

## 2

### **A tentativa (e a necessidade) de superação do pensamento moderno**

A partir de uma caracterização do pensamento moderno, pretendemos apresentar neste capítulo como esta configuração solidifica sujeito e objeto em entidades estranhas, tanto ao mundo sensível, quanto uma à outra. Veremos assim como a suposição de uma dualidade ontológica não pode ser formulada sem uma “artificialização” da experiência concreta.

É um consenso, não apenas na filosofia, como em diversas áreas do conhecimento, que o homem da metafísica clássica se tornou um enclausurado nas próprias construções teóricas. Ao menos assim se apresentou, no início do século XIX, o pensamento herdado pela tradição. Esta é a questão que anima filósofos tão diversos quanto Bergson, Husserl, Wittgenstein, Heidegger e o aqui tratado Merleau-Ponty, mas também, do mesmo modo, Saussure, Lévi-Strauss e Freud, para citar apenas alguns exemplos. Cada um destes autores operou, à sua maneira, uma subversão dos parâmetros metafísicos.

Apesar de evocar toda a sua extensão, a revisão crítica da metafísica se dirige com mais ênfase a um momento particular da história da filosofia. A noção do sujeito cartesiano e pós-cartesiano parece ser, dentre todos os pensadores citados, o grande problema a ser superado. Desta maneira, devemos buscar entender como aquilo que se inaugurou com Descartes e sua época se torna problemático aos pensadores contemporâneos.

#### **2.1.**

##### **A problematização de uma crítica à modernidade**

Sem dúvida, uma crítica à modernidade não deixa de se fazer necessária, uma vez que sua configuração se tornou problemática para o homem do final do século XIX. No entanto, julgamos necessário dizer que, se o esforço da filosofia

contemporânea é o de encontrar novos parâmetros coerentes com a sua época, uma crítica reducionista ao passado não faz justiça ao que ele realmente foi.

Um estudo sobre Descartes nos mostrou muitas vezes um posicionamento cruel e equivocado dos intérpretes tradicionais em relação a seu pensamento. A figura do filósofo – cuja obra se reduziu praticamente à fórmula “penso, logo existo”, tem sido vista como uma espécie de bode expiatório da dualidade ontológica moderna. Sempre que se fala em erro ou impasse da modernidade, o nome de Descartes ocupa o centro das acusações. Tal julgamento, no entanto, ignora as questões com as quais o filósofo e seu tempo se depararam.

Os séculos dezesseis e dezessete testemunharam uma revolução no campo das ciências, cujas conseqüências atingiram em pontos essenciais a filosofia. Galileu Galilei, um dos grandes responsáveis por esta mudança, afirma que uma pedra e uma pena cairiam sob uma mesma velocidade, caso fosse possível criar condições em que não houvesse resistência do ar.

Entendida à luz da época, esta formulação, hoje aparentemente trivial, representou um modo novo de se fazer ciência. Basta nos lembrarmos de que, até então, a ciência se guiava pelo método formulado por Aristóteles<sup>1</sup>, cujo preceito principal era o de uma orientação puramente descritiva e empírica na formulação de teorias sobre a natureza. Deste modo, estudar os astros celestes significava observá-los e simplesmente descrever seus comportamentos.

Com Galileu, a ciência introduz um modo inteiramente novo de pesquisa. Ao que sugere a mera observação dos corpos, nunca seria possível concluir que uma pena, sob qualquer condição, atingiria o solo juntamente com uma pedra. Conceber um ambiente em que não haja resistência do ar - o vácuo-, da mesma forma, parece distante do que eventos empíricos nos apresentam. O passo decisivo que leva o físico a esta elaboração será justamente aquele que fundará a ciência moderna. Isto porque a afirmação sobre o comportamento da pena e da pedra é, antes de tudo, uma suposição elaborada intelectualmente.

---

<sup>1</sup> Para sermos coerentes com nossa colocação, diremos também que mesmo a problematização da afirmação de Aristóteles necessitaria de uma reflexão de modo a contextualizá-la ante as questões do pensamento grego. Como, porém, tal esforço ultrapassa a proposição deste trabalho, deixemos, ao menos, esta ressalva.

A observação, portanto, deixa de ser o guia suficiente para o cientista. Não é à toa que, de acordo com o dicionário Oxford<sup>2</sup>, o termo teoria, tal como contemporaneamente entendido, se origina no século XVI. Ela nos mostra o início de uma orientação do conhecimento científico em que uma intervenção intelectual se interpõe entre o fenômeno observado e a formulação teórica.

Para Galileu, a apresentação dos fenômenos requer uma tradução em equações matemáticas. A experiência perceptiva foi limitada à esfera subjetiva do sujeito, sendo o objeto em si mesmo um fragmento extenso e mecanicamente condicionado.

Com esta distinção em mente, Galileu distinguiu dos objetos aquilo que pode ser matematicamente traduzido, chamando isso de *qualidade primária*, e denominou *qualidade secundária* o efeito destas qualidades sobre os sentidos. As qualidades primárias representariam o mundo real, a natureza referida apenas a ela mesma, cujas leis caberiam à física determinar. As sensações perceptivas, por outro lado, seriam apenas o modo como a realidade se traduz para uma subjetividade, não possuindo, no entanto, qualquer valor gnosiológico

O pensamento de Descartes, deste modo, não foi uma elaboração descontextualizada, saída de uma mente à parte de sua época, mas sim, antes, uma resposta ao paradoxo deixado por Galileu: como o sujeito pode elaborar um conhecimento seguro se aquilo que os sentidos apresentam deve ser radicalmente negado?

É curioso notar em Merleau-Ponty, um dos autores mais empenhados em superar o pensamento moderno, a recorrente releitura de Descartes. Esta insistência chega a tal ponto que, na época de sua morte, ou seja, quase vinte anos depois da redação de seus primeiros escritos, Merleau-Ponty estudava um texto de Descartes<sup>3</sup>. Esta não parece ser a atitude típica de alguém que julga haver superado um pensamento de forma definitiva.

De fato, podemos perceber em Merleau-Ponty um esforço em elaborar uma revisão cuidadosa do pensamento moderno, mas cuja primeira premissa é ser capaz de fazer jus a ela. Remontar a esta fonte representa para o filósofo não apenas possuir

---

<sup>2</sup> O dicionário, inclusive, apresenta o sentido como um “esquema mental de algo a ser feito”.

<sup>3</sup> O texto referido é o Dióptrica.

uma melhor compreensão de sua época, como também abrir a possibilidade para superá-la. Como um dos principais esforços desta releitura, o filósofo tenta mostrar de que modo aquilo que chegou a nós sob o termo genérico de “o pensamento moderno” é, na verdade, uma forma derivada e mesmo desenraizada do questionamento original de Descartes e seus herdeiros.

Merleau-Ponty não nega aquilo que comumente entendemos como a marca principal do pensamento moderno, ou seja, a ênfase na subjetividade. No entanto, já aí o filósofo levanta uma questão. No texto *Em toda a parte e em lugar algum*, como forma de introduzir o problema, Merleau-Ponty afirma não haver uma noção única de subjetividade, como algo que perpassa intacto e homogêneo toda a modernidade:

Há o Eu que Montaigne amava mais do que tudo, e que Pascal odiava, aquele ao qual tomamos conhecimento dia após dia, ao qual referimos nossas audácias, fugas e intermitências, os retornos, que colocamos à prova como um desconhecido. Há o Eu que pensa de Descartes e de Pascal ainda, aquele que apenas participa um instante, mas que então se assenta em sua própria aparência, ele é tudo aquilo que pensa ser e nenhum outro. Aberto a tudo, ele jamais fixado, sem outro mistério que do que esta transparência (MERLEAU-PONTY, 1960, pág. 187-8).

Refletir sobre a filosofia da subjetividade não é, portanto, criticar um autor específico. Antes, é um parâmetro de pensamento que vemos se formar, em que o sujeito passa a ser tomado como tema. Antes da modernidade, pouco se falava em pensamento sobre o sujeito. Isto não quer dizer, no entanto, que não havia para a filosofia uma consciência de si próprio. Já Sócrates conciliou expressamente a alma à consciência<sup>4</sup>. Para os gregos, assim como para a filosofia cristã, a consciência delimitava antes um esforço de ascensão à verdade do conhecimento.

Seja a verdade do Ser, as idéias, ou Deus, a equivalência entre alma e consciência feita por Sócrates definiu, desta forma, uma responsabilidade ética à filosofia: a de preferir o conhecimento à ignorância. No, entanto, ao contrário do que veremos mais tarde, o operador da ascensão ao âmbito metafísico ainda não era

<sup>4</sup> “a alma, para Sócrates, coincide com *a nossa consciência pensante e operante, com a nossa razão e com a sede da nossa atividade pensante e eticamente operante*. Em poucas palavras: para Sócrates a alma é o seu *eu consciente, é a personalidade intelectual e moral*”. (REALE 1993, pág. 259)

tematizado como realidade independente.

A saga de Descartes rumo à determinação do *cogito* como ponto de partida para o pensamento, serviria, para os demais modernos, como a delimitação de um problema. De acordo com o Merleau-Ponty, “uma vez surgida a reflexão, uma vez pronunciado o “eu penso”, o pensamento do ser se torna o do nosso ser” (PONTY, 1960, pág. 189).

Esta definição de uma autonomia ontológica para a subjetividade, inédita na história da filosofia, foi, contudo, elaborada ao preço de um afastamento do mundo concreto. O sujeito capaz de penetrar, via pensamento, nas propriedades da matéria é radicalmente estranho a ela.

A subjetividade é um espírito absoluto, que não necessita estar em nenhum lugar, falar nenhuma língua, possuir nenhuma história ou uma personalidade própria. Apenas as atividades de conhecimento parecem suficientes para lhe garantir uma autonomia diante do mundo. Este sujeito, portanto, parece mais uma idéia, um conceito, do que algo concreto - uma essência concebida para além da existência. Tal foi, justamente, o problema assumido pelo projeto fenomenológico.

## 2.2.

### **O pequeno racionalismo – a herança contemporânea da modernidade**

Como já indicamos, o “pensamento moderno” constitui o ponto principal sobre o qual incidem as críticas de Merleau-Ponty e de sua época. No entanto, sob esta nomeação genérica, o filósofo tenta mostrar como aquilo que se testemunha no início do século XX não é uma mera continuação do projeto moderno, mas sua herança desenraizada. Entre ambas as épocas, segundo o filósofo, haveria uma relação de continuidade marcada pela perda do solo ontológico fundador da era moderna, ou seja, suas motivações filosóficas originais.

A aparente “filiação direta” entre a ciência do início do século XX e o pensamento moderno deriva, sem dúvida, da manutenção de um método comum de investigação e questionamento do mundo, fundado com Galileu e fundamentado por Descartes. No entanto, segundo Merleau-Ponty, as relações de causa e efeito, ou seja,

aquilo sobre o qual a ciência fixa os olhos, não excluía a pesquisa ontológica sobre o que ultrapassa a cadeia de causalidade.

Desta maneira, tanto Descartes quanto seus herdeiros se questionam sobre problemas teológicos e a realidade do espírito, ao invés de se limitarem ao conhecimento da natureza. Merleau-Ponty fala, desta maneira de um *grande racionalismo*, oposto a um *pequeno racionalismo*, este último desdobrado principalmente nas ciências exatas e humanas do século XX. Para o filósofo, o pequeno racionalismo designaria a época em que a tarefa de explicação passou a se limitar às pesquisas da ciência.

Proferir algo de consistente sobre a verdade significa, deste modo, se enquadrar nas exigências do método científico. A ingenuidade desta investigação a permite julgar que, pela primeira vez, um conhecimento realmente “verdadeiro” esteja sendo construído. O homem pode investigar o mundo – inclusive a si próprio – tal como as coisas são em si mesmas, independente de qualquer posição subjetiva. No entanto, como o filósofo tenta mostrar, esta aparente autonomia carrega uma série de mitos, camuflados pela crença ingênua do poder ilimitado da razão:

Acreditava-se falar em nome da razão. A razão se confundia com o conhecimento das condições ou das causas: em todo o lugar em que um condicionamento fosse desvelado, pensava-se haver calado toda a questão, resolvido o problema da essência e da origem, reconduzindo o fato sobre a obediência de sua causa. (MERLEAU-PONTY, 1960, pág. 165)

Temos, assim, um pensamento técnico, cujo olhar se direciona unicamente para a teia de relações de causa e efeito, de modo que revelar a verdade sobre algo equivaleria a desnudar-lhe o modo de comportamento físico. Acredita-se que uma fórmula científica, tal como  $E=mc^2$  represente, de fato, a própria essência de seu objeto, ao invés de uma tentativa de expressar uma relação.

A esta suposição se soma outra, a de que o sujeito deve se afastar do mundo de modo a obter um julgamento autêntico sobre ele. É como se, dotado de um olhar puramente neutro, o cientista fosse capaz de julgamentos definitivos sobre a realidade. No entanto, este excesso de confiança numa visão imparcial carrega, sem o

saber, uma série de pressupostos ontológicos.

Entre eles, há aquilo que Merleau-Ponty chama de *pensamento de sobrevôo*. Característico do modo de investigação do mundo como encadeamento causal, este pensamento possui como operador a figura de um *observador estrangeiro*, sujeito inteiramente estranho ao que investiga, ainda que se trate de sua própria consciência ou corpo:

O objetivismo científico [...] vai reduzindo a consciência a uma realidade cada vez mais fugaz, até que se converta num mero epifenômeno de acontecimentos físico-fisiológicos observáveis e objetivos. O pensamento de sobrevôo na filosofia converte o mundo em representação do mundo. O pensamento de sobrevôo na ciência converte a consciência num resultado aparente de fenômenos na terceira pessoa, isto é, de acontecimentos que pertencem à esfera dos objetos naturais (CHAUÍ 1980, pág. 824).

Este afastamento do pensamento de sobrevôo julga necessário ultrapassar, para usar o termo de Galileu, as qualidades secundárias dos objetos, meros efeitos “subjetivos” de nosso contato com o sensível. O sujeito se vê, assim, isolado do mundo, ludibriado pelo próprio corpo, e apenas a posse do pensamento parece lhe conferir alguma segurança. Neste sentido, apesar de elaborar a partir daí um interesse não mais pelo âmbito supra-sensível, mas pelo mundo concreto, podemos dizer que o caminho do pensamento moderno foi o de levar este mundo para cima, torná-lo idéia.

Para a ciência, o mundo é tomado de antemão como realidade em si e acabada. Poderíamos dizer que, ao buscar explicar o mundo, este pensamento torna o investigador um estranho em sua própria casa, a tal ponto que, mesmo aquilo mais imediatamente presente – o próprio corpo– se objetiva e se diferencia num objeto estranho.

A cisão entre idealismo e empirismo, tal como discutiremos ao longo deste trabalho, parece o primeiro sintoma de um pensamento estranho ao que investiga. Posteriormente, toda a questão na filosofia e na psicologia parecerá tomar partido entre um lado ou outro desta oposição (pela realidade ou idealidade do sujeito ou do mundo).

Apesar de aparentemente seguir o questionamento cartesiano, este cenário de questões do pequeno racionalismo não corresponde às inquietações que mobilizaram Descartes, Malebranche, Leibniz, entre outros. Teríamos, assim, nos questionamentos destes autores, o pensamento do *grande racionalismo*, cuja elaboração ontológica busca dar conta do mundo material em sua relação com o espírito.

O próprio espírito se encontra, para estes autores, como uma realidade inquestionável. Apesar de separados em uma dualidade substancial, nada mais misterioso, para Descartes, do que o sujeito ser capaz de conhecer e se relacionar com o mundo. No entanto, dentre todos os objetos ao qual o espírito se oporia, há um que permaneceu uma espécie de “pedra no sapato” do dualismo cartesiano. Levantar o problema da autonomia do espírito requer, ao mesmo tempo, um posicionamento sobre sua relação com o corpo.

### 2.3.

#### A abstração do objeto

Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty apresenta de maneira estilizada o meio pelo qual uma análise clássica sobre o objeto o retira de seu contexto sensível de modo a enquadrá-lo num conceito. O objeto, desta maneira, perde as suas qualidades, se torna um puro *em si*, uma idéia visualizada num plano atemporal do espaço objetivo.

O filósofo nos oferece o exemplo da visão de uma casa:

Eu vejo a casa vizinha sob um certo ângulo, nós a veríamos de outra maneira da margem direita do rio Sena, de outra do interior, de outra ainda de um avião; a casa *ela mesma* não é nenhuma dessas aparições, ela é, como dizia Leibniz, o geometral de todas as perspectivas possíveis, quer dizer, o termo sem perspectiva de onde se pode derivar todas, ela é a visão vista de parte alguma (PONTY, 1945, pag. 95).

A referência a Leibniz aparece aqui não apenas para criticá-lo diretamente, mas para indicar um representante desta tradição de pensamento. Assim como o sujeito

concebido a partir de Descartes, o objeto deve ser fundamentado como uma realidade autônoma que ignora qualquer remissão à exterioridade.

Como vimos acima, perceber, para o filósofo e o cientista modernos, significa estar à mercê de um universo de equívocos e enganos. Apenas concebendo o objeto fora da experiência perceptiva o capacitaríamos a uma apreciação de suas verdadeiras propriedades. Esta foi a exigência da física moderna e assumida pela filosofia.

Como a casa vista de cima, do interior, de trás ou de qualquer outro ângulo permanece igual, concluímos que ela, em si mesma, independe de qualquer perspectiva. A medição objetiva de suas medidas, as qualidades primárias de Galileu, expressaria a sua substância. A casa, deste modo, seria um objeto visto de lugar algum. Ou, numa concepção apenas aparentemente inversa, teríamos um objeto visualizado de todas as suas faces ao mesmo tempo. De qualquer modo, o objeto em si mesmo seria um ponto sem perspectiva, que funcionaria como a gênese de todas as percepções possíveis.

Diríamos, então, que o espaço é esta coleção de objetos inteiramente constituídos, cuja condição de serem percebidos por uma consciência ocorreria apenas acidentalmente. O espaço clássico seria este campo homogêneo de fragmentos mensuráveis. Desta forma, apenas negando a própria inerência temporal, histórica, e espacialmente localizada, poderia a consciência desnudar as verdades da matéria.

A concepção aqui delineada não é apenas uma construção artificialmente concebida pelo homem. Certamente, e se trata disso o que estamos tentando mostrar aqui, o resultado desta análise acaba por extrair dos objetos um substrato distanciado da realidade. Mas, nem por isso, como tenta mostrar Merleau-Ponty, esta operação deixa de possuir seu enraizamento na experiência concreta.

Para Merleau-Ponty, o método da ciência e filosofia modernas consistiria apenas em levar às últimas conseqüências o que a experiência da percepção nos sugere:

A tese muda da percepção é que a experiência pode, a cada instante, ser coordenada com aquela do instante precedente e a do seguinte, minha perspectiva com a das outras consciências, que aquilo que, agora, para mim, é indeterminado, se tornará determinado por um conhecimento mais completo que é como realizado de antemão

na coisa ou, mais do que isso, que é a coisa mesma. (MERLEAU-PONTY 1945 pág. 80)

Por esta razão, não é estranho ao senso comum concordar com as idéias da ciência moderna. O método científico, desta maneira, não seria mais do que uma teorização e sofisticação daquilo que a experiência ingênua do mundo nos apresentou anteriormente.

Nossa percepção de objetos apreende deles uma impressão de permanência e completude. “Se eu olho a casa atentamente e sem recorrer a nenhum pensamento, ela possui um ar de eternidade”<sup>5</sup>, ou seja, a casa vista no momento atual parece eternamente presente. Deste modo, julgamos legítimo tomar a visão atual como um instantâneo, do qual todas as demais percepções se tornam possíveis.

Deveríamos questionar, no entanto, se um objeto sem perspectiva e simultaneamente estático seria, de fato, um objeto. Segundo Merleau-Ponty, ser capaz de rodear o objeto e apreendê-lo sob diversos ângulos esconde implicitamente a sua inerência a um âmbito temporal. Apenas sob esta condição podemos possuir mais do que uma visão parcial sobre ele.

Ao negarmos ao objeto uma perspectiva particular e, por conseguinte, uma aparição sob determinado ângulo, recorremos antes a idéias do que a percepções. O objeto deixa de ser uma presença concreta para se tornar um extrato artificial. Desta maneira, tanto o enraizamento temporal, quanto o espacial são negados pela suposição de um objeto visto de parte alguma.

No entanto, é evidente para Merleau-Ponty como esta suposição de imparcialidade perante o mundo esconde uma experiência prévia da percepção. O espaço objetivo da ciência não seria, como veremos melhor nos capítulos seguintes, uma pura construção intelectual, mas “aprendido” pela nossa simples presença de mundo. Segundo o filósofo, “a ciência clássica é uma percepção que esquece as suas origens e se supõe acabada”<sup>6</sup>.

Esta diferenciação, certamente toma como parâmetro a distinção de Husserl entre a atitude natural e a atitude filosófica. Para o fenomenólogo alemão, o senso

---

<sup>5</sup> MERLEAU-PONTY 1945, pág. 97.

<sup>6</sup> MERLEAU-PONTY 1945, pág. 83.

comum e a ciência possuem em comum fixação irrefletida no produto final da percepção, sem questionar a sua gênese. A fenomenologia, desta forma, teria como ato primordial a reflexão sobre a própria aparição das coisas, ao invés de uma análise de seu resultado.

Podemos citar aqui, igualmente, a concepção bergsoniana de ciência e filosofia, muito semelhante à de Husserl. Para o filósofo francês, a tendência natural da inteligência seria fixar e abstrair objetos. Apenas desta maneira se tornaria possível agir e investigar as suas propriedades, retirar deles conceitos estáveis. A inteligência, segundo Bergson, seria um instrumento de sobrevivência e, desta maneira, essencialmente pragmática. A ciência não seria mais do que uma sofisticação desta tendência. À filosofia, por sua vez, caberia uma reflexão sobre a realidade capaz de restituir a esta a sua fluidez, invisível aos olhos da inteligência.

Não seria algo muito distinto destas críticas de Husserl e Bergson aquilo que Merleau-Ponty aponta sobre a percepção. Tanto o sujeito, como o objeto fixados pelo pensamento moderno, seriam produtos desta atitude irrefletida sobre a experiência, atitude compartilhada também pelo senso comum.

Numa passagem capital de *Paidéia*, Werner Jaeger discute a formação do individualismo trazido pelos poetas gregos. Ao comentar a importância deste momento para a formação do homem ocidental, o autor ressalta:

Não é por certo [o individualismo dos poetas] o sentimento cristão e moderno do *eu*, da alma individual, consciência do seu íntimo e próprio valor. Para os Gregos, o *eu* está em íntima e viva conexão com a totalidade do mundo circundante, com a natureza e com a sociedade humana, nunca separado e solitário. (JAEGER, 1995, pág. 150)

Não se trata aqui de apresentar uma comparação entre o individualismo grego e moderno, julgando qual dos dois seria o “melhor”. O que o comentário de Jaeger sublinha exemplarmente é como esta suposta separação entre sujeito e mundo se reflete na vida do indivíduo comum como um momento específico de sua história.

O homem ocidental possui a constante sensação de isolamento e solidão. A solução cartesiana de um pensamento autônomo como ponto de partida

ontológico coloca o sujeito a par do mundo e mesmo de seus semelhantes. Tal a força desta argumentação que mesmo a realidade exterior passa, com o argumento solipsista, a ser questionada.

E já que é tão estreito este laço entre teoria e vida cotidiana, o questionamento de Merleau-Ponty das bases ontológicas modernas não pode deixar de questionar e influenciar também a experiência comum de mundo. É o resgate desta ligação que veremos tomar forma nos capítulos seguintes.