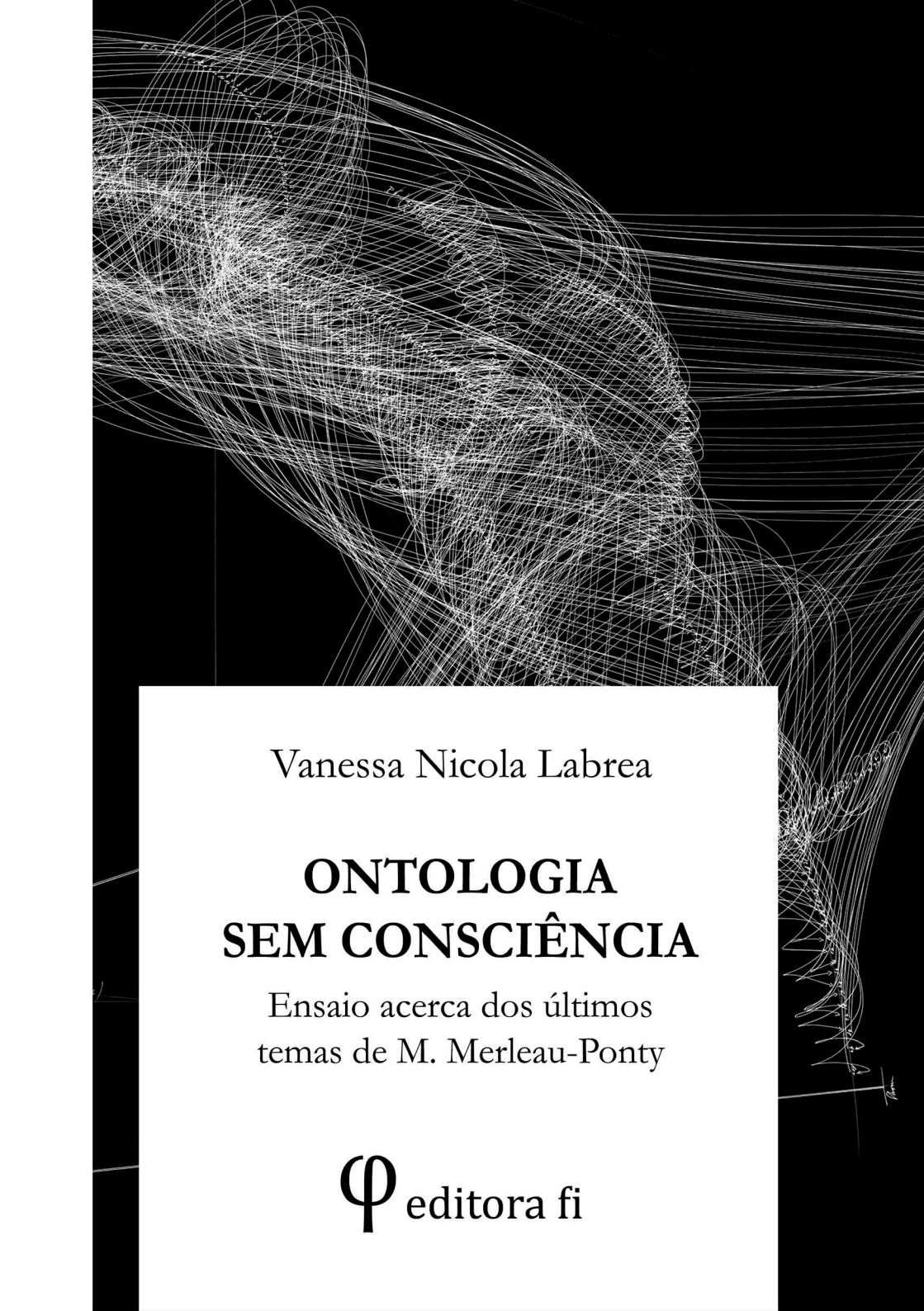




Vanessa Nicola Labrea

**ONTOLOGIA
SEM CONSCIÊNCIA**

Ensaio acerca dos últimos
temas de M. Merleau-Ponty

Φ editora fi

Vanessa Nicola Labrea

ONTOLOGIA SEM CONSCIÊNCIA

*Ensaio acerca dos
últimos temas de
M. Merleau-Ponty*

Φ editora fi

Vanessa Nicola Labrea

ONTOLOGIA SEM CONSCIÊNCIA

*Ensaio acerca dos
últimos temas de
M. Merleau-Ponty*

Este livro é um trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Filosofia. Aprovado pela banca examinadora, composta pelos professores Dr. Norman Madarasz, Dr. Sérgio A. Sardi e Dr. Ernildo J. Stein no segundo semestre de 2012.

Porto Alegre
2013

Φ editora fi

Direção editorial e diagramação: Lucas Fontella Margoni

Imagem da capa: Jorinde Voigt | WV 2008-039 | Umkehrung
Konstellation Algorithmus Adlerflug 100 Adler, Strom,
Himmelsrichtung, Windrichtung, Windstärke | 114,5 × 218 cm
| Außenmaße: 125,3 × 228,8 cm | Lambda Print | Berlin 2007 |
Edition: 5 + 2 AP

Impressão e acabamento: *Akikéopias*
www.editorafi.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Labrea, Vanessa Nicola

Ontologia sem Consciência: Ensaio acerca dos últimos temas de M.
Merleau-Ponty / Vanessa Nicola Labrea. -- Porto Alegre, RS : Editora
Fi, 2013.

68 p.

ISBN - 978-85-66923-02-5

1. Ontologia 2. Metafísica 3. Merleau-Ponty 4. Epistemologia I. Título.

CDU-111.1 1101

CDD-110.1

Índices para catálogo sistemático:

1. Ontologia

110.1

Ontologia sem Consciência:

**Ensaio acerca dos últimos
temas de M. Merleau-Ponty**

Apresentação

É preciso que se escreva sobre o último período de M. Merleau-Ponty sem obter-lhe os espaços deixados em branco. Não queremos dizer com isso a rejeição de considerações conclusivas, mas a atenção repetida ao vínculo destas a uma dimensão para sempre aberta, que deve ser vista aberta, e de cuja *qualquer elucidação será um possível*. Mas, se falhará em legitimidade um comentário que tenha pretendido extrair certa precisão de intenções deixadas às lacunas de *O visível e o invisível* ou a algum outro momento da década que lhe antecede o falecimento, tão infértil quanto, ou mais, será deixar tal período inerte, trocando a transformação da obra pelo acordo com o seu início. Se o que queremos é aproximar de nosso pensamento o pensamento de um autor, e não realizar o recorte das noções contidas nos trabalhos iniciais, tomando-os como concluídos por eles próprios; encontraremos, então, em qualquer momento, a necessidade de assumir por conta a indicação de intenções prováveis acerca do investigado, assim como, noutras vezes, apenas pôr a nu o impasse e encurtar o alcance especulativo. Se ainda nos preocupam questões de método,

é porque sabemos que a análise conforme uma pauta pré-estabelecida também não fará, do caso de Merleau-Ponty, o melhor desenho. A fim de definirmos nossa posição diante dele e de seu último período, optamos por um método de aparência frágil que, todavia, esperamos servir ao caso por uma espécie de «emparelhamento». Tratar-se-á de decuplicar a própria regência merleau-pontiana em uma segunda organização de mesmo conteúdo, que o seguirá mais em ritmo do que propriamente em ordem, e que resumiremos genericamente como um *regime de aproximação e distanciamento*, tanto entre os aspectos descartados e os aspectos subsumidos das demarcações conceituais que ele mesmo traz à página - ambos, afinal de contas, correlatos com um único propósito - quanto entre o que, dentro de seu próprio domínio, é abjurado ou levado adiante; e quanto, ainda, ao que corresponde a nossa própria inclusão na leitura. O escopo deste não abarca o trabalho de uma análise histórica, e o método que a suporta é menos o de organizar um inventário de estruturas críticas do que o de uma flexão da leitura suficientemente atenta. Se isso poderá incorrer no esclarecimento mais solidário à obra, será algo a confirmar ou constatar o mau êxito, juntamente ao seu término. Visto ser razoável avançarmos um pouco mais para trás de *O visível e o invisível* para apreender a inflexão ontológica que se vai antecipando; ainda que, com efeito, somente ali tenha-se permitido começar a fixar os contornos mais significativos, decidimos orientarmo-nos pelos trabalhos realizados mais ou menos a partir do ano de 1952, data em que Merleau-Ponty assumira a cadeira de professor no *Collège de France*, antes ocupada por H. Bergson. Se optamos por segui-lo a partir desta data

(fazendo sobressair, sempre, os escritos da obra inacabada), isso não é devido a uma assunção de que haja, entre o período por nós delimitado e o que o precede, uma linha de clivagem determinante, como muitos a concebem; mas sim, dados os sinais de experiência auto-reconhecida ou explicitamente *almejada* de recomeço com o qual o reunido dessa década é marcado, pois parece ser o que basta para sectionar num pensamento o que denominamos suas fases. Dados esses esclarecimentos; para enfim apresentar o Merleau-Ponty que consta, para nós, neste trabalho, deixamos a descrição de Claude Lefort: *como se não tivesse no ano anterior reformulado suas antigas questões [...], como se todas as suas obras anteriores - e, antes de mais nada, o grande empreendimento da Fenomenologia da percepção - não pesassem em seu pensamento, ou pesassem demais, de modo que foi preciso esquecê-las para reconquistar a força do espanto.*¹

¹ Cf. Prefácio em MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. Trad. P. Neves e M. G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify. 2004.

Essa dobra de sombria renda, que retém o infinito, tecida por mil, cada um segundo o fio ou prolongamento ignorado seu segredo, reúne entrelaços distantes onde dorme um luxo a inventariar, estrige, nó, folhagens e apresentar.

(MALLARMÉ, S.)

§1. À atividade de ordenar as coisas na listagem deliberada do pensamento, amplificando o que elas devem à consciência constituinte e removendo-as do campo de disponibilidades que é seu solo, ou de, inversamente, alimentar o que esse mesmo campo dispõe de operacionalidades, salientando o incipiente relevo das funções dos objetos em detrimento da habitação de tais funções – respectivamente, a experiência das filosofias do idealismo subjetivo e a experiência do cientificismo das ciências e das filosofias naturalistas; a tais usos, em todo caso práticos, da razão, da fala, segue-se a deformação do solo originário em sua explicitação, ou, antes, deformação da adesão perceptiva à sua realidade ontológica. Saber como se pode chegar ao que em primeiro lugar convoca o sujeito ao mundo e o mundo ao sujeito, convite-presença,

prévio mesmo à definição desse «sujeito» e à objetivação desse «mundo», além de não ter sido vontade antes em Merleau-Ponty do que em Bergson ou em Husserl, fortalece também, na relação com a filosofia de ambos, a partilha de uma certeza comum diante da função de afetação recíproca entre o processo de conhecimento e o que, de sua partida ou pressuposto, descobre-se. Poder-se-á sublinhar que o questionamento do *como* dizê-los (i.e., percorrê-los), função, descoberta, método, ganha mais corpo no pensamento merleau-pontiano. De todo modo, tudo aquilo que recebera crédito ou descrédito pela Intuição e pela Redução, a descrição dos dados imediatos ou o que se fará durar a despeito dos cortes, a convivência intersubjetiva no *Lebenswelt*, a crítica das ideias derivadas da ideia de Nada, a natureza de um contínuo buscado na diferenciação, as características da «Terra originária», imóvel enquanto tal, e assim por diante; todo o conteúdo que se sabe largamente considerado nas linhas de M.-Ponty nunca terminou na crítica para que iniciasse daí uma interrogação «propriamente ontológica» ou, menos ainda, «propriamente merleau-pontiana»; à toda prova ao contrário, tanto na extensão de seu período fenomenológico quando no período de recomeço e de transformação conceitual radical, o pensamento permanece no diálogo e jamais some a esquiva originária. De repor-se sob a pele intelectualista ou de reentrar no domínio da dependência funcional, de adotar uma parte como o todo e não como «um todo» de propriedades peculiares..., desloca-se à procura de algum modo de subjugar-se à estrutura conjectural do Ser e descomprimir a reflexão de seus postulados sobre o «há» (aparentemente) prévio aos léxicos e rude à captura total;

noutras palavras, em busca de algum modo de «recusar as facilidades de um mundo com entrada única, tanto como as dificuldades de um mundo de entradas múltiplas, todas acessíveis ao filósofo».²

Se o abismo entre o em-si e o para-si não encontrou solução no enfoque das obras iniciais, porquanto lá se mantinha ainda, entre as pilastras de base, a distinção de natureza entre consciência e objeto para tentar descrevê-los de outra perspectiva (pelo primado da percepção ou da experiência, chamando a atenção ao fenômeno da percepção e ao corpo como fenômeno), seu estado geral era o de tentar encontrar funções novas entre elementos circunscritos a um domínio pré-estabelecido, o mesmo que presumir como dados da situação justamente o que se procura na situação. Quando então, a partir da década de 50, reavalia-se o solo originário, a adesão «selvagem» ou a «fé perceptiva» que aí habitam, o campo de presença «indeciso» em que se inserirá pouco a pouco a ontologia; quando se quer por aí começar a indagar qual seja a abertura que «envolve tudo o que se oferece ao homem natural no original de uma experiência-matriz»,³ sem, como antes, positivá-la; deve-se ao próprio caráter não-afirmativo dessa descrição um mal entendido no comentário do qual daremos início a nosso ensaio.

² MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2004; tr. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.155.

³ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.155.

§2. Quando Valéry dizia, em texto que é de se pôr lado aos últimos pensamentos de Merleau-Ponty⁴, que «os nossos propósitos refletidos e nossas construções ou fabricações desejadas parecem muito estranhas à nossa atividade orgânica profunda» e atribui essa disparidade ao caráter precário e caro da presença pensante do homem em sua realidade primitivo-pragmática, já se expunha à semelhante sorte de reflexão que percorreria M.-Ponty quando, embora sem fazer simples câmbio do intelectualismo pela assunção do irrefletido de uma experiência de objetos absolutamente maciços ou planos, entende inevitável a existência neste, que é não ainda um universo tautológico como o que se pode expressar com uma equação de tipo *cogito=cogito*, mas teleológico, isto é, universo no qual a consciência justapõe-se aos fins de seus atos, encontra-se em sua ação mundana para nela procurar as ferramentas e os focos de utilidade (na verdade, visto que não revelada no exame de si a sua outra camada, permanece tanto instrumento do mundo quanto para ela o mundo permanece instrumento; mas não entraremos no mérito). Não é, todavia, uma consequência da observação de que nessa experiência irrefletida está a presença primeira, em que ainda não se força ruptura ou distanciamento, a afirmação de que fica *em sua atitude* o horizonte que se quer vir a questionar. Valéry mesmo já contém o erro, pois para ele como para o contato impensado, o profundamente orgânico é o absolutamente tangível, contável, a matéria atômica que se delimita dentro da *Physis* e que, contudo,

⁴ VALÉRY, Paul. *L'Homme et la coquille*. La Nouvelle Revue Française, 1937, n.281, p.162-185.

certamente não condiz à sua materialidade. Quando, aliás, há vício na ciência, é precisamente por alargar o contato ingênuo, fazendo aumentar a intensidade de suas características principais sem, ao mesmo tempo, ter feito expandir a visão das lateralidades implicadas, dos reenvios referenciais latentes ou, por enquanto aceitemos os termos sem a descrição aprofundada, da *distância constitutiva da presença* (intensificada), que modifica o sistema sem necessariamente ser, *em auto-contato de transparência*, o sistema. Resta à abordagem científica viciada, a isenção da consciência ou o acreditado «sobrevôo», obstando a si próprio das mudanças ativas e retroativas que implica ou, ainda, vendo-se tão inalienável quanto suficiente para gerar o entendimento de um espaço sem pluralidade virtual mas apenas de paralelismos de tempos subjetivos⁵, fazendo a inclusão de si no sistema somente à guisa de um funcionalismo: qualquer destas opções já é o suficiente para que uma série de enganos ganhe progresso. Está sumariada na primeira linha de *O olho e o espírito*⁶ a visão merleau-pontiana do cientificismo: «a ciência manipula o real e renuncia habitá-lo». Não obstante, mesmo a ciência contém uma nota, um desígnio, nunca se lê em seus escritos que ela deveria ser outra que ela, e é preciso notar justamente a postura que se vai formulando por debaixo das acusações: se mesmo a ciência deve ser reconhecida em sua concreção típica e não se deseja nem modificar nem excluir dos saberes o seu conjunto tal como ele se articula em seus mais próprios vícios, a verdade da denúncia está mais perto

⁵ Cf. a crítica de Bergson à teoria da Relatividade, em *Duração e Simultaneidade*.

⁶ MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*, Paris: Gallimard, 1985.

do denunciado do que se espera, traça suas linhas tão de perto que se pode perder de vista a figura (relacional) pelos detalhes (sedimentados).

Importante será explorar, mais a frente, a maneira com que o espaço-tempo merleau-pontiano, consideravelmente afastado da espécie de dicotomia «entendimento *versus* instinto» que acompanhava Bergson (ou, de como este o problematizava até, pelo menos, *Matéria e Memória*), formula-se de dentro de uma trama de conjuntos anunciativos da própria constituição interna e permite que o povoem mais que um composto de elementos incompatíveis, sem que um o outro tenha que desbastar. Por ora, basta retirarmos da fixidez do ideal da «adesão perceptiva» ou do «primitivismo» o extrato mais espesso de que

a procura da visão ‘selvagem’ do mundo não se limita, de modo algum, ao retorno à pré-compreensão ou à pré-ciência [...]. Um retorno à pré-ciência não constitui o fim. A reconquista do *Lebenswelt* é a reconquista de uma *dimensão* na qual também as objetivações da ciência conservam um sentido e devem ser compreendidas como verdadeiras.⁷

Tal dimensão, ver-se-á como se decuplica, ou melhor, multiplica, em *dimensionalidade*; e a direção de Merleau-Ponty talvez seja tortuosamente kantiana em

⁷ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.175-6.

retornar às condições de possibilidade da própria matéria (genérica), suas faculdades de organização, distanciamento e aderência, mesmo produção de conhecimento. Como indicado em notas de trabalho, porém, não se edificaria tal arquitetônica do Ser com bases de uma geometria euclidiana (deveria dar lugar às representações topológicas), mas se articularia por transversais em fundos que se transpassariam sem fusionarem-se, e entre os quais o *punctum caecum* da consciência encontraria também seu lugar, porém ele seria irrecuperavelmente indeterminado. Aliás, apenas quando nessa espécie de estrutura é que a reflexão é bem-vinda: apenas se vier para reunir e perder as dimensões intrínsecas da adesão perceptiva como estado de fato e, ao mesmo tempo, reconstituí-las na ambiguidade dos possíveis, para desvelar a mistura de dogmatismo e ceticismo que latejam sob as coisas concomitantemente, díspares, mas não excludentes, e reconhecer-se incluída nesta abertura primeira em que a escolha ainda não intervém.

Não é por fomentar na consciência o trabalho com o explícito, com um conjunto de corpúsculos extensos (extensão no sentido de Descartes, não de Bergson),⁸ mas

⁸ A segunda noção pode ser tomada como resultante de um desenvolvimento crítico da «imagem-coisa» de Berkeley (em Berkeley permanece «representação»), redistribuindo a imagem na extensão do todo, suprimindo a cisão objeto/representação e igualando materialidade e imagem. Mas, a título ilustrativo de outra interpretação, que mantém o dualismo em Bergson, cf. essa interessante análise realizada em BRUN, Jean. *La Main et l'Esprit*, Paris: PUF, 1963. Ed. Br. *A mão e o espírito*. Lisboa: Edições 70, 1991. O autor nota que Bergson refere-se repetidamente à metáfora do olho e da mão para contrastar inteligência de intuição: «O mecanismo cinematográfico da inteligência [...], que analisa e decompõe ao recortar a duração de acordo com os

por acreditar *a priori* num campo espacial de objetos independentes do papel constitutivo da consciência, isto é, aceitar plena e instantaneamente (crença sem corpo de justificativas) uma objetividade qualquer inicial, é que a presença selvagem parece bom início à interrogativa intra-ontológica de Merleau-Ponty. Quando, no terceiro capítulo de *O visível e o invisível*, o que abre campo para a consideração da região eidética e da *wesensschau* é justamente a questão da dúvida ao solo originário, nota-se de que modo o que fora instrumento para passear nos fatos o julgamento do *cogito* sem, no entanto, sair de dentro dele mesmo, este *cogito* com que se edificou todo o pensamento de linhagem cartesiana; nota-se como a sua dúvida germinal já projeta ao próprio caminho um rastro denunciativo de certeza nos fatos, um passado antecipado que tanto anula um itinerário de avanço legítimo quanto revela qualquer coisa similar a confirmações de fé naquilo que se nega. Arrastar esse algo de certeza por detrás da ruptura resulta de um problema contido na pergunta: perguntar *se* algo existe ou não existe para o conhecimento, *se* é ou não é, para o conhecimento, um mundo atestável em sua verdade, muito antes que romper o fio com o qual lhe estendia a visão e recolhia-o pronto, já arrasta na própria linguagem todo o mundo de que pensa ter-se divorciado. Nada de equívoco há para apontar a não ser a flexão da pergunta,

conceitos, é como a mão que procura ir, de noite, desde o contacto dos pormenores até a reconstituição de um conjunto. Inversamente, o instinto e a intuição transportam-se imediatamente para o seio de um ser [...] para coincidir com ele uno intuito; assemelham-se, portanto, à visão que ultrapassa as distâncias de um único golpe». É curioso como esse pequeno livro compartilha muitos tópicos com M.-Ponty, embora não o refira em nenhum momento.

pois, de um lado, a questão ontológica só poderia, naturalmente, partir do Ser enquanto ele nos é apresentado; entretanto, de outro lado, a aproximação não deve ser no sentido de descobrir se o ser é ou se o ser não é (*an sit*), ela deve questionar ao Ser como ele é (*quid sit*), de que ele se trata enquanto sendo⁹. Percebe-se que a dúvida nos desprende da linearidade do materialismo ingênuo para em seguida tomar a direção de reencontro a ele, para justificá-lo, inclusive, a partir de novas evidências. Como quem virasse às costas ao mundo para revê-lo num grande espelho, a reflexão de cunho cartesiano sustenta instalar-se na transparência completa, apenas porquanto não vai desacompanhada de um segredo apelo à pré-constituição do mundo de que fala; redireciona a atenção à ordem do expresso como se a Visão rompesse com a esfera do Visível, mas aquilo sobre o que aplica a avaliação é a réplica do que abandonara, contido em sua própria expressão.

Não é a fragilidade mesma no que chamamos real, já que, por prolongamento de uma ou de outra borda de alguma das possibilidades que se nos apresentam, erguemos um novo verdadeiro que substitui o antigo, novos desvios ao redor de sua Visibilidade, permanecendo inalterada apenas a miopia, a deformação que dá um acento a cada distância? O intelectualismo moderno, que transportava a pré-objetificação do mundo objetivo à consciência por um movimento «centrífugo», na palavra de Merleau-Ponty; como que distribuindo novos conteúdos (aqui como mera semântica contingente) a planos de controle, transforma a

⁹ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.107.

totalidade em noema, isto é, correlação; exclui do solo original qualquer marca anterior às quais ela mesma desfere, ignorando o fundo que às superfícies subjazia e mesmo dali já se fazia irromper. A noção de sujeito que permeia a modernidade é a surgida na instauração do rasgo entre observado e observador, mas é também a que fixa a atenção no liame que os conecta, com a particularidade de tal liame ser sempre como que um arco lançado do observador na direção do observado e que, como diz M.-Ponty, revela-se «consentimento de si a si», bastando-se ao exame. É o recorte de um sujeito cognoscente, ou de condições de inteligibilidade, sobre um fundo de objetividade enfraquecida ou deslocada. Tal primado da consciência (ela mesma afastada do «sujeito», se o pensamos de maneira completa e como apenas reforçará o seu «assassínio» no pós-estruturalismo) ao preço do distanciamento em relação ao exterior, é descrito no início de *O visível e o invisível* nas palavras: «a marcha reflexionante, como apelo ao ‘interior’, recua aquém do mundo, conduz a fé no mundo para as fileiras das coisas ditas ou dos ‘statements’, o que – além de demonstrar para nós a debilidade da diferença de natureza entre um paradigma idealista de subjetividade e um paradigma de sujeito-sujeitado às próprias relações de linguagem – pede-nos a atenção ao significado referido com «statement». Qual o lugar do não-dito e dos enunciados, do desajuste ou plena coincidência ontológica entre consciência e campo? Que privilégio ou que atraso possui a consciência diante dele, e ela está ou poderá estar *diante* dele? O triunfo do paradigma da linguagem na filosofia francesa do pós-guerra, em contraposição ao paradigma da consciência que o precedia,

consigna apenas uma entre as possíveis maneiras, em esgotamento talvez, de hipostaziar o sujeito: este, sim, o único paradigma de toda a modernidade, início e meta de testagens científico-filosóficas até o momento atual. Quando dos últimos passos a desembocar na ontologia de dimensionalidade de *O visível e o invisível*, M.-Ponty redispõe não somente a consideração do idealismo e do realismo, mas também a tomada que fazia do existencialismo, do humanismo, da(s) psicologia(s) vigente(s), do estruturalismo, da fenomenologia. Sem excetuar uma, são «desabitacões» evidentemente postas em comunicação, cada qual dependente, à sua maneira, de todas as demais.

§3. Ao atribuímos à redução fenomenológica a tarefa de uma pesquisa em direção à gênese pura do ego que, à prova de completar-se, deveria necessariamente lograr alcançá-lo lá por detrás de tudo, e, se determinamos que quaisquer desvios de resultado metamorfoseariam essa investigação a outra que não ela própria; se a tomamos em mãos precisamente a essa maneira, encontramos-nos ou não diante do dever de reputá-la quase ou inteiramente insatisfatória e mesmo dispensá-la, vez por todas, de seu papel de filosofia das essências? Àqueles para quem o ego transcendental constituiu a consequência última e isolada da investigação fenomenológica até onde a levou Husserl,¹⁰ não pareceria tão relevante propor a questão quanto o seria que se dessem as reações daqueles que nela optaram por não enxergar a efetividade completa de um projeto, antes

¹⁰ Roman Ingarden exemplifica tal posicionamento, ainda que de sua interpretação siga-se uma crítica.

uma inadequação em seu término lógico. O caso de Merleau-Ponty enquanto fenomenólogo é a expressão vasta de tal questionamento, de modo que talvez seja sempre auxiliar à aproximação da virada ontológica percorrê-lo novamente. Que entre o êxito total de um recuo ao fundo antepredicativo das coisas e a atitude redutiva própria de uma subjetividade invariavelmente incrustada no vivido e entornada de mundo pode haver uma função desmedida, parece-nos com suficiência evidente se somos nós quem a experimentamos, e, decerto, a observação de que o caminho mais percorrido, talvez o mais possível, a partir da fenomenologia, tenha sido o existencialismo: tais considerações poderiam significar para nós o conforto de uma posição segura quanto à interpretação mais coerente dos escritos, bem admitidamente variantes, da obra total de Husserl. Cabe notar que não parece mesmo o caso de assumir uma postura definitiva diante da intenção de Husserl. O dilema da virada idealista, seu desenvolvimento até certa teoria genética de constituição que privilegiaria a dimensão noética da intencionalidade a ponto de atribuir-lhe o caráter fundador na relação com todo o resto, entre outras, essas são objeções que nos interditam da certeza porquanto encaminham e encaminham ainda, embora pensemos que menos a cada vez,¹¹ número considerável dos sérios leitores de Husserl à interpretação que adjetiva o seu projeto como sendo, antes do mais, o tipo de ambição racionalista, inequívoca em sua semelhança com a dúvida

¹¹ Cf. PETTITOT, J., VARELA, F., PACHOUD, B., ROY, J-M. Eds. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.

cartesiana, ao termo da qual se faria revisitar o criticismo kantiano da razão transcendental. Se se vê com clareza a relação de dependência em que se dá o sistema de pensamento reflexivo idealista, que neste, em termos de forças, o estímulo sensível se apaga diante do que estimula, que tudo se passa em circunscrição e que a consciência jamais contata as condições objetivas nas quais se encontra inserida de fato, mas toca apenas uma variação inumerável de objetos que ela mesma fabrica, não demora notarmos, nem que por simples força de contraste, que a fenomenologia priva-se, em alguma medida, do extremo idealista da reflexão. Se em *O visível e o invisível*, a questão não é tanto a justificação da leitura possível de um Husserl menos idealista, tal como fora noutros momentos;¹² permanecendo esta uma de suas motivações ontológicas, M.-Ponty tratará mais de apontar o que, da reflexão, é suprimido em benefício de novas estruturas de pensamento, e o que delas se resguarda e reabilita.

Da maneira que Husserl a propôs, tão ao revés da dúvida cartesiana quanto provinda da mesma confiança de Descartes à habilidade discriminatória do pensamento, a fenomenologia dá a primeira nota na admissão da certeza do mundo. Quando submete ao conhecido a suspensão redutiva, o faz após já ter reconhecido a verdade do solo primário e dos fatos que o povoam. Assim, podemos apontar alguns notáveis pontos de desacordo de Merleau-Ponty com relação à Husserl, mas jamais se referirão ao tom de início. Na verdade, o distanciamento da

¹² Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Le philosophe et son ombre*. In: Signes, Paris: Gallimard, 1960, p. 201-228.

fenomenologia primeira deve-se, pelo menos é como enxergamos o processo, à implosão de três principais revisões: dos fatos (como antecipado e reafirmado numa revisão de enunciados/teses, eles se revelam *operação*); das essências enquanto *in-variantes* e *resultado* de uma operação (reagem contra a verdade imóvel a sua condição estilística, *sosein*, e passam a habitar o conceito de *sentido/conteúdo*, correndo por sob o amálgama das operações); e da intencionalidade (substituída a pontualidade dos *atos* pela generalidade de um *circuito* produtivo, ela se torna «intencionalidade sem atos», *carne*, e não consciência em face de um noema)¹³ - como talvez se perceba, todas revisões às cercanias da linguagem, mas não *em uma* linguagem (fechada em si mesma).

§4. Lembra-se sempre do dito de Merleau-Ponty sobre «o que se aprendera» com Saussure, isto é, que a diferença vale mais que o signo¹⁴, mas raramente se recorda as notas de trabalho¹⁵ em que declara a interferência de *Wesen* no sistema parcialmente desenvolvido, e do relevo que o seu aprofundamento levantaria. «A descoberta do *Wesen* (verbal): primeira expressão do ser *que não é nem ser-objeto nem ser-sujeito* (...)» é expressa em colaboração ao «que

¹³ Cf. MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.222.

¹⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, M. *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. In: *O olho e o espírito*. Trad. P. Neves e M. G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify. 2004. p.67.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.170.

Bergson chamava bastante mal de ‘imagens’,¹⁶ esclarecendo notavelmente a natureza do conceito de «carne» e de conjuntos de associações sobredeterminadas por demais conjuntos de associações, «raios de mundos». Tal noção é digna de atenção não somente em nome de um futuro rascunhado. A nós, fica a impressão de que o malogro dos termos pontuais em proveito do desvio entre os termos (que, aliás, não foi o único aprendizado da linguística estruturalista, pois também terá sua importância os giros de eixo da *parole* em oposição à linguagem «embalsamada»: dar-lhe-emos adiante o espaço), foi como a construção do interruptor de um circuito ainda à busca de um tecido condutor, que finalmente se adicionaria com o emprego de tal intuição sobre o verbo, sobre o verbal. O *Wesen* faz correr a eletricidade no circuito não apenas pelo o que não é (nem sujeito nem objeto: não indivíduo) mas também porque é ação e, como tal, *comporta o movimento de um tempo característico*, comporta a própria natureza como um movimento no qual heterogeneidades delimitam-se, localizam-se, a partir de diferenciações dependentes de termos plurais, ou então, de coligações relacionais. Dar equivalência aos termos «wesen» e «verbal» é mais ou menos como nivelar os conceitos de «carne», de «sujeito» e de «objeto» num somente: «carne» é menos metáfora que «verbal» o é. O campo ontológico que toma M.-Ponty nos últimos pensamentos erige-se mediante possibilidades relacionais, mediante um movimento «verbal» de relações naturais. Aqui se imprime um segundo sentido à escansão

¹⁶ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.170, (grifo nosso).

conceitual de «consciência»: «O-que-é-Eu (Je), verdadeiramente, não é ninguém, é o anônimo; é preciso que ele seja assim, anterior a toda objetivação, denominação, para ser o Operador, ou aquele a quem tudo isso acontece»¹⁷ Isso que acontece à consciência é igualmente o processo que lhe dá a ocasião de acontecer; significa, a um só dado, conjectura articulante entre os tempos e espessura dos tempos latentes no tempo do instante, ou seja, como dirá M.-Ponty noutra nota, dois anos à frente, «passado e presente são *Ineinander* (um no outro), cada um envolvido-envolvente – e isso mesmo é a carne».¹⁸ Mas

O passo decisivo é reconhecer que uma consciência é, na verdade, intencionalidade sem atos, ‘*fugierende*’, que os próprios ‘objetos’ da consciência não são o positivo diante de nós, mas núcleos de significação em torno dos quais gira a vida transcendental, vazios especificados. O ‘quiasma’, a imbricação’ intencional são *irredutíveis*, o que leva a abandonar a noção de sujeito, ou a definir o sujeito como campo [...].¹⁹

Bem, líamos que o *wesen* sutura as pontualidades, que inclui as latências de outros tempos num campo, articula, portanto, o campo. Não chegamos a assinalar, no

¹⁷ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.223.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.240.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p217, (grifo nosso).

entanto, que a sutura é simultaneamente *rasgar* uma fenda em cada ponto (temporal) disposto no espaço que o envolve. Noutras palavras, se a cada pontualidade ou eixo - pensemos no exemplo de um possível sujeito que poderá tanto ser uma consciência quanto uma célula doente, um sistema... (poderá ser qualquer *objeto*) - ocorre um tipo de «deiscência» que o divide em dois e, antes que se conte, em múltiplo, ao passo que, todo eixo encravado de tempos do passado e do futuro, multiplicado, enfim, por entranhas que sobretudo não enxergará, o que temos é a intrusão da «intencionalidade sem atos» por dentro da φ da consciência, bem como da φ de partículas.²⁰ Isso significa que uma dormência radicalmente ativa as une por debaixo ainda da articulação verbal operante das situações de fato. Não sem insistência, M.-Ponty retoma a tarefa de desenvolver a ideia segundo a qual tal latência não é estéril, ocupação de um além-mundo desfalecido, tampouco de um mundo que nos determine. Os núcleos de Ser encontrados no território ontológico são raios de distâncias especificadas em conteúdo preenche de outros núcleos de ser; *praegnans futuri*,²¹ cada núcleo que se especifica não o faz como produto de uma causalidade determinada nem pelo poder de reflexão, isto é, fazendo valer-se pela linguagem. Um *sosein*, uma cifra

²⁰ A letra grega *Phi* minúscula denota a *imagem* e não o *símbolo* (este seria a maiúscula de *Phi*) do falo na teoria lacaniana. Merleau-Ponty parece empregá-lo em notas de trabalho quando deseja demonstrar o reducionismo que a perspectiva unilateral fixada vem emitir a algo de natureza plural e de íntima relação com os tempos do passado e do futuro.

²¹ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.195. Origem da expressão em Leibniz? Cf. CASSIRER, Ernst. *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg: Elwert, 1902.

ou um estilo especificado²², é operação dada no contexto de um *wesen*; sua formação depende que se aproxime do Ser através de encontros com núcleos significativos e, antes de tudo, de um discernimento de si consigo. O valor determinante na arquitetura de encontros grávidos que em Merleau-Ponty faz-se substituinte às «essências puras», em que conta mais um tipo de intensidade de aderência (que seguirá como auto-regulação ou produtividade autóctone) do que um espaço-tempo mensurável ou dizível de um golpe apenas, é, com efeito, o «estilo». Não há nome para os elementos que estão imbricados em tal ou tal raio de ser, antes há a concatenação de um «modo de ser»: eles são «cifras da transcendência» que correspondem, «corpos que respondem à carne»; que, a partir da deiscência de si, de sequências de descentramentos, permitem rever a atividade do campo ontológico. Dito de outro modo, uma espécie de continuidade de auto-fendimentos, de dentro mesmo do campo ontológico, dá sítio a uma reformulação epistemológica; iguala-se ao que seria uma formulação epistemológica. O que está em cheque juntamente à consciência é o *analysandum* individual, a objetividade geral, ou ainda, o que está para ser conhecido no limiar de uma identidade.

²² Proust dizia em entrevista a *Le Temps*, 1913: «O estilo não é de maneira alguma um enfeite como crêem certas pessoas, não é sequer uma questão de técnica; é – como a cor nos pintores – uma qualidade da visão, a revelação do universo particular que cada um de nós vê, e que os outros não vêem». Não sabemos se Merleau-Ponty teve acesso a tal entrevista, mas Proust é frequentemente mencionado em seus textos e sua influência durante os últimos anos é certamente atestável.

§5. Que natureza confere Husserl ao Invariante roubado à variação, assinala o conhecido ditame: suspenso o mundo teorizado, educada a atenção consciente, e escolhido de que queremos a essência, seja da espécie humana, do sentido da guerra, de um sintoma psiquiátrico, dos triângulos, de uma autobiografia ou da história de uma nacionalidade, fazemos variar livremente, sobre a reta de limite indeterminado que esticamos no imaginário «puro», o repertório de seus números, de seus modos de apresentação, até que a essência de cada fato investigado, como uma rubrica, venha ancorar o movimento. Vê-se que o aleatório das associações entre as características secundárias ou gradações diferenciais particulares de cada fato não parece participar igualmente na imobilidade da essência - de que depende ela, parece sempre manter-se em aberto: platonismo, probabilidade...? Por que seu teor *ens causa sui* não vence uma incerteza de princípio? Não há censura de Merleau-Ponty quanto à existência de elementos, traços diferenciais agrupáveis sob um título, de essências como figuras sobre um fundo particular de polimorfismo; as questões que levanta à variação vão na direção de esclarecer precisamente o motivo que a estaciona, pois tal esclarecimento é igualmente o que torna explícita a sub-verdade da separação entre Invariantes e fatos. O equívoco do eidetismo está onde se prende a confusão estabelecida entre campo imanente de pertencimento - conforme Merleau-Ponty, este campo, o total deste campo (é para nós) enquanto «horizonte» - e uma apreensão que dele se faria apenas quando sob a falsa

égide da visão totalizante, o ideal de *kosmotheoros*.²³ De um lado, os objetos que tínhamos a variar eram opacos ou sem dimensionalidade, mas reconhecemos a sua operação verbal autóctone, a intencionalidade sem atos que emerge de suas figuras. De outro lado, à nossa pergunta acerca de que depende o achado da etapa eidética do método de Husserl, fica exposto que a única variação conforme a qual se chegaria ao resultado de uma «essência pura» teria de ser realizada por um equivalente da *pensée de survol*, dessa vez de um *survol* simultâneo sobre o Todo. Tal contagem é impossível por razões de inclusão: em primeiro lugar, seria preciso um observador invencivelmente afastado, encontrado no *fora* do conjunto ao qual se reporta, quando o irremediável é a percepção ter-lhe aberto o mundo «*como um cirurgião abre um corpo*»²⁴ (um em funcionamento): como advém o reconhecimento da mesma «carne», advém também certa descentralização instantânea, e essa abertura é a fixada hesitação do familiar e do estranho, simultaneamente. Além do que, ainda em virtude do mesmo intuito, o de tocar as invariâncias do ser, o observador deveria ser ele mesmo sem conteúdo, sem dobramento, sem nenhuma esquivas, isto é, sem inconsciente, «para termos certeza de que nada teria sido introduzido subrepticamente».²⁵ Mas tão constatáveis são estes vãos da *ciência* fenomenológica quanto se deve ir mais

²³ Expressão de HUYGENS, Christian. *Cosmotheoros: Or, Conjectures Concerning the Inhabitants of the Planets*. Trad. Do Latim em 1689. Ed. BiblioBazaar: 2011.

²⁴ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.203.

²⁵ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.111.

longe com M.-Ponty, pois o relevante de sua interpretação não está no apontamento de que «intuir essências puras» fica desbastado pela própria inclusão na carne, indicadora de um ponto cego ou de uma visão inalienável, ou como se queira; o centro de sua leitura está em que, *se* ela fosse possível, quer dizer, se fosse possível ao jogo da consciência ver o «puro», e ela o realizasse, não enxergaria o que sempre se acreditou estar lá, no «velado» ou mapeado «de cima» - enxergaria sim uma imbricação indecomponível, múltiplos de potenciais reversíveis e verdadeiras topologias em registro infinito.

Às variáveis da dimensionalidade indivisa, forro e horizonte da «invisibilidade» infinitamente prenhe, supõe-se que sejam em desníveis, mas não que constituam sobreposições, ou melhor, substituições. Como uma nota no campo de outro tom tem uma distância que articula juntas, entre tais, a união de si consigo mesma (segundo nota obscura: «a música atonal = o equivalente da filosofia do Ser da indivisão»),²⁶ também, sobretudo, a consciência que investiga o Ser, é uma reafirmação por afastamento que não é repetir um imutável, mas adentrar a grande mutabilidade universal, porquanto a impossibilidade entre idêntico e mutável *é propriedade de um tipo de reflexão* e não do campo ontológico, esta «carne durável» do mundo²⁷ em que a procura pelo céu das essências esconde o céu por debaixo de si, de sua exterioridade e de sua interioridade, uma quando no reflexo da outra e contra o reflexo de si

²⁶ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.202.

²⁷ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.121.

mesma. Se toda descrição do campo ontológico merleau-pontiano é de algum modo excessiva, é que a abertura, do campo e da descrição, é da ordem da pluralidade que não cessa, do espelho contra espelho ou das pinturas sem contorno que tanto o atraíam, talvez justamente por retraírem-se diante da tentação de limite e de forma.

§ 6. Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a crítica bergsoniana à homogeneidade do tempo surge como a instância inicial da busca de que todo o restante de sua filosofia será retomada e graduação. No que compete às inclinações mais basilares da obra, podemos certamente compatibilizar com o último período de Merleau-Ponty, em específico, a noção de heterogeneidade. É um dos traços característicos dos escritos ulteriores de M.-Ponty não dar partida a uma descrição ou análise do local da Visão, e sim de um terreno que possa abranger os seus termos, como também os demais e opositórios; contudo, a cada vez que avança em tal território, ao qual incumbe e se inclui o múltiplo «invisível», é como se contasse com a assistência discreta das críticas iniciais de Bergson, como se contivesse às costas, principalmente, o pressuposto da denúncia bergsoniana da espacialização e do cálculo dos estados de consciência. Se *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* fosse introduzido como prefácio a *O visível e o invisível*, não se estabeleceria de modo camaleônico, mas apresentaria coerentemente o que fora ultrapassado - como desenvolvido (não desconstruído) a partir da obra. Entre as linhas de centro que conduzem Bergson durante o período, costuradas mais com subtrações do que com acréscimos, encontram-se a crítica da mecânica pré-relativística, crítica

do criticismo, crítica do Associacionismo psicológico, e, talvez o nódulo que mais se modificará ao passar dos anos, crítica da própria percepção, tal qual a representamos nós mesmos, genericamente. Embora seja preciso confiar na hipótese deleuziana acerca da influência direta de Riemann sobre Bergson para afirmá-la não na ampla ausência de respaldo, o conteúdo riemanniano é de todo modo alusivo para uma apresentação do que dá o tom de *Ensaio...*:

Numa variedade discreta, o princípio das relações métricas já está contido no conceito dessa variedade, enquanto que, numa variedade contínua, esse princípio deve vir de fora. É preciso, então, ou que a realidade sobre a qual está fundamentado o espaço forme uma variedade discreta, ou que o fundamento das relações métricas seja procurado fora da variedade, nas forças de ligação que agem sobre ela.²⁸

Pontuemos junto à «variedade discreta» a ideia de um múltiplo espacial visível que se deixa ser seccionado e mensurado pelo uso do conjunto dos elementos que nele são delimitáveis e contáveis; e coloquemos à diagonal de «variedade contínua» o sinal de uma multiplicidade temporal invisível (em sua totalidade ou pureza) que proíbe ser seccionada, mensurada pelo uso dos elementos que eram delimitáveis e contáveis no conjunto mencionado supra e dificulta ser seccionada e mensurada pelos

²⁸ RIEMANN, Bernhard. *Sobre as hipóteses que servem de fundamento à geometria*. Trad. Normando C. Fernandes. São Paulo: IFUSP, 1985.

elementos que compõem o seu devido conjunto, já que estes se interpenetram e constituem espécies de fundos por entre fundos, e não exatamente elementos pontuais. Deixaremos de lado a questão sobre se estes fundos expandem e reduzem atuações de modo irreversível ou se são justamente a dimensão própria do inalterável; o que convém notar acerca do tempo é que ele é a heterogeneidade contínua no sentido forte, isto é, não se consegue apreendê-lo simultaneamente (em paralelos simultâneos), como pensara o kantianismo e a mecânica newtoniana, e tampouco se o apreende ao cabo de uma teoria «relativística» (elaboração de *Duração e Simultaneidade*). Em nada auxilia²⁹ a aproximação da realidade da «sucessão pura», enraizar em nossa faculdade de entendimento os mesmos princípios com os quais a experiência espacial fascina nossa faculdade de perceber, conquanto a «sucessão pura» bergsoniana não se inclina à sucessão dos fatos ou

²⁹ Cf. com diálogo em CHANGEUX, Jean-Pierre, CONNES, Alain. *Matéria e Pensamento*, Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp, 1995, p.181-84. Acerca da proximidade entre as teorias funcionalistas da psicologia e a teoria dos campos ou da matriz S da física (Heisenberg), Connes: a teoria da matriz S «propõe analisar as propriedades dessa matriz, sem que seja conhecido de maneira precisa o mecanismo que rege as interações em ação no momento das colisões [de partículas]. Compreender a matriz S não significa afirmar que compreendemos o que acontece, mas que dispomos de um modelo que fornece resultados adequados a realidade experimental». Em igual direção, Changeux afirma que apresentar algoritmos que representam funções cerebrais e dispensar o substrato neurobiológico do cérebro, isto é, medir do exterior a função sem adentrar no mecanismo físico (ele chama de fenomenologia), podem ser úteis para modelos neurais apresentados de maneira quantificada, «mas me oponho», ressalva, «a uma óptica exclusiva de acordo com a qual a descrição da função constituiria uma 'explicação' suficiente». Trata-se da mesma posição crítica ocupada outrora por Bergson.

partículas; mas trata-se, em contraste, do composto sutil da interpenetração contínua entre momentos já interiores uns aos outros, que agrupou no conceito de duração. Agora, importa sublinhar que, do criticismo e do mecanicismo modernos, não apenas a psicologia associacionista do século XIX³⁰ herdara a trama, como na verdade perpetua-se, em geral, (não por tal «herança», mas pela herança biológica da tendência ou inclinação típica à racionalidade) na intuição da própria interioridade, i.e humores ou memória, o mesmo erro de justapor «nossos estados de consciência de maneira a percepcioná-los simultaneamente, não já um no outro, mas um ao lado do outro»³¹. A anterioridade da Apresentação está para o instinto como um indecível, um «misto»; e, no entanto, antes que possamos constatá-lo, perpetuamos a cisão entre o (in)apreensível e o apreendido e traduzimos o intensivo em extensão:

Ainsi se forme, par un véritable phénomène d'endosmose, l'idée mixte d'un temps mesurable, qui est espace en tant qu'homogénéité et durée en tant que succession, c'est-à-dire, au fond, l'idée contradictoire de la succession dans la simultanéité. [...] Il faudra donc l'opérer

³⁰ Aplicando ao estudo dos estados de consciência o modelo de espacialização do tempo faria-se associação entre quantidades do conteúdo do espaço, no máximo, mas não da duração propriamente dita, desconsiderando, portanto, a intensidade qualitativa de cada memória em posição com todas as demais, com um claustro específico, com uma ou outra em particular, e suas devidas distenções.

³¹ *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 39 ed., 1889. P.73, (grifo nosso).

*encore, mais au profit de la durée, quand on étudiera les phénomènes internes; non pas les phénomènes internes à l'état achevé, sans doute, ni après que l'intelligence discursive, pour s'en rendre compte, les a séparés et déroulés dans un milieu homogène, mais les phénomènes internes en voie de formation, et en tant que constituant, par leur pénétration mutuelle, le développement continu d'une personne libre. La durée, ainsi rendue à sa pureté originelle, apparaîtra comme une multiplicité toute qualitative, une hétérogénéité absolue d'éléments qui viennent se fondre les uns dans les autres.*³²

A este passo, recordando com qual sentido referíamos certo fracasso positivo de Husserl, isto é, a queda imprevista da consciência constituinte à intencionalidade sem atos, e, também, a violação do «puro» antes discernível, isolável, inteiro, e agora aberto pelo território do inexato e do Verbal; tendo já nos deparado com essas anotações de Merleau-Ponty, podemos talhar aí também a marca de Bergson. Notemos que ao menos o prelúdio da direção que tomará o bergsonismo, encontra-se em plano análogo ao da correção lançada por M.-Ponty à fenomenologia husserliana. No tocante à ideia que fazem de multiplicidade, este último é o pleno reverso dos dois primeiros, de modo que, se organizamos com diretrizes análogas a operação da invisibilidade carnal e o misto onde está a duração bergsoniana (como multiplicidades virtuais heterogêneas), a procura de Husserl pelo estático das essências atravessa ambas como a montar uma

³² *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 39 ed., 1889, p.101.

encruzilhada. No entanto, também esse quadro deverá ser transposto por um outro, que queremos expor demorando apenas o necessário nas teses para que se mantenha sobreposto o movimento que legiferam sobre si próprios e sobre o(s) todo(s), ou, não encadeando os locais onde cada um *reclama* o seu traço, e sim onde o *atestam*. Horizontalmente, não; mas sim, entrando pelos locais onde mais se aglutinam, e então se reafirmam; e por onde mais se repelem, também se reafirmando, em erro ou coerência.

§7. O registro dos cursos de Merleau-Ponty no *Collège de France* (56-60) publicados sob o título *A Natureza*, embora sumários, incluem ponderações marcadas pela tônica ontológica da década, e autorizam alguns comentários importantes acerca do contato com a obra de Bergson. Bem entendido que o *leitmotiv* comum a ambos inclui o recurso ao primordial, a tal imediato anterior às pinças e reajustes métricos do racionalismo e do empirismo, faz-se verdadeiramente necessário que se desagregue, na ideia da Presença assim híbrida, dois fatores: um; qual natureza de mistura seja a que a compõe para cada um dos autores, pois irrompe uma divergência grande assim que se desce à análise; e dois, será importante separar as investigações em termos de seus métodos, que, a despeito de compartilharem o começo, evoluem bastante díspares. Dizíamos que *Ensaio* sustentava uma prejudicial inclinação de nossa faculdade de entendimento, mais veloz do que qualquer outra na tradução do que percebemos. Dizíamos, com Bergson, que seccionamos em paralelos mensuráveis os estados de consciência, representamo-los no espaço enquanto a sua realidade se dá no tempo puro da

Duração; sublinhávamos, na passagem da percepção ao conhecimento, um empobrecimento, e mostrávamos, portanto, que tanto a psicologia quanto a epistemologia corrigiriam o instinto com a amputação de seus poderes (cegos). A Intuição bergsoniana, então, designa uma conexão refeita com o Instinto, ao menos um método de fazer chegar ao intelecto o mesmo «misto» que o instinto possui e ignora, reencontrar a sua potência e conseguir *pensar* a multiplicidade pura, que não faz par nenhum com o múltiplo fático e é bem o seu contrário qualitativo composto no conceito de duração.

«De um lado, há o espetáculo em si, do outro, o espetáculo para mim. Passa-se de um ao outro por diminuição, por obscurecimento, contrariamente à tradição filosófica, que quer que o conhecimento seja luz»³³: assim Merleau-Ponty comentava a passagem entre o *dehors* e *dedans*³⁴ do aporte de Bergson. Observe-se como nessa «passagem» participa já o pensamento como uma linguagem. Como se vê no último parágrafo de *Ensaio*, mais preocupado com a questão da liberdade (com o debate com Kant), ele demonstra incluir naturalmente a fala na tarefa empobrecedora do intelecto: «*si ces états passés ne peuvent s'exprimer adéquatement par des paroles [...], c'est parce qu'ils représentent, dans leur unité dynamique et dans leur multiplicité, toute qualitative, des phases de notre durée réelle et concrète, de la durée*

³³ MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000. P.90.

³⁴ Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 39 ed., 1889. P.101. «*Dans la conscience, nous trouvons des états qui se succèdent sans se distinguer; et, dans l'espace, des simultanités qui, sans se succéder, se distinguent, en ce sens que l'une n'est plus quand l'autre paraît. En dehors de nous, extériorité réciproque sans succession au dedans, succession sans extériorité réciproque*».

hétérogène, de la durée vivante»³⁵ ... Sempre que Bergson qualifica a multiplicidade virtual em oposição à consciência que a enfrenta, pressupõe a má-articulação da representação e da fala diante da heterogeneidade pura. Assim é que a investigação bergsoniana pode ser descrita como tentativa de um avanço que é um «retorno», pois a operação já feita *fere* o contato puro e «mais antigo» que lograva alcançar quando em acordo instantâneo com o Ser (ideal de instinto imediato); contudo, de Merleau-Ponty, torna-se progressivamente menos cabível afirmar um retorno lógico, pois avança justamente dispensando a obrigatoriedade das reduções. É preciso dizer que o estado final de Merleau-Ponty foi já não considerar preciso «voltar» às próprias coisas, tendo-as encontrado num futuro antecipado do atual; e sequer é preciso que se esforce em dizê-lo limpidamente, ao passo que os apontamentos mais agudos estão ou no descuido do erro ou no aprofundamento de uma «cifra», «raio» ou «estilo»: usos verticais da operação do Verbal na Natureza (Wesen). Na verdade, podemos dizer com segurança que aquilo que funda o universo de imagens em Bergson é o mesmo que, para Merleau-Ponty, dispensa a necessidade de fundá-lo. É em referência a Bergson a constatação de *O visível e o invisível*:

se sonhamos reencontrar o mundo natural ou o tempo por coincidência, sermos identicamente o ponto O, que vemos ali, ou a lembrança pura que, do fundo de nós mesmos, rege nossas memórias, a

³⁵ *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 39 ed., 1889, p.105.

linguagem é uma potência de erro, já que corta o tecido contínuo que nos liga vitalmente às coisas e ao passado que se nos prolonga, instalando-se entre ele e nós como que um anteparo.³⁶

Se o lugar da «immediatez» do conhecimento resiste à apreensão da língua, o corolário de lugar inalcançável, lembrança kantiana, persegue a investigação de Bergson comportando-se como uma sombra de que tenta se desvencilhar, e da qual se desvencilha, de fato. Resta examinar a qual custo.

§8. O conjunto das imagens, tal como Bergson o dispõe na materialidade, surgirá em *Matéria e Memória* como uma ferramenta descoberta e como uma obviedade. Como ocorre com filmes que deixam entremear sua narrativa mais ou menos linear com um ou outro jorro brusco de figuras aparentemente dispensáveis, induzindo-nos pensar sua composição total como essa reta sob a qual desfilam meras intromissões, enquanto poderá ser que elas façam o seu volume e que tudo dependa delas; parece-nos que o caso desse livro fica em situação bastante comparável. No rastro de Berkeley, mas muito mais no de um senso comum ou de um olhar despido diante do mundo que revelasse facilmente uma continuidade entre a coisa e o fenômeno, quando Bergson emprega a noção de conjunto de imagens para reorganizar a representação na Presença (e não o inverso) é para já tratar de preocupações outras e seguir sua

³⁶ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.122.

filosofia sem errá-la no empobrecimento do «espectador». Há essa qualidade instrumental em sua acepção de «imagens». Com efeito, o não-dito estende-se dos materiais objetivos à fala do pensamento, quer dizer, é possível o exame de algo que se espalha entre espetáculo e espectador sem a transformação deferida por um espectador e sem a necessidade de um espectador. Ele define:

O sistema de imagens no qual o bisturi não operou mais que uma mudança insignificante [refere-se à espécie de ‘redução’ que acabava de realizar para essa dedução, separando das demais imagens, com uns ‘golpes de bisturi’, a imagem do corpo e depois dos nervos aferentes] é aquilo que chamamos geralmente de mundo material; e, por outro lado, o que acaba de desaparecer é ‘minha representação’ da matéria. Donde, provisoriamente, estas duas definições: *Chamo de matéria o conjunto das imagens, e de percepção da matéria essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo.*³⁷

O corpo, mais precisamente o cérebro, permuta com a objetividade *em torno* toda a série de imagens que se

³⁷ Cf. BERGSON, Henri. Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Trad. Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.27: um correlato da justificativa: “O estímulo periférico, em vez de propagar-se diretamente para a célula motora da medula e de imprimir ao músculo uma contração necessária, remonta em primeiro lugar ao encéfalo, tornando depois a descer para as mesmas células motoras da medula que intervêm no movimento do reflexo. O que ele ganhou portanto nessa volta, e o que foi buscar nas células ditas sensitivas do córtex cerebral? Não compreendo, não compreenderei jamais que ele obtenha aí o miraculoso poder de transformar-se em representação das coisas. [Tal crítica] equivale a dizer que o sistema nervoso nada tem de um aparelho que serviria para fabricar ou mesmo preparar representações”.

quiser, permitindo daí Bergson erguer melhor sua noção de ação e liberdade em confronto com Kant. Mas não é isso o que nos interessa aqui, e sim que a Presença finalmente conjectura duração e extensão num terreno aberto à ontologia - o que significa não fundar algum domínio real, antes fornecer ferramentas, algo como *constantes de dimensionalidade* que permitem transitar sem poder de construção e apenas com poder de troca. É esse o sentido de campo transcendental em Bergson, um campo inaugurado nele mesmo e não numa consciência constituinte. Há em Bento Prado Jr., uma boa contribuição em lembrar, a partir da denúncia da interpretação de Sartre sobre Bergson, um erro que fica «na aceitação tácita de que a descrição do mundo das imagens é a descrição de estruturas ‘reais’, quando se trata da reunião das condições necessárias para *pensar a realidade*». ³⁸ Com efeito, as imagens surgem para suprir a necessidade da investigação filosófica que não aceita mais prender-se ao realismo. A questão que se segue é acerca de como essa investigação avança daí para frente, pois, em direção ao que era um operador ontológico, converge a consciência, sua ação e fala, como todas as coisas, definitivamente, como o Simples do Espírito atualizado, imanente e coletivo. A materialidade das imagens torna-se um fluxo de força irresistível que arrasta tudo consigo até a cosmologia inaugurada em *A evolução criadora*. Merleau-Ponty repara que, até certo ponto desse livro, o trabalho do pensamento beira receber de volta sua outra face, beira relembrar da consciência o que

³⁸ PRADO JR., Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*, São Paulo: EDUSP, 1988. p.138.

de já-dito que nela ficou sedimentado e do não-dito sempre em irrupção e repleto de índices demonstrativos, de hábitos, de problemas tensionados, de não coincidência, de não totalidade; enfim, segundo M.-Ponty, é de alguma maneira reintegrando a imbricação radical das diferenças qualitativas na sucessão indivisa da multiplicidade, reunificando-a conjuntivamente, que Bergson rompe repentinamente com a chance de levar a nível radical a territorialidade ontológica pré-individual das imagens enquanto constantes da heterogeneidade não totalizável. Descobrimos no *elã vital* a ideia de um modelo sintético, comutável a de um reservatório divinizado do não-dito sem latência, de um renovar-se num sistema de igualdades: de fato, embora constituído de movimento, não faz diferença que se movimente se constitui um vitalismo fusionado, idêntico a sua unidade em cada uma de suas partes, prejudicado nas diferenciações internas em benefício da coletividade da duração.³⁹

Bergson está muito perto de uma filosofia que não definiria a vida pelo repouso, a coincidência em si própria, mas por um trabalho de si sobre si, do qual ela não poderia queixar-se porque lhe permite realizar-se. A análise dos materiais concretos no capítulo II de *A evolução criadora* encaminha-o nessa

³⁹ Sobre o devir de um excedente a partir do limite do silêncio, ou «uma dupla relação com a linguagem» envolvendo o dito e o não-dito, cf. SARDI, S. *O silêncio e o sentido*. Filosofia Unisinos, Unisinos, v. 6, n.1, p. 55-69, 2005. «O limite, em sua dupla condição, é o próprio *exceder de si*, ou seja, aquilo que, refletido sobre si, prenuncia o outro de si, sendo dito, embora por um viés, no devir do exceder de si do dizer».

direção⁴⁰. Mas a elaboração metafísica a que ele os submete no capítulo III desvia-o desse caminho e o conduz para outra direção. No capítulo III, a vida torna-se criação pura, ato indiviso que não se afasta de si mesmo.⁴¹

O caso de *A evolução criadora* é particularmente expressivo, mas se vê o trajeto circular *intuição do misto < crítica do negativo < intuição do misto = negativo positivado* demais vezes em sub-trajetos de demais sub-trajetos percorridos por Bergson (notadamente, por exemplo, em *O pensamento e o movente*: a ponderação da Ausência). Sempre que Merleau-Ponty ilustra qualquer ideia com o símbolo do círculo, ficamos a impressão de ser mais ou menos na tentativa de lhe diferenciar das demais figuras geométricas atribuindo-lhe algo de indefinido, como aquilo em que não se sabe quantas retas poderá conter, porque as «retas» aí são mais direções do que retas, um ponto interessa menos que uma direção, mas, mais que tudo, como algo *aberto*, já que *sem extremidades* (ao menos sem extremidades que não toquem sua inversa). Aliada a outras, essa impressão incita dizer que a dialética merleau-pontiana iria somente até a terceira etapa da equação arbitrária que formulamos acima. É a posição que, julgamos, deve-se enxergar nas perguntas que ele lança sobre Bergson, como: «perceber é esposar o ritmo da coisa bruta ou contrai-la?», e adiante, «não se pode

⁴⁰ Cf. BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: UNESP, 2010: o tema da individualidade, p.28-29.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.101.

censurar essa contradição em Bergson, mas conferiu-lhe ele o lugar que ela merecia?», e «Bergson está prestes a tomar consciência da contradição como expoente de nossa subjetividade, mas não extrai disso todas as conseqüências». ⁴² Se essa contradição de que fala é, em princípio, a não coincidência tópica da heterogeneidade dos primeiros textos bergsonianos, efetivamente, fica difícil encontrar seus vestígios legítimos nos textos ulteriores. Na palavra do próprio Bergson, as indicações:

Procuremos ver, não já apenas com os olhos da inteligência, que só apreende o já feito e que olha de fora, mas com o espírito, isto é, com aquela faculdade de ver que é imanente à faculdade de agir e que, por assim dizer, jorra da torsão do querer sobre si mesmo. Tudo se porá em movimento e tudo se resolverá em movimento. Ali onde o entendimento, aplicando-se à imagem supostamente fixa da ação em marcha, nos mostrava partes infinitamente múltiplas e uma ordem infinitamente sábia, adivinharemos um processo simples, uma ação do mesmo gênero que se desfaz, algo como o caminho que o último rojão do fogo de artifício abre entre os destroços que caem dos rojões acabados. ⁴³

§9. Merleau-Ponty denunciava em Husserl uma espécie de «má gênese» revertida, porém, em justças teóricas - na verdade, em apontamentos possíveis. Bem, é o

⁴² MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.93-4.

⁴³ BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: UNESP, 2010. p.274.

contrário do que ocorre em sua leitura de Bergson, e aí se explica toda uma cautela em mencioná-lo, na qual demoramos a incompreensão. A mesma tendência de espírito os nutre, e M.-Ponty está evidentemente mais próximo de Bergson do que de outros autores; porém, se Merleau-Ponty enxerga «uma certa contradição» (veremos não ser qualquer uma, mas a particular *união da dialética com a ambiguidade* que se alcança substituindo o «nada» pelo «invisível») digna de ser mantida na consciência - já seguro da qual, observava os erros do contato de fusão em que desemboca a cosmologia evolutiva e as críticas do negativo -, segue a despeito dela abrindo inúmeras chances no próprio pensamento de se encontrar com o de Bergson em algum ponto que também tenha sido mantido pelo último. Isso não é apenas uma anotação pessoal, mas revela a força da convicção de M.-Ponty em rejeitar certos posicionamentos. O capital «hábito que Bergson tem de passar para uma [...] unidade positiva», por exemplo, é justamente o que impede a realização do extremo de sua filosofia, que não era de fato a positividade, «um retorno ao imediato, a coincidência, a fusão»⁴⁴ - era a heterogeneidade pura; para cuja apreensão também «seria preciso retornar à ideia da proximidade pela distância, da intuição como auscultação ou palpação em espessura»... Bergson simboliza sempre os cumes intuitivos seguidos de declínios. Se era a longa tarefa de contrair sem empobrecer o «misto» de mutabilidade e identidade, do campo ontológico ao pensamento, a um só tiro na intuição, meta não muito

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 121.

distante da «grande diferença» absorvida por Deleuze e que esposamos à Invisibilidade merleau-pontiana; no entanto, dentro dela mesma já se poderia ter questionado a preferência do não-dito à linguagem, como apenas outro nome da constante dificuldade de tradução carregada por Bergson. Poder-se-ia ter notado a partir daí os contornos que se faria para superar tal obstáculo e realizar o contato da inteligência com o Ser; de ter-se tentado verter a intuição imediata na intuição filosófica, poder-se-ia ter derramado qualquer propriedade fundamental da Diferença.

Merleau-Ponty põe a apresentação do Ser à distância como um testemunho válido de que aderências formam-se por certo afastamento dialético e de que os operadores de investigação de um campo ontológico não devem supor acesso ao múltiplo, mas determinado rompimento consigo próprios que os emparelhem com esse algo de «imediato» dado no horizonte, inapreensível se inteiro, compactuando epistemologicamente com ele.

[...] uma coincidência que [...] emerge do Ser ou que vai incorporar-se nele, que «está nele» mas não é ele, não sendo, pois, coincidência, fusão real, como a de dois termos positivos ou dois elementos de um amálgama, mas recobrimento, como o de um sulco e um relevo que permanecem distintos. [...] O *imediato* está no horizonte, e deve ser pensado desse modo, somente permanecendo a distância é que permanece igual a si próprio. [...] já que nossa carne atapeta e até mesmo envolve todas as coisas visíveis e tangíveis por que está envolvida, o mundo e eu somos um no outro, e do *pervipere* ao *pervipi* não há

anterioridade, mas simultaneidade ou mesmo atraso. [...] O apelo ao originário caminha em várias direções: o originário se cliva, e a filosofia deve acompanhar essa clivagem, essa não-coincidência, essa diferenciação.⁴⁵

Ao inventariar a série dos falsos problemas que a filosofia viria carregando cegamente, e.g., o da desordem, o do vazio, o dos possíveis, o da ausência⁴⁶, ramifica-os todos do denominador comum da noção tradicional de Nada. Por daí Deleuze reforçar que «tudo retorna à crítica que Bergson faz do negativo: chegar à concepção de uma diferença sem negação, que não contenha o negativo, é este o [seu] maior esforço»,⁴⁷ parecerá adequado ao primeiro exame. Também Merleau-Ponty esboçava uma recepção semelhante em dado momento, sublinhando o fato de haver em Bergson «um esforço para entrar em contato com o ser sem que ideias negativas lhe causassem estorvo». ⁴⁸ Ocorre, porém, que estamos silenciando, sobre os problemas indicados como elimináveis, as verdadeiras *substituições* deferidas por Bergson. Os «possíveis», por exemplo, revelam-se à intuição como apreensões realizadas retrospectivamente, o fundo falso de um presente no que já passou; a ideia de Ausência, por sua vez, depende de

⁴⁵ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.121.

⁴⁶ BERGSON, H. *O pensamento e o movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁴⁷ DELEUZE, G. *A concepção da diferença em Bergson*. In: DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004. P. 20.

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.85.

presenças alternadas, isto é, Bergson não a exclui da Presença, antes exclui a sua diferença da Presença. Uma descrição mais acurada de cada uma das «eliminações» bergsonianas levar-nos-ia a constatar que bem antes de qualquer eliminação do negativo, o que se faz é a *positivação* dele mesmo e de seus representantes. Em nome de uma totalidade subjetiva, a bem dizer, aglutina-se cada valor negativo ao seu oposto, até que tudo *seja* - que tudo *seja* e que se mantenha num sistema de coerência interna irrefutável. Com efeito, M.-Ponty complementará a leitura que fazia, e, avançando no texto, poderemos ler que «o verdadeiro sentido da filosofia bergsoniana não é tanto o de eliminar a ideia de nada quanto o de incorporá-la a Idea de ser».⁴⁹

§10. O intuito do capítulo de *O visível e o invisível* intitulado «Interrogação e Dialética» é de recuar no caminho pelo qual se postula a potência do negativo dentro da consciência (ou: como oposto ao ser). Em particular menção à filosofia de Sartre, Merleau-Ponty retomará a empresa da análise negativa seguindo suas etapas à passo e passo, sem sancionar de fora os equívocos possíveis nem garantir de antemão a realização do que se espera - i.e.: restituição do tecido do Ser bruto enquanto quadro prévio à personalidade e prévio à reflexão; mas sim escandindo na experiência aquilo a partir do qual se concederia a validade ao método e aquilo na explicitação do qual o mesmo poderia insurgir-se contra si próprio em repetição

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.109.

involuntária do curso crônico das tendências racionalistas. Não há dúvida de que são os axiomas modernos deflagrados às condições de inteligibilidade o que se pensa abandonar quando se credita à fenomenologia, e particularmente à intencionalidade, o valor de nova curadora da relação subjetivo-objetivo. Muito embora, por outro lado, tenha ela sido atrativa à Sartre justamente por permitir retraçar algo da tradição metafísica por sobre o psicologismo, e nisso já haja qualquer teor problematizável a se antever.

Mas esta máxima implícita de Merleau-Ponty, de nunca assumir um prognóstico para expô-lo concluído na crítica, sua apresentação à maneira de mergulho em uma sucessão de crenças exposta ao teste *in vivo*, encadeando tanto os indícios de crise quanto os de solução na mesma trama, isso força-nos a manter em nosso texto, como viemos fazendo desde o começo, uma considerável abertura à ponderação de outra filosofia que não a sua. Dificilmente M.-Ponty permite dizê-lo sozinho; seu pensamento se nos dá à reflexão apenas reabsorvido num plano plural de visitas que, paradoxalmente, parece organizar o descontínuo por meio da própria descontinuidade. Estará iludida a impressão de que, enquanto amostra ou fenômeno do que viria a ser aprofundado no «sistema de múltiplas entradas» e «conjunto de subconjuntos», tal descontínuo metodológico faz mais que indicar a natureza de uma realidade primeira, garantindo, ainda, a continuidade desta na fala, isto é, (a possibilidade de) sua consistência ontológico-epistemológica dentro de uma ontologia filosófica? Note-se que a descontinuidade nesse caso dobra-se sobre si mesma

sem, contudo, vir a ser «consentimento de si consigo»: o seu dobramento não é repetição, é um corte que não pode ser caracterizado precisamente como afastamento, antes como descoberta de que o tecido que se cortava era revestimento de uma organização carnal. O método, presente tanto neste tipo de relação com outros autores quanto na preferência por questionar os objetos enquanto participantes das artes ou das ciências ao invés de captá-los *diretamente* no mundo, parece tão familiar à modificação do olhar obtida com suspensões quanto à presença primitiva, e já não se adapta a coisa nem outra. Nada esgotamos em Bergson, em Descartes, em Husserl - torcemos em cada um algum eixo, invertendo alguma direção, extraindo algum valor contraditório... Paulatinamente, vemos a orientação de M.-Ponty optar uma trajetória que, bem entendido, não é o mesmo que ou sequer como algum gênero de «caminho do meio», mas, justamente ao contrário, certa diferenciação em campo que irradia de cada encontro os estágios anteriores ou futuros, consagrando a cada qual uma sorte de conflito com variáveis opostas. Não os dispensa atrás de si, tampouco neles permanece, mas, veremos sob qual desproteção, relança-os em disposições contingentes. Seguindo, por ora, o exemplo particular de Sartre e de sua intuição do Nada, vejamos introduzir-se a consideração da ambiguidade e do excesso que, índices da reversibilidade virtual, poderão talvez esclarecer ainda a questão do bergsonismo enquanto espécie de *hipostaziar da interioridade* ou *coincidir integral* da consciência intuitiva e intelectual.

§11. Assim como Bergson, Sartre confia ao universo das imagens a chave de seu local na filosofia e, desde os trabalhos iniciais, *A Transcendência do Ego*, *A*

Imaginação, O Imaginário, já justificava, graças à exploração de tal universo, a afirmação central que viria tomar corpo e repousar como «ontologia fenomenológica» mais adiante, em *O Ser e o Nada*.⁵⁰ E, no entanto, o que tematicamente é compartilhado com Bergson, em se tratando de conteúdo, é a grande fratura que os põe à parte, pois longe de ser a «materialidade» das imagens virtuais, ou, a abrangência global da imagem enquanto operador ontológico, o que daria de volta a união do subjetivo e do objetivo e o acesso ao terreno do pré-reflexivo; no pensamento de Sartre, será mais uma de-substancialização do imaginário e, como consequência direta de tal, uma de-substancialização do *ego* enquanto parte de um psiquismo, o que terá encontro com as «próprias coisas». A rigor, o interesse de M.-Ponty endereça-se ao negativo em razão de testar nele a efetividade em restituir o campo do irrefletido «sem comprometer nosso poder de reflexão»,⁵¹ mas é preciso desde já sublinhar que há aí solidariedade do «poder de reflexão» com a legitimidade pretendida e que neste «comprometer» reside o sentido de exagerar em positividade e não o sentido de enfraquecimento. À contrapelo do cartesianismo, seria bem-vindo debilitar a consciência, num sentido do qual esperamos já ter

⁵⁰ Cf. SARTRE, Jean-Paul *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1986. p.359: «C'est l'apparition de l'imaginaire devant la conscience qui permet de saisir la néantisation du monde comme as condition essentielle et comme as structure première. S'il était possible de concevoir un instant une conscience qui n'imaginerait pas, il faudrait la concevoir comme totalement engluée dans l'existant et sans possibilité de saisir autre chose que de l'existant».

⁵¹ MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.78.

conseguido dar a ideia, e contanto que o processo e o resultado restassem à “prova real” de correspondência com as circunstâncias basais da realidade quiasmática. Vejamos, no decalque de M.-Ponty, se a análise do Ser e do Nada faz com que surja - melhor dizer, se ela permite que ainda reste - a capacidade de reenvio aos mapas de «pré-posse do visível» heterogêneo.

O construto do para-si sartriano é a experiência de um edema generalizado - antecedido, e apenas possível devido a um esvaziamento substancial completo do que outrora fora o *cogito* fundador do estatuto ontológico de si próprio. Sartre dirá «penso, logo existo: mas quem pensa?, quem existe?». Se o esforço é genuíno no que tange à vontade fenomenológica, baseia-se também em certa medida de hipóstase. Trata-se, em poucas palavras, de uma ampliada estima do conceito de intencionalidade, pois é graças a partir da elevação de sua «evidência» revelada por Husserl, que a análise entre o Ser e o Nada sente-se impelida a inutilizar a «cifra» de uma personalidade interior no construto de um *ego*. O solipsismo do horizonte egóico perde-se imediatamente entre os acontecimentos de um mundo mais incisivo e, na verdade, este mesmo transmuta-se em espaço insular de toda atividade e coerção. Tendo-se entrado por tal estreito, deixado-se para trás a consciência constituinte, com a correção que lhe desfere empunhar o conceito de intencionalidade, dá-se impensável que um para-si seja algo mais ou algo menos do que nada: resolve-se a questão de sua natureza por aniquilamento, o Nada é «o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja,

precisamente a consciência ou para-si»,⁵² pois parece que seria

a única maneira de assegurar meu acesso às próprias coisas [...], purificar inteiramente a minha noção de subjetividade: não há nem mesmo ‘subjetividade’ ou ‘ego’, a consciência não tem ‘habitante’, é mister que eu a liberte inteiramente das apercepções segundas que fazem dela o inverso de um corpo, a propriedade de um ‘psiquismo’, e que a descubra como o ‘nada’, o ‘vazio’, capaz da plenitude do mundo, ou melhor, que dela necessita para carregar sua inanidade.⁵³

Mas não ignoremos as consequências. Aberta ao Ser, a consciência é Nada: aberta ao Ser, sendo Nada: a consciência é o Ser que não é. Com efeito, o negativismo assim equacionado transfere o sustentáculo de que dispunha, dentro de si mesma, a subjetividade, ao solo em que se definem as situações - isto é, o mundo do agir passa a ser sua região basilar, eis a segurança entregue ao plano da experiência vivida: a total transcendência do Para-si com relação a si mesmo e a completa imanência do Em-si com relação ao Todo, os dois pólos opostos em movimento de atração, e, sem reservas, derradeiro acoplamento.

⁵² Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdiggão. 20. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011, p.127.

⁵³ MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.59.

Se vale continuar o exame do processo hipotético com que se chega à derrelição de todo e qualquer habitante positivo de dentro do para-si, é justamente na vontade de esclarecer de que modo, na mão única de que via essa oposição se torna contato de mútua resistência, e depois subtração. Aparentemente, não há mais o alinhamento de uma exterioridade tão em absoluto positiva quanto absolutamente negativas são as partículas de interioridade nela sotopostas, discernidas; o que há ao fim da análise, se a seguimos em sua evolução, é a implacável obturação, preenchimento, diz a letra de Merleau-Ponty, da subjetividade que se considerava esvaziada. Como na física moderna se diz de uma medida de equilíbrio que é atração para si do contrário de seu estado, a atitude compensatória de *neguentropia*, ou *entropia negativa*,⁵⁴ também a «negação» de si é absorção de um entorno; é, em última instância, *devenir* este entorno. Agora se entende M.-Ponty dizer que Sartre opera por *nega-intuição* e constatar, nesse caso, a «troca de uma abstração por uma contra-abstração». Se assim o é, então o ato de afirmar, num primeiro plano, a nadificação absoluta da consciência, subtraindo-a da inerência que ungia sua atividade mais própria (*cogitare*) à prova de ser suficiente a si (*essere*) para depois fazê-la apelo imediato a um Ser exterior positivo, embora pareça justo efeito do

⁵⁴ SCHÖDINGER, Erwin. *O aspecto físico da célula viva / Mente e Matéria*. In: *O que é a vida?* Trad. Vera Kuwajima. São Paulo: Unesp, 1977, p.81-83. Sobre entropia e desordem: «como se atraísse um fluxo de entropia negativa para si mesmo, a fim de compensar o aumento de entropia que produz por viver» e «atingido um estado permanente, no qual não ocorre nenhum evento observável; o físico dá a esse estado o nome de equilíbrio termodinâmico estado de 'entropia máxima».

erguer-se de um dualismo extremado, passa a ser, em Sartre, o mesmo que o ato de solicitar uma plenitude e uma univocidade que quando se vai a procurar já se apresentavam e, à semelhança de uma elisão fonética, compactam o sistema.

Isomorfismo estranho, já que ter *nadificado* a consciência, isto é, ter instituído em seu ser o ser do Nada em completude, por princípio e antes de todo o resto, excluiria tanto preenchê-lo daquilo que lhe falta - a essa (anti)natureza de Ausência nada se supõe que deva faltar - e, mais ainda, excluiria *afirmá-lo*. Afinal de contas, o Nada não é, esquivar-se à positividade e ao enunciado sintético: «É ainda muito dizer do nada que não é, que é pura negação: é fixá-lo em sua negatividade, é tratar essa negatividade como uma espécie de essência, é trazer para ela a positividade das palavras, quando só pode valer como *o que não tem nome*». ⁵⁵ Se mostrávamos, no início do parágrafo, que um «ato de afirmar» é *afirmação* de outro «ato de...», não estávamos já perdendo em dialética, isto é, no que poderia se articular como uma concatenação dinâmica, à custa de enunciados engrenados que, como se não bastasse o problema de sua oposição absoluta, determinam ainda a auto-exclusão ou exclusão do que mais intimamente os define, um pelo uso do outro? O processo, dirá M.-Ponty como já admitia Sartre, «oscila entre essas duas imagens sem poder nem sacrificar uma delas nem uni-las, ele é a própria *ambivalência*, isto é, a contradição absoluta e a

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.90.

identidade do ser e do nada». ⁵⁶ Noutras palavras, não-ser e ser encontram-se englobados numa conexão sintética de ser-para-si um vazio; daí para trás, ou para frente, percebe-se que, à procura da ontogênese de seu ser-vazio nos acontecimentos, a retribuição disposta são os próprios acontecimentos como operação de se os ter positivado através da auto-negação. Não se desata da ambivalência (ela difere-se da «ambiguidade»). Ou se explica a situação por A ou se explica por B, e o conflito jamais se desfaz:

de uma dessas relações a outra não há progresso, transformação, ordem irreversível; o que nos conduz de uma a outra não é o movimento do que é pensado, são as deslocações de nossa atenção ou a escolha que fazemos deste ou daquele ponto de partida. ⁵⁷

§12. Mas a crítica à ambivalência da nega-intuição, a crítica ao para-si de Sartre, nasce não sem o auxílio da exposição de um problema constante à interrogação merleau-pontiana, de cuja tematização, finalmente a partir do texto inacabado, desembocará na ideia de cruzamento quiasmático - de imbricação (de fato) e reversibilidade (de direito). Trata-se do problema de outrem: de que jeito ele se precipita em meu âmbito de vivências, em meu horizonte, este outro para-si que é a consciência que vejo por fora (de mim) e de fora (dela mesma)? O que significa para minha

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.78.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.79.

articulação no mundo tal *ipse* exterior é o que, não mal conhecida, a fenomenologia da alteridade de Sartre partilha em dois tomos: em primeiro lugar, já que auto-sacrifício («paixão») diante do ser tanto quanto eu, o radicalmente outro não se separa de sua circunstancial facticidade e é, por sinal, a ocupação de uma soma de fatos circunscritos no mundo, acontecimentos de que escolhe participar, de modo que o vejo plenamente em seu mundo; em segundo lugar, há aquilo de obsedante em sua visão sobre mim, há que *a partir dela é que conheço o desconforto* da auto-percepção, não a partir de uma autonomia minha de me perceber, mas através do impacto medusário do outro olhar, tal sentimento insurge-se contra minha visão. Assim que, com M.-Ponty, vamos aos desdobramentos, ambas as características pivotais da alteridade na filosofia sartriana, essa filosofia da visão e do negativo, da existência como visão e como negativo, oferecem-nos suas dificuldades: o seguimento retilíneo à afirmação da presença como coexistência do eu e do não-eu na dimensão da fé perceptiva vai se revelando oblíquo ao destino, e, contudo, sua obliquidade revelada, tanto quanto eixo de involução do processo, é igualmente margem para uma pequena série de apontamentos que vinham procurando entrada.

Para que não sejam os meus, o outro deve possuir os seus atos. Aí está que por detrás da transitoriedade geral dos sujeitos-corpos no mundo, cada qual possa ser dito aos limites de sua apresentação. A cada incumbência para com sua ação no mundo subjazera uma posse bem estabelecida: não é este o sentido da responsabilidade ou, no mínimo, do nome próprio? O que diz Sartre é que minha aproximação do outro vai registrando seus fatos como seus atributos

constitutivos. A posse do outro sobre seu terreno positivo de ação permanece inalterada ao meu contato, pois a realidade que o contém é a realidade de uma sequência de facticidades existenciais precisas à sua existência *ek-stática*. Se é certo que não somos o mesmo, e nada o atesta, o outro deve ser ao menos prevalente no que se refere a uma certa zona de delimitação pessoal, o «titular desconhecido dessa zona não minha»,⁵⁸ seu proprietário único e *revelado*. Se, de repente, qualquer coisa de essencial desse território de ação for também para mim, aqui de minha perspectiva lateral, tão essencial quanto; se minha atividade tiver sido o ponto de início de uma trilha causal que, espelho de várias, deu chance a um acontecimento referencial desse absolutamente outro; se ele mesmo, do símbolo de seu ser para mim, cede o significado às ações que desenvolvo; se o outro é parte formativa de minha história ou se eu me encontro com ele em qualquer tangível inesperado, por qualquer acaso de implicação irreversível, tudo permanece um-por-um, e, tudo permanece igual? Meu campo de presença não será exclusividade minha se eu puder, enxergando-as, inserir nele as transversais que o cruzam. Com razão no desacordo com Sartre, M.-Ponty dirá de outrem que eu «o circunscrevo», que, «ainda que pontilhadamente, está recortado no meu universo, há interseção entre os universos meu e dele».⁵⁹ O outro e eu, nossos *nós* de encontro e de distância, se instalados em algum tipo de rede dinâmica que é imbricação e refração,

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.85.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.83.

conjunto de índices de lesões, de possíveis modulações adaptativas, de referências cruzadas, de participações inevitáveis em passagens «ambíguas» de Ser, toda essa gama de imagens que perde no esforço de se fazer ver o que ganha na passividade de se deixar ver; se a rede for essa para nós, não passará imperceptível a concretização, no outro como em mim, de um certo múltiplo *em profundidade*, em topologia hierarquizada, cronológica (sincrônica e diacrônica), mantida em tensionamento e em troca; finalmente, «hiper-dialética».

Do desvio que se fez do caráter transparente de uma subjetividade existencial proprietária de sua fatia ontológica, contudo, ainda não se chegou à razão de ser do constrangimento que o olhar do outro me causa. Vê-se, a essa altura, como Merleau-Ponty extrai de seus interlocutores a palavra apenas ao tocar o seu centro. O centro da visão de outrem sartriana é a constatação de que algo que não tenho e que não vejo por mim mesmo é inserido em meu ser através de outro. É de um excedente que se está falando. De alguma maneira, o outro vem trair a nossa fé na facticidade plena, inserindo-me a ideia estranha de um excesso: demonstrando conter algo em si que não encontro nem em mim nem em nosso entorno, fazendo sair um sentido de um ponto oculto, fazendo excesso ao meu centro, outrem quase me lembra do meu próprio excesso, e o desconforto não é o inferno ou a vergonha - opção pobre de Sartre ter resumido dessa forma - mas é um poder de descentrar-me; basta, aliás, tal *descentramento potencial*, para que eu reveja a natureza de nosso conjunto e do conjunto do que nos cerca e que chamamos mundo material, realidade, positividade, etc. O outro não-ser, caso

apreendido em liberdades circunstanciais que constituíssem a delimitação de ação dentro de um planificado em-si, nada deveria acrescentar ao espaço existencial, apenas povoá-lo, enunciado ou fato entre enunciados e fatos, o mesmo espetáculo de imanência plana do qual participo. E, no entanto, a tese de que é uma «obsessão anônima, sem rosto, outro em geral».⁶⁰ não se sustenta mais assim que algo resta em vez de se esgotar na minha compreensão sobre ele, quando seu fenômeno traz uma novidade inexaurível de nenhum lado visível, quando descubro da imanência o transcendente vetorial do excesso. Quando Claudel disse em certa carta, «há em mim que é mais que eu», por certo expressava algo de sua relação com o divino, mas não é o caso de se encontrar a mesma impressão, ainda mais desagradável provavelmente, quando, na presença do outro, principalmente de si *como um outro*, vai-se admitindo o excessivo a cada vez mais que a transparência?

§13. Em nota de trabalho de *O visível e o invisível* que reclama uma futura descrição do «próprio para-si como derivado», figuram as seguintes observações:

Não há necessidade de um espectador que esteja dos dois lados. Basta que, de um lado, eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro [...] São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer [...] Dado somente o eixo - a ponta do dedo da luva é

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.76.

o nada - mas nada que se pode por do avesso e onde então se vêem *coisas* - O único 'local' por onde o negativo pode existir verdadeiramente, é a dobra, a aplicação um ao outro do interior e do exterior, o ponto de virada.⁶¹

Com efeito, é correto tomar tal «aplicação», o quiasma merleau-pontiano, como dependente da deiscência que viemos examinando por este ensaio. Esta deiscência da consciência não a defasa para tomá-la de fora; ao contrário, o «ouço-me com minha garganta» de Malraux, que M.-Ponty cita em algum momento, trata verdadeiramente disto: de uma dimensionalidade topológica e cronológica, de uma

cosmologia do visível no sentido de que, ao considerar o endotempo e o endoespaço, deixa de existir para mim a questão das origens, ou de limites, ou de séries de acontecimentos tomando o rumo da causa primeira. [deveria passar a] descrever o mundo dos 'raios de mundo' para além de qualquer alternativa serial-eternitária ou ideal [...]⁶²

Trata-se, ainda, de uma dimensionalidade que se propõe inversa à cisão entre consciência e (interrogação de) campo ontológico. Ver-se-á um «campo ontológico» validável, reconhecível, apenas onde e quando se tiver

⁶¹ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.182.

⁶² MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.238.

logrado cortar a própria reflexividade em rendimento à natureza plural de algo que é, finalmente, sua corporeidade mesma, quando vista a partir de um processo constituído por potencialidades ou latências. É correto tomar por «deiscência» uma operação constante que desfaz numa superfície as axes que balizavam sua profundidade já, no entanto, operante; sítio de trocas mediante as quais se torna possível, então, deixar extraviada a *gênese*, da mesma forma o *resultado*. A massa interiormente trabalhada, de uma consciência, de um raio intervalar de ser, espelha a falência da prospecção idealista ao mesmo tempo em que des-sistematiza a coerência do naturalismo empirirista; são claustros auto-permutáveis em seu próprio tensionamento heterogêneo, as partículas de ser de que trata a ontologia de M.-Ponty. Tal é a sua contribuição: ter ponderado uma fenda dinâmica e constitutiva entre o «diferente» e a «fusão» dentro do subjetivo e dentro do objetivo, ter se dado no esforço de substituição das bases - antes sectárias - para o conhecimento, ao invés de simplesmente reorganizar variáveis de medição ou refundar uma dialética pendular entre opostos. Retransferiu, sem dúvidas, a gênese ontológica para um operatório do pré-individual, pleiteando uma ontologia sem o *pressuposto* da consciência individualizada e sem tampouco os seus negativos representativos. Não se trata de chegar a uma conclusão. É cabível dizer que instrumentos do conhecimento filosófico, operadores ontológicos, não devem supor acesso direto à invisibilidade que Merleau-Ponty referia, mas articular certo rompimento consigo próprios que os emparelhem

(diferencialmente - não os homogenizem) ao sistema. Em nome do «dedo da luva que se põe do avesso»,⁶³ resta dispensar a «presença» pela «aderência à distância», e fazer câmbio, em última análise, do «por que estamos?» ou «como estamos» por algo como «de que modo permanecemos (e desenvolvemos operações delimitadas)?». A gênese da reflexão ontológica já pertence a movimentos do Ser. A consciência não se centra em mim ao alocar os movimentos ambivalentes de intencionalidades diversas, sintetizando-os; participa, já, sob a dimensionalidade pré-reflexiva e pré-objetiva, de uma estrutura corpórea, de uma reversibilidade do nível do invisível, do iminente, do irrealizável de fato, mas indiretamente articulante na e da imanência.

⁶³ MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.237.

Referências

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *O visível e o invisível*. Trad. J. A. Gianotti. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *O olho e o espírito*. Trad. P. Neves e M. G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify. 2004.

_____. *La Prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Elogio da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993

_____. *Parcours deux* (1951-1961). Paris: Verdier, 2000

_____. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 39 ed., 1889.

_____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CHÉDIN, Jean-Louis. *La condition subjective: Le sujet entre crise et renouveau*. Paris: VRIN, 1997.

RIEMANN, Bernhard. *Sobre as hipóteses que servem de fundamento à geometria*. Trad. Normando C. Fernandes. São Paulo: IFUSP, 1985.

HUSSERL, Edmund. *A Idéia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Méditations cartésiennes*. Trad. G. Pfeiffer & E. Lévinas. Paris: Vrin, 1931.

_____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.

Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

_____. *L' arche-originare Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la*

nature. Trad. D. Franck, D. Pradelle, J. –F. Lavigne. Paris: Éditions de Minuit, 1989.

LEVINAS, Emmanuel, 1961. *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

_____. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1930

SARDI, Sérgio. *O silêncio e o sentido*. Filosofia Unisinos, Unisinos, v. 6, n.1, p. 55-69, 2005.

STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 20. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

_____. *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *A imaginação*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2006.

_____. *La transcendance de l'ego*. Paris : Vrin, 1992.

SCHÖDINGER, Erwin. O aspecto físico da célula viva /Mente e Matéria. In: *O que é a vida?* Trad. Vera Kuwajima. São Paulo: Unesp, 1977.

MADARASZ, Norman. *O Múltiplo sem Um: Uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2011.

PRADO JR., Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*, São Paulo: EDUSP, 1988.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*, São Paulo, Editora Unifesp, 2010.

_____. *La Philosophie en France au XXe siècle. Moments*. Paris: Gallimard, Folio essais, 2008.

RAVAISSON, Félix. *La philosophie en France au 19ème siècle*. Paris: Hachette, 1889.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie, tome second. La Philosophie Moderne*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1929.

DELEUZE, G. *Le Bergsonisme*, Paris: Puf, 2004.

_____. *A concepção da diferença em Bergson*. In: DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004 [1956].

ALLIEZ, Éric. *De l'impossibilité de la phénoménologie: Sur La philosophie française contemporaine*. Paris: VRIN, 1995.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*, Paris: Puf, 2008.

BACHELARD, Gaston. *A Experiência do Espaço na Física Contemporânea*. Contraponto, 2010

_____. *O Pluralismo Coerente da Química Moderna*. Contraponto, 2009.

GURWITSCH, Aron. *Phenomenology and the theory of science*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

_____. *Théorie du champ de la conscience*. Paris: Desclée de Brouwer, 1957.

LEIBNIZ. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*. 2. ed. (Ed. A. Robinet). Paris: PUF, 1978.

VALÉRY, Paul. *L'Homme et la coquille*. La Nouvelle Revue Française, 1937, n.281, p.162-185.

BRUNSCHVIG, Léon. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris : Les Presses universitaires de France, 2^e édition, 1953. Primeira edição : 1927.

_____. *L'orientation du rationalisme*. . Paris: Les Presses universitaires de France, 1954. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine.

CHANGEUX, Jean-Pierre, CONNES, Alain. *Matéria e Pensamento*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp, 1995.

BINSWANGER, Ludwig. *Sur la Fuite des idées* (1933), Collection Krisis. Grenoble: Jérôme Millon, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* In: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. *Sobre a essência da verdade*. In: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Discurso do Método*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. *O Mundo ou Tratado da Luz*. Org. e Trad. Érico Andrade. São Paulo: Hedra, 2008.

HUYGENS, Christian. *Cosmotheoros: Or, Conjectures Concerning the Inhabitants of the Planets*. Trad. do latim em 1689. Ed. BiblioBazaar: 2011.

Escritas na fina linha que entrelaça a filosofia e a letra, e a fenomenologia e o estruturalismo, estas páginas articulam um desvio digno do gesto mesmo de filosofar, a saber, desovar a passagem entre o conceito de multiplicidade em Bergson e o invisível em Merleau-Ponty, *sem* caminhar pelo agenciamento já conhecido de Deleuze. A proposta deste livro é uma escrita sobre ontologia, uma ontologia, conforme a subtítulo dado por sua autora, Vanessa Nicola Labrea, “sem consciência”. Que esta ontologia seja sem “consciência” implique simplesmente que esta segunda categoria, por mais que serve a individualizar o sujeito humano, não consegue conter o processo difuso, descontínuo e dinâmico que é o pensamento. A consciência é boa para a normalização: não serve mais por uma filosofia crítica e criativa. Daí vem todo o rigor exigido pelo trabalho conceptual, especialmente aquele que articula um tratamento do princípio da “não identidade a si”, sendo que este tratamento não faz concessões ao inefável nem tampouco aos demais para-espiritualismos. Tecidas por intensidades, as singularidades necessárias para realizar o projeto de VNL surgem onde a lógica clássica aparece como mero servente da normalidade cognitiva. Desta forma, este livro mostra com verve que, aquém da argumentação, a filosofia, tal como a verdade, depende da criação ativa no e pelo discurso racional.

Norman Madarasz

 **editora fi**
www.editorafi.com

ISBN 85-66923-02-2



9 788566 923025