

*Título original: PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION.*  
*Copyright © Éditions Gallimard, 1945.*  
*Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,*  
*São Paulo, 1994, para a presente edição.*

**2ª edição**  
*abril de 1999*

**Preparação do original**

*Silvaria Cobucci Leite*

**Revisão gráfica**

*Renato da Rocha Carlos*

*Maurício Balthazar Leal*

**Produção gráfica**

*Geraldo Alves*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961.  
Fenomenologia da percepção / Maurice Merleau-Ponty ;  
[tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura]. - 2- ed. - São Paulo :  
Martins Fontes, 1999. - (Tópicos)

Título original: Phénoménologie de la perception.

Bibliografia.

ISBN 85-336-1033-5

\*

1. Percepção I. Título. II. Série.

99-1476 \_\_\_\_\_ CDD-153.7

**índices para catálogo sistemático:**

1. Desenvolvimento perceptivo : Psicologia 153.7
2. Percepção : Psicologia 153.7
3. Processos perceptivos 153.7

*Todos os direitos para o Brasil reservados à*

**Livraria Martins Fontes Editora Ltda.**

*Rua Conselheiro Ramalho, 330/340*

*01325-000 São Paulo SP Brasil*

*Tel. (OU) 239-3677 Fax (OU) 3105-6867*

*e-mail: info@martinsfontes.com*

*http://www.martinsfontes.com*

INTRODUÇÃO  
OS PREJUÍZOS CLÁSSICOS E O RETORNO  
AOS FENÔMENOS

I. A "sensação".....	23
II. A "associação" e a "projeção das recordações" ...	35
III. A "atenção" e o "juízo".....	53
IV. O campo fenomenal.....	83

V. O corpo como ser sexuado.....	213
VI. O corpo como expressão e a fala.....	237

O que é a fenomenologia? Pode parecer estranho que ainda se precise colocar essa questão meio século depois dos primeiros trabalhos de Husserl. Todavia, ela está longe de estar resolvida. A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua "facticidade". É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre "ali", antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma "ciência exata", mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo "vividos". É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que

» &  
|. Ç  
«, S.  
-> §  
TO C  
ã  
§

o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer, e todavia Husserl, em seus últimos trabalhos, menciona uma "fenomenologia genética"<sup>1</sup> e mesmo uma "fenomenologia construtiva"<sup>2</sup>. Desejar-se-ia remover essas contradições distinguindo entre a fenomenologia de Husserl e a de Heidegger? Mas todo *Sein und Zeit* nasceu de uma indicação de Husserl, e em suma é apenas uma explicitação do "natürlichen Weltbegriff" ou do "Lebenswelt" que Husserl, no final de sua vida, apresentava como o tema primeiro da fenomenologia, de forma que a contradição reaparece na filosofia do próprio Husserl. O leitor apressado renunciará a circunscrever uma doutrina que falou de tudo e perguntar-se-á se uma filosofia que não consegue definir-se merece todo o ruído que se faz em torno dela, e se não se trata antes de um mito e de uma moda.

Mesmo se fosse assim, restaria compreender o prestígio desse mito e a origem dessa moda, e a seriedade filosófica traduzirá essa situação dizendo que *a fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como maneira ou como estilo; ela existe como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica*. Ela está a caminho desde muito tempo; seus discípulos a reencontram em todas as partes, em Hegel e em Kierkegaard, seguramente, mas também em Marx, em Nietzsche, em Freud. Um comentário filológico dos textos não produziria nada: só encontramos nos textos aquilo que nós colocamos ali, e, se alguma vez a história exigiu nossa interpretação, é exatamente a história da filosofia. É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido. A questão não é tanto a de enumerar citações quanto a de fixar e objetivar *esta fenomenologia para nós* que faz com que, lendo Husserl ou Heidegger, vários de nossos contemporâneos tenham tido o sentimento muito menos de encontrar uma filosofia nova do que de reconhecer aquilo que eles esperavam. A fenomenologia só é acessível a um método fenomenológico. Tentemos portanto ligar deliberadamente os famosos temas feno-

Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar. Essa primeira ordem que Husserl dava à fenomenologia iniciante de ser uma "psicologia descritiva" ou de retornar "às coisas mesmas" é antes de tudo a desaprovação da ciência. Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu "psiquismo", eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele. Eu sou não um "ser vivo" ou mesmo um "homem" ou mesmo "uma consciência", com todos os caracteres que a zoologia, a anatomia social ou a psicologia indutiva reconhecem a esses produtos da natureza ou da história — eu sou a fonte absoluta; minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem faz ser para mim (e portanto ser no único sentido que a palavra possa ter para mim) essa tradição que escolho retomar, ou este horizonte

↳  
g-  
§.  
^  
o  
a

cuja distância em relação a mim desmoronaria, visto que ela não lhe pertence como uma propriedade, se eu não estivesse lá para percorrê-la com o olhar. As representações científicas segundo as quais eu sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque elas subentendem, sem mencioná-la, essa outra visão, aquela da consciência, pela qual antes de tudo um mundo se dispõe em torno de mim e começa a existir para mim. Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem — primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho.

Este movimento é absolutamente distinto do retorno idealista à consciência, e a exigência de uma descrição pura exclui tanto o procedimento da análise reflexiva quanto o da explicação científica. Descartes e sobretudo Kant desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; eles fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado. Sem dúvida, o ato de ligação não é nada sem o espetáculo do mundo que ele liga; a unidade da consciência, em Kant, é exatamente contemporânea da unidade do mundo e, em Descartes, a dúvida metódica não nos faz perder nada, visto que o mundo inteiro, pelo menos a título de experiência nossa, é reintegrado ao *Cogito*, certo com ele, e apenas afetado pelo índice "pensamento de...". Mas as relações entre o sujeito e o mundo não são rigorosamente bilaterais: se elas o fossem, a certeza do mundo, em Descartes, seria imediatamente dada com a certeza do *Cogito*, e Kant não falaria de "inversão copernicana". A análise reflexiva, a partir de nos-

sa experiência do mundo, remonta ao sujeito como a uma condição de possibilidade distinta dela, e mostra a síntese universal como aquilo sem o que não haveria mundo. Nessa medida, ela deixa de aderir à nossa experiência, ela substitui a um relato uma reconstrução. Compreende-se através disso que Husserl tenha podido censurar em Kant um "psicologismo das faculdades da alma"<sup>3</sup> e opor a uma análise noética que faz o mundo repousar na atividade sintética do sujeito a sua "*reflexão noemática*", que reside no objeto e explicita sua unidade primordial em lugar de engendrá-la.

O mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações, depois os aspectos perspectivos do objeto, quando ambos são justamente produtos da análise e não devem ser realizados antes dela. A análise reflexiva acredita seguir em sentido inverso o caminho de uma constituição prévia, e atingir no "homem interior", como diz santo Agostinho, um poder constituinte que ele sempre foi. Assim a reflexão arrebatava-se a si mesma e se recoloca em uma subjetividade invulnerável, para aquém do ser e do tempo. Mas isso é uma ingenuidade ou, se se preferir, uma reflexão incompleta que perde a consciência de seu próprio começo. Eu comecei a refletir, minha reflexão é reflexão sobre um ir-refletido, ela não pode ignorar-se a si mesma como acontecimento, logo ela se manifesta como uma verdadeira criação, como uma mudança de estrutura da consciência, e cabe-lhe reconhecer, para aquém de suas próprias operações, o mundo que é dado ao sujeito, porque o sujeito é dado a si mesmo. O real deve ser descrito, não construído ou constituído. Isso quer dizer que não posso assimilar a percepção às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos ou da predicação. A cada momento, meu campo perceptivo é preenchido de reflexos, de estalidos, de impressões táteis fugazes que não posso ligar de maneira precisa ao contexto percebido e que, todavia, eu



situo imediatamente no mundo, sem confundi-los nunca com minhas divagações. A cada instante também eu fantasio acerca de coisas, imagino objetos ou pessoas cuja presença aqui não é incompatível com o contexto, e todavia eles não se misturam ao mundo, eles estão adiante do mundo, no teatro do imaginário. Se a realidade de minha percepção só estivesse fundada na coerência intrínseca das "representações", ela deveria ser sempre hesitante e, abandonado às minhas conjecturas prováveis, eu deveria a cada momento desfazer sínteses ilusórias e reintegrar ao real fenômenos aberrantes que primeiramente eu teria excluído dele. Não é nada disso. O real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis. A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não "habita" apenas o "homem interior"<sup>4</sup>, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo.

Através disso, vê-se o sentido verdadeiro da célebre redução fenomenológica. Sem dúvida, não existe questão em relação à qual Husserl tenha despendido mais tempo em compreender-se a si mesmo — também não existe questão à qual ele tenha mais freqüentemente retornado, já que a "problemática da redução" ocupa nos inéditos um lugar im-

portante. Durante muito tempo, e até em textos recentes, a redução era apresentada como o retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstituir a partir de seu resultado. Assim, minha sensação do vermelho é *apercebida como* manifestação de um certo vermelho sentido, este como manifestação de uma superfície vermelha, esta como manifestação de um papelão vermelho, e este enfim como manifestação ou perfil de uma coisa vermelha, deste livro. Seria portanto a apreensão de uma certa *hylè* como significando um fenômeno de grau superior, a *Sinn-gebung*, a operação ativa de significação, que definiria a consciência, e o mundo não seria nada de distinto da "significação mundo", a redução fenomenológica seria idealista, no sentido de um idealismo transcendental que trata o mundo como uma unidade de valor indiviso entre Paulo e Pedro, na qual suas perspectivas se recobrem, e que faz a "consciência de Pedro" e a "consciência de Paulo" se comunicarem porque a percepção do mundo "por Pedro" não é um feito de Pedro, nem a percepção do mundo "por Paulo" um feito de Paulo, mas em cada um deles um feito de consciências pré-pessoais cuja comunicação não representa problema, sendo exigida pela própria definição da consciência, do sentido ou da verdade. Enquanto sou consciência, quer dizer, enquanto algo tem sentido para mim, não estou nem aqui nem ali, não sou nem Pedro nem Paulo, não me distingo em nada de uma "outra" consciência, já que nós somos todos presenças imediatas no mundo e já que este mundo é por definição único, sendo o sistema das verdades. Um idealismo transcendental conseqüente despoja o mundo de sua opacidade e de sua transcendência. O mundo é aquilo mesmo que nós nos representamos, não como homens ou como sujeitos empíricos, mas enquanto somos todos uma única luz e enquanto participamos

J  
t  
»~ g  
© í  
J c-  
s '  
s' r  
o 'c  
o £.  
\*§ r  
' £  
^

do Uno sem dividi-lo. A análise reflexiva ignora o problema do outro assim como o problema do mundo, porque ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade de direito universal, e porque sendo o outro também sem exceção, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos. Não existe dificuldade para se compreender como Eu posso pensar o Outro porque o Eu e, por conseguinte, o Outro não estão presos no tecido dos fenômenos e mais valem do que existem. Não há nada de escondido atrás destes rostos ou destes gestos, nenhuma paisagem para mim inacessível, apenas um pouco de sombra que só existe pela luz. Para Husserl, ao contrário, sabemos que existe um problema do outro e o *alter ego* é um paradoxo. Se o outro é verdadeiramente para si para além de seu ser para mim, e se nós somos um para o outro e não um e outro para Deus, é preciso que apareçamos um ao outro, é preciso que ele tenha e que eu tenha um exterior, e que exista, além da perspectiva do Para Si — minha visão sobre mim e a visão do outro sobre ele mesmo —, uma perspectiva do Para Outro — minha visão sobre o Outro e a visão do Outro sobre mim. Certamente, estas duas perspectivas, em cada um de nós, não podem estar simplesmente justapostas, *pois então não seria a mim que o outro veria e não seria a ele que eu veria*. É preciso que eu seja meu exterior, e que o corpo do outro seja ele mesmo. Esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter Ego são definidos por sua situação e não liberados de toda inerência, quer dizer, se a filosofia não se completa com o retorno ao eu, e se descubro pela reflexão não apenas minha presença a mim mesmo mas também a possibilidade de um "espectador estrangeiro", quer dizer, se também, no próprio momento em que experimento minha existência, e até nesse cume extremo da reflexão, eu careço ainda desta densidade absoluta que me faria sair do tempo, e

descubro em mim um tipo de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar dos outros como um homem entre os homens, ou pelo menos uma consciência entre as consciências. Até hoje, o *Cogito* desvalorizava a percepção de um outro, ele me ensinava que o Eu só é acessível a si mesmo, já que ele *me* definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que sou evidentemente o único a ter, pelo menos nesse sentido último. Para que outro não seja uma palavra vã, é preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir, que ela envolva também a consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica. O *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl<sup>5</sup>, *ser* uma intersubjetividade. Enquanto Ego meditante, posso distinguir muito bem de mim o mundo e as coisas, já que seguramente eu não existo à maneira das coisas. Devo até mesmo afastar de mim o meu corpo, entendido como uma coisa entre as coisas, como uma soma de processos físico-químicos. Mas a *cogitatio* que assim descubro, se está sem lugar no tempo e no espaço objetivos, não está sem lugar no mundo fenomenológico. O mundo que eu distinguia de mim enquanto soma de coisas ou de processos ligados por relações de causalidade, eu o redescubro "em mim" enquanto horizonte permanente de todas as minhas *cogitationes* e como uma dimensão em relação à qual eu não deixo de me situar. O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como "ser no mundo".

E porque somos do começo ao fim relação ao mundo que a única maneira, para nós, de apercebermo-nos disso é suspender este movimento, recusar-lhe nossa cumplicidade (encará-lo *ohne mitzumachen*, diz frequentemente Husserl), ou ainda colocá-lo fora de jogo. Não porque se renuncie às certezas do senso comum e da atitude natural — elas são, ao contrário, o tema constante da filosofia —, mas porque, justamente enquanto pressupostos de todo pensamento, elas são "evidentes", passam despercebidas e porque, para despertá-las e fazê-las aparecer, precisamos abster-nos delas por um instante. A melhor fórmula da redução é sem dúvida aquela que lhe dava Eugen Fink, o assistente de Husserl, quando falava de uma "admiração" diante do mundo<sup>6</sup>. A reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal. O transcendental de Husserl não é o de Kant, e Husserl censura a filosofia kantiana por ser uma filosofia "mundana" porque ela *utiliza* nossa relação ao mundo, que é o motor da dedução transcendental, e torna o mundo imanente ao sujeito, em lugar de *admirar-se* dele e conceber o sujeito como transcendência em direção ao mundo. Todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com os "dissidentes" existenciais e, finalmente, consigo mesmo provém do fato de que, justamente para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo. O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis por que Husserl sempre volta a se interrogar sobre a possibilidade da redução. Se fôssemos o espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas porque, ao contrário, nós estamos no mundo, já que mesmo

nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que elas procuram captar (porque elas *sich einstromen*, como diz Husserl), não existe pensamento que abarque todo o nosso pensamento. O filósofo, dizem ainda os inéditos, é alguém que perpetuamente começa. Isso significa que ele não considera como adquirido nada do que os homens ou os cientistas acreditam saber. Isso também significa que a filosofia não deve considerar-se a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que toda ela consiste em descrever este começo e, enfim, que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final. Longe de ser, como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial: o "In-der-Welt-Sein" de Heidegger só se manifesta sobre o fundo da redução fenomenológica.

Um mal-entendido do mesmo gênero confunde a noção das "essências" em Husserl. Toda redução, diz Husserl, ao mesmo tempo em que é transcendental, é necessariamente eidética. Isso significa que não podemos submeter nossa percepção do mundo ao olhar filosófico sem deixarmos de nos unir a essa tese do mundo, a esse interesse pelo mundo que nos define, sem recuarmos para alguém de nosso engajamento para fazer com que ele mesmo apareça como espetáculo, sem passarmos *dofato* de nossa existência à *natureza* de nossa existência, do *Dasein* ao *Wesen*. Mas é claro que aqui a essência não é a meta, que ela é um meio, que nosso engajamento efetivo no mundo é justamente aquilo que é preciso compreender e conduzir ao conceito e que polariza todas as nossas fixações conceituais. A necessidade de passar pelas essências não significa que a filosofia as tome por objeto, mas, ao con-

trário, que nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade. A Escola de Viena, como se sabe, admite de uma vez por todas que nós só podemos ter relação com significações. A "consciência", por exemplo, não é para a Escola de Viena aquilo mesmo que nós somos. É uma significação tardia e complicada que só deveríamos utilizar com circunspeção e depois de ter explicitado as numerosas significações que contribuíram para determiná-la no decurso da evolução semântica da palavra. Este positivismo lógico está nos antipodas do pensamento de Husserl. Quaisquer que possam ter sido os deslizamentos de sentido que finalmente nos entregaram a palavra e o conceito de consciência enquanto aquisição da linguagem, nós temos um meio direto de ter acesso àquilo que ele designa, nós temos a experiência de nós mesmos, dessa consciência que somos, e é a partir dessa experiência que se medem todas as significações da linguagem, é justamente ela que faz com que a linguagem queira dizer algo para nós. "É a experiência (...) ainda muda que se trata de levar à expressão pura de seu próprio sentido."<sup>7</sup> As essências de Husserl devem trazer consigo todas as relações vivas da experiência, assim como a rede traz do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes. Portanto não se deve dizer, com J. Wahl<sup>8</sup>, que "Husserl separa as essências da existência". As essências separadas são as da linguagem. É função da linguagem fazer as essências existirem em uma separação que, na verdade, é apenas aparente, já que através da linguagem as essências ainda repousam na vida antepredicativa da consciência. No silêncio da consciência originária, vemos aparecer não apenas aquilo que as palavras querem dizer, mas ainda aquilo que as coisas querem dizer, o núcleo de significação primário em torno do qual se organizam os atos de denominação e de expressão.

Buscar a essência da consciência não será, portanto, desenvolver a *Wortbedeutung* consciência e fugir da existência no universo das coisas ditas; será reencontrar essa presença efetiva de mim a mim, o fato de minha consciência, que é aquilo que querem dizer, finalmente, a palavra e o conceito de consciência. Buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em idéia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes de qualquer tematização. O sensualismo "reduz" o mundo, observando que, no final das contas, nós só temos estados de nós mesmos. O idealismo transcendental também "reduz" o mundo, já que, se ele o torna certo, é a título de pensamento ou consciência do mundo e como o simples correlativo de nosso conhecimento, de forma que ele se torna imanente à consciência e através disso a aseidade das coisas está suprimida. A redução eidética, ao contrário, é a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência. Eu visto e percebo um mundo. Se eu dissesse, com o sensualismo, que ali só existem "estados de consciência", e se eu procurasse, através de "critérios", distinguir minhas percepções de meus sonhos, eu deixaria escapar o fenômeno do mundo. Pois se posso falar de "sonhos" e de "realidade", se posso interrogar-me sobre a distinção entre o imaginário e o real, e pôr em dúvida o "real", é porque essa distinção já está feita por mim antes da análise, é porque tenho uma experiência do real assim como do imaginário, e o problema é agora não o de investigar como o pensamento crítico pode se dar equivalentes secundários dessa distinção, mas o de explicitar nosso saber primordial do "real", o de descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa idéia da verdade. Portanto, não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o



mundo é aquilo que nós percebemos. Mais geralmente, não é preciso se perguntar se nossas evidências são mesmo verdades, ou se, por um vício de nosso espírito, aquilo que é evidente para nós não seria ilusório com referência a alguma verdade em si: pois, se falamos de ilusão, é porque reconhecemos ilusões, e só pudemos fazê-lo em nome de alguma percepção que, no mesmo instante, se atestava como verdadeira, de forma que a dúvida, ou o temor de se enganar, afirma ao mesmo tempo nosso poder de desvelar o erro e não poderia, portanto, desenraizar-nos da verdade. Nós estamos na verdade, e a evidência é "a experiência da verdade"<sup>9</sup>. Buscar a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida por nós como acesso à verdade. Se agora eu quisesse, com o idealismo, fundar essa evidência de fato, essa crença irresistível, em uma evidência absoluta, quer dizer, na absoluta clareza para mim de meus pensamentos, se eu quisesse reencontrar em mim um pensamento naturante que formasse a armação do mundo ou o iluminasse do começo ao fim, eu seria mais uma vez infiel à minha experiência do mundo e procuraria aquilo que a torna possível em lugar de buscar aquilo que ela é. A evidência da percepção não é o pensamento adequado ou a evidência apodítica<sup>10</sup>. O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. "Há um mundo", ou, antes, "há o mundo"; dessa tese constante de minha vida não posso nunca inteiramente dar razão. Essa facticidade do mundo é o que faz a *Weltlichkeit der weil*, o que faz com que o mundo seja mundo, assim como a facticidade do *Cogito* não é nele uma imperfeição, mas, ao contrário, aquilo que me torna certo de minha existência. O método eidético é o de um positivismo fenomenológico que funda o possível no real.

Podemos agora chegar à noção de intencionalidade, frequentemente citada como a descoberta principal da fenomenologia, enquanto ela só é compreensível pela redução. "Toda consciência é consciência de algo"; isso não é novo. Kant mostrou, na *Refutação do Idealismo*, que a percepção interior é impossível sem percepção exterior, que o mundo, enquanto conexão dos fenômenos, é antecipado na consciência de minha unidade, é o meio para mim de realizar-me como consciência. O que distingue a intencionalidade da relação kantiana a um objeto possível é que a unidade do mundo, antes de ser posta pelo conhecimento e em um ato expresso de identificação, é vivida como já feita ou já dada. O próprio Kant mostra, na *Crítica do Juízo*, que há uma unidade entre a imaginação e o entendimento, uma unidade entre os sujeitos *antes do objeto*, e que na experiência do belo, por exemplo, eu experimento um acordo entre o sensível e o conceito, entre mim e o outro, que é ele mesmo sem conceito. Aqui, o sujeito não é mais o pensador universal de um sistema de objetos rigorosamente ligados, a potência que põe e submete o múltiplo à lei do entendimento, se é que ele deve poder formar um mundo — ele se descobre e se experimenta como uma natureza espontaneamente conforme à lei do entendimento. Mas, se existe uma natureza do sujeito, então a arte escondida da imaginação deve condicionar a atividade categorial; não apenas o juízo estético, mas também o conhecimento repousa nela, é ela que funda a unidade da consciência e das consciências. Husserl retoma a *Crítica do Juízo* quando fala de uma teleologia da consciência. Não se trata de duplicar a consciência humana com um pensamento absoluto que, do exterior, lhe atribuiria os seus fins. Trata-se de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir — e o mundo como este indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve à consciência a sua

meta. É por isso que Husserl distingue entre a intencionalidade de ato, que é aquela de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias, a única da qual a *Crítica da Razão Pura* falou, e a intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata. A relação ao mundo, tal como infatigavelmente se pronuncia em nós, não é nada que possa ser tornado mais claro por uma análise: a filosofia só pode recolocá-la sob nosso olhar, oferecê-la à nossa constatação.

Graças a essa noção ampliada da intencionalidade, a "compreensão" fenomenológica distingue-se da "intelecção" clássica, que se limita às "naturezas verdadeiras e imutáveis", e a fenomenologia pode tornar-se uma fenomenologia da gênese. Quando se trate de uma coisa percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina, "compreender" é reapoderar-se da intenção total — não apenas aquilo que são para a representação as "propriedades" da coisa percebida, a poeira dos "fatos históricos", as "idéias" introduzidas pela doutrina —, mas a maneira única de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro ou do pedaço de cerâmica, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo. Em cada civilização, trata-se de reencontrar a Idéia no sentido hegeliano, quer dizer, não uma lei do tipo físico-matemático, acessível ao pensamento objetivo, mas a fórmula de um comportamento único em relação ao outro, à Natureza, ao tempo e à morte, uma certa maneira de pôr forma no mundo que o historiador deve ser capaz de retomar e de assumir. Essas são as *dimensões* da história. Em relação a elas, não há uma palavra, um gesto humano, mesmo distraídos ou habituais, que não tenham uma significa-

ção. Eu acreditava ter-me calado por fadiga, tal ministro acreditava só ter dito uma frase de circunstância, e eis que meu silêncio ou sua fala adquirem um sentido, porque minha fadiga ou o recurso a uma frase feita não são fortuitos, eles exprimem certo desinteresse e, portanto, certa tomada de posição em relação à situação. Em um acontecimento considerado de perto, no momento em que é vivido, tudo parece caminhar ao acaso: a ambição deste, tal encontro favorável, tal circunstância local parecem ter sido decisivos. Mas os acasos se compensam e eis que essa poeira de fatos se aglomera, desenha certa maneira de tomar posição a respeito da situação humana, desenha um *acontecimento* cujos contornos são definidos e do qual se pode falar. Deve-se compreender a história a partir da ideologia, ou a partir da política, ou a partir da religião, ou então a partir da economia? Deve-se compreender uma doutrina por seu conteúdo manifesto ou pela psicologia do autor e pelos acontecimentos de sua vida? Deve-se compreender de todas as maneiras ao mesmo tempo, tudo tem um sentido, nós reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser. Todas essas visões são verdadeiras, sob a condição de que não as isolemos, de que caminhemos até o fundo da história e encontremos o núcleo único de significação existencial que se explicita em cada perspectiva. É verdade, como diz Marx, que a história não anda com a cabeça, mas também é verdade que ela não pensa com os pés. Ou, antes, nós não devemos ocupar-nos nem de sua "cabeça", nem de seus "pés", mas de seu corpo. Todas as explicações econômicas, psicológicas de uma doutrina são verdadeiras, já que o pensador pensa sempre a partir daquilo que ele é. A própria reflexão sobre uma doutrina só será total se ela conseguir fazer sua junção com a história da doutrina e com as explicações externas, e se conseguir recolocar as causas e o sentido da doutrina em uma estrutura de existência. Existe, como diz Husserl, uma "gênese do sentido" (*Sinnge-*

*nesis*)", que é a única a nos ensinar, em última análise, aquilo que a doutrina "quer dizer". Assim como a compreensão, a crítica deverá ser encaminhada em todos os planos e, bem entendido, não poderemos contentar-nos, para refutar uma doutrina, em ligá-la a tal acidente da vida do autor: ela significa para além disso, e não existe acidente puro na existência nem na coexistência, já que uma e outra assimilam os acasos para formar com eles a razão. Enfim, assim como é indivisível no presente, a história o é na sucessão. Em relação às suas dimensões fundamentais, todos os períodos históricos aparecem como manifestações de uma única existência ou episódios de um único drama — do qual não sabemos se tem um desenlace. Porque estamos no mundo, estamos *condenados ao sentido*, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história.

A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade. A racionalidade é exatamente proporcional às experiências nas quais ela se revela. Existe racionalidade, quer dizer: as perspectivas se confrontam, as percepções se confirmam, um sentido aparece. Mas ele não deve ser posto à parte, transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista. O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é portanto inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha. Pela primeira vez a meditação do filósofo é consciente o bastante para não realizar no mundo e antes dela os seus

próprios resultados. O filósofo tenta pensar o mundo, o outro e a si mesmo, e conceber suas relações. Mas o Ego meditante, o "espectador imparcial" (*uninteressierter Zuschauer*<sup>d</sup>) não encontram uma racionalidade já dada, eles "se estabelecem"<sup>13</sup> e a estabelecem por uma iniciativa que não tem garantia no ser e cujo direito repousa inteiramente no poder efetivo que ela nos dá de assumir nossa história. O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade. Perguntar-se-á como essa realização é *possível* e se ela não reencontra nas coisas uma Razão preexistente. Mas o único Logos que preexiste é o próprio mundo, e a filosofia que o faz passar à existência manifesta não começa por ser *possível*: ela é atual ou real, assim como o mundo, do qual ela faz parte, e nenhuma hipótese explicativa é mais clara do que o próprio ato pelo qual nós retomamos este mundo inacabado para tentar totalizá-lo e pensá-lo. A racionalidade não é *problema*, não existe detrás dela uma incógnita que tenhamos de determinar dedutivamente ou provar indutivamente a partir dela: nós assistimos, a cada instante, a este prodígio da conexão das experiências, e ninguém sabe melhor do que nós como ele se dá, já que nós somos este laço de relações. O mundo e a razão não representam problemas; digamos, se se quiser, que eles são misteriosos, mas este mistério os define, não poderia tratar-se de dissipá-lo por alguma "solução", ele está para aquém das soluções. A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta "profundidade" quanto um tratado de filosofia. Nós tomamos em nossas mãos o nosso destino, tornamo-nos responsáveis, pela reflexão, por nossa história, mas também graças a uma decisão em que empenhamos nossa vida, e nos dois casos trata-se de um ato violento que se verifica exercendo-se.

A fenomenologia, enquanto revelação do mundo, repousa sobre si mesma, ou, ainda, funda-se a si mesma<sup>14</sup>. Todos os conhecimentos apóiam-se em um "solo" de postulados e, finalmente, em nossa comunicação com o mundo como primeiro estabelecimento da racionalidade. A filosofia, enquanto reflexão radical, priva-se em princípio desse recurso. Como está, ela também, na história, usa, ela também, o mundo e a razão constituída. Será preciso então que a fenomenologia dirija a si mesma a interrogação que dirige a todos os conhecimentos; ela se desdobrará então indefinidamente, ela será, como diz Husserl, um diálogo ou uma meditação infinita, e, na medida em que permanecer fiel à sua intenção, não saberá aonde vai. O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão<sup>15</sup>. Se a fenomenologia foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, isso não é nem acaso nem impostura. Ela é laboriosa como a obra de Balzac, de Proust, de Valéry ou de Cézanne — pelo mesmo gênero de atenção e de admiração, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente. Ela se confunde, sob esse aspecto, com o esforço do pensamento moderno.

INTRODUÇÃO

OS PREJUÍZOS CLÁSSICOS E O  
RETORNO AOS FENÔMENOS



## CAPITULO I

# A "SENSAÇÃO"

Iniciando o estudo da percepção, encontramos na linguagem a noção de sensação, que parece imediata e clara: eu sinto o vermelho, o azul, o quente, o frio. Todavia, vamos ver que ela é a mais confusa que existe, e que, por tê-la admitido, as análises clássicas deixaram escapar o fenômeno da percepção.

Eu poderia entender por sensação, primeiramente, a maneira pela qual sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo. O cinza dos olhos fechados que me envolve sem distância, os sons do cochilo que vibram "em minha cabeça" indicariam aquilo que pode ser o puro sentir. Eu sentirei na exata medida em que coincido com o sentido, em que ele deixa de estar situado no mundo objetivo e em que não me significa nada. O que é admitir que deveríamos procurar a sensação aquém de qualquer conteúdo qualificado, já que o vermelho e o verde, para se distinguirem um do outro como duas cores, precisam estar diante de mim, mesmo sem localização precisa, e deixam portanto de ser eu mesmo. A sensação pura será a experiência de um "choque" indiferenciado, instantâneo e pontual. Não é necessário mostrar, já que os autores concordam com isso, que essa noção não corres-

ponde a nada de que tenhamos a experiência, e que as mais simples *percepções de fato* que conhecemos, em animais como o macaco e a galinha, versam sobre relações e não sobre termos absolutos<sup>1</sup>. Mas resta perguntar-se por que acreditam-se autorizados *de direito* a distinguir, na experiência perceptiva, uma camada de "impressões". Seja uma mancha branca sobre um fundo homogêneo. Todos os pontos da mancha têm em comum uma certa "função" que faz deles uma "figura". A cor da figura é mais densa e como que mais resistente do que a do fundo; as bordas da mancha branca lhe "pertencem" e não são solidárias ao fundo todavia contíguo; a mancha parece colocada sobre o fundo e não o interrompe. Cada parte anuncia mais do que ela contém, e essa percepção elementar já está portanto carregada de um *sentido*. Mas se a figura e o fundo, enquanto conjunto, não são sentidos é preciso, dir-se-á, que eles o sejam em cada um de seus pontos. Isso seria esquecer que cada ponto, por sua vez, só pode ser percebido como uma figura sobre um fundo. Quando a *Gestalttheorie* nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, isso não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, em uma análise ideal, para introduzir a noção de impressão. Trata-se da própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção. O "algo" perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um "campo". Uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo *nada para se perceber*, não pode ser dada a *nenhuma percepção*. Somente a estrutura da percepção efetiva pode ensinar-nos o que é perceber. Portanto, a pura impressão não apenas é inencontrável, mas imperceptível e portanto impensável como momento da percepção. Se a introduzem, é porque, em vez de estarem atentos à experiência perceptiva, a esquecem em benefício do objeto percebido. Um campo visual não é feito de vi-

soes locais. Mas o objeto visto é feito de fragmentos de matéria e os pontos do espaço são exteriores uns aos outros. Um dado perceptivo isolado é inconcebível, se ao menos fazemos a experiência mental de percebê-lo. Mas no mundo existem objetos isolados ou vazio físico.

Renunciarei portanto a definir a sensação pela impressão pura. Mas ver é obter cores ou luzes, ouvir é obter sons, sentir é obter qualidades e, para saber o que é sentir, não basta ter visto o vermelho ou ouvido um *lá*? O vermelho e o verde não são sensações, são sensíveis, e a qualidade não é um elemento da consciência, é uma propriedade do objeto. Em vez de nos oferecer um meio simples de delimitar as sensações, se nós a tomamos na própria experiência que a revela, ela é tão rica e tão obscura quanto o objeto ou quanto o espetáculo perceptivo inteiro. Essa mancha vermelha que vejo no tapete, ela só é vermelha levando em conta uma sombra que a perpassa, sua qualidade só aparece em relação com os jogos da luz e, portanto, como elemento de uma configuração espacial. Aliás, a cor só é determinada se se estende em uma certa superfície; uma superfície muito pequena seria inqualificável. Enfim, este vermelho não seria literalmente o mesmo se não fosse o "vermelho lanoso" de um tapete<sup>2</sup>. A análise descobre portanto, em cada qualidade, significações que a habitam. Dir-se-á que se trata ali apenas de qualidades de nossa experiência efetiva, recobertas por todo um saber, e que conservamos o direito de conceber uma "qualidade pura" que definiria o "puro sentir"? Mas, acabamos de vê-lo, este puro sentir redundaria em nada sentir e, portanto, em não sentir de forma alguma. A pretensa evidência do sentir não está fundada em um testemunho da consciência, mas no prejuízo do mundo. Nós acreditamos saber muito bem o que é "ver", "ouvir", "sentir", porque há muito tempo a percepção nos deu objetos coloridos ou sonoros. Quando queremos analisá-la, transportamos esses objetos para a consciência. Co-

metemos o que os psicólogos chamam de "experience error", quer dizer, supomos de um só golpe em nossa consciência das coisas aquilo que sabemos estar nas coisas. Construímos a percepção com o percebido. E, como o próprio percebido só é evidentemente acessível através da percepção, não compreendemos finalmente nem um nem outro. Estamos presos ao mundo e não chegamos a nos destacar dele para passar à consciência do mundo. Se nós o fizéssemos, veríamos que a qualidade nunca é experimentada imediatamente e que toda consciência é consciência de algo. Este "algo" aliás não é necessariamente um objeto identificável. Existem duas maneiras de se enganar sobre a qualidade: uma é fazer dela um elemento da consciência, quando ela é objeto para a consciência, tratá-la como uma impressão muda quando ela tem sempre um sentido; a outra é acreditar que este sentido e esse objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e determinados. E o segundo erro, assim como o primeiro, provém do prejuízo do mundo. Nós construímos, pela ótica e pela geometria, o fragmento do mundo cuja imagem pode formar-se a cada momento em nossa retina. Tudo aquilo que está fora desse perímetro, não se refletindo em nenhuma superfície sensível, não age sobre nossa visão mais do que a luz em nossos olhos fechados. Deveríamos portanto perceber um segmento do mundo contornado por limites precisos, envolvido por uma zona negra, preenchido sem lacunas por qualidades, apoiado em relações de grandeza determinadas como as que existem na retina. Ora, a experiência não oferece nada de semelhante e nós nunca compreenderemos, a partir do mundo, o que é um *campo visual*. Se é possível desenhar um perímetro de visão aproximando pouco a pouco os estímulos laterais do centro, os resultados da mensuração variam de um momento ao outro e nunca se chega a determinar o momento em que um estímulo inicialmente visto deixa de sê-lo. Não é fácil descrever a região que rodeia o campo visual, mas é certo

que ela não é nem negra nem cinza. Há ali uma *visão indeterminada*, uma *visão de não sei o quê*, e, se passamos ao limite, aquilo que está atrás de nós não deixa de ter presença visual. Os dois segmentos de reta, na ilusão de Müller-Lyer (fig. 1),

Fig. 1

não são nem iguais nem desiguais; é no mundo objetivo que essa alternativa se impõe<sup>3</sup>. O campo visual é este meio singular no qual as noções contraditórias se entrecruzam porque os objetos — as retas de Müller-Lyer — não estão postos ali no terreno do ser, em que uma comparação seria possível, mas são apreendidos cada um em seu contexto particular, como se não pertencessem ao mesmo universo. Durante muito tempo os psicólogos empenharam-se em ignorar esses fenômenos. No mundo tomado em si tudo é determinado. Há muitos espetáculos confusos, como uma paisagem em um dia de névoa, mas justamente nós sempre admitimos que nenhuma paisagem real é em si confusa. Ela só o é para nós. O objeto, dirão os psicólogos, nunca é ambíguo; ele só se torna ambíguo por desatenção. Os limites do campo visual não são eles mesmos variáveis, e há um momento em que o objeto que se aproxima começa absolutamente a ser visto, simplesmente nós não o "notamos"<sup>4</sup>. Mas a noção de atenção, como o mostraremos mais amplamente, não tem a seu favor nenhum testemunho da consciência. Ela é apenas uma hipótese auxiliar que se forja para salvar o prejuízo do mundo objetivo. Precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo. E nessa atmosfera que se apresenta a qua-

lidade. O sentido que ela contém é um sentido equívoco, trata-se antes de um valor expressivo que de uma significação lógica. A qualidade determinada, pela qual o empirismo queria definir a sensação, é um objeto, não um elemento da consciência, e é o objeto tardio de uma consciência científica. Por esses dois motivos, ela mais mascara a subjetividade do que a revela.

As duas definições de sensação que acabamos de testar só aparentemente eram diretas. Acabamos de vê-lo, elas se modelavam pelo objeto percebido. No que estavam de acordo com o senso comum que, também ele, delimita o sensível pelas condições objetivas das quais depende. O visível é o que se apreende *com* os olhos, o sensível é o que se apreendemos sentidos. Sigamos a idéia de sensação nesse terreno<sup>5</sup>, e vejamos em que se tornam, no primeiro grau de reflexão que é a ciência, este "pelos" e esse "com", e a noção de órgão dos sentidos. Na falta de uma experiência da sensação, será que nós encontramos, pelo menos em suas causas e em sua gênese objetiva, razões para mantê-la enquanto conceito explicativo? A fisiologia, à qual o psicólogo se dirige como a uma instância superior, está no mesmo embaraço que a psicologia. Ela também começa por situar seu objeto no mundo e por tratá-lo como um fragmento de extensão. Assim, o *comportamento* acha-se escondido pelo reflexo, a elaboração e a enformação dos estímulos, por uma teoria longitudinal do funcionamento nervoso, que por princípio faz corresponder a cada elemento da situação um elemento da reação<sup>6</sup>. Assim como a teoria do arco reflexo, a fisiologia da percepção começa por admitir um trajeto anatômico que conduz de um *receptor*, determinado por um *transmissor* definido, a um centro registrador<sup>7</sup>, também ele especializado. Dado o mundo objetivo, admite-se que ele confia aos órgãos dos sentidos mensagens que devem então ser conduzidas, depois decifradas, de modo a reproduzir em nós o texto original. Onde, em princí-

pio, uma correspondência pontual e uma conexão constante entre o estímulo e a percepção elementar. Mas essa "hipótese de constância"<sup>8</sup> entra em conflito com os dados da consciência, e os próprios psicólogos que a admitem reconhecem seu caráter teórico<sup>9</sup>. Por exemplo, a força do som, sob certas condições, faz com que ele perca a altura, a adunção de linhas auxiliares torna desiguais duas figuras objetivamente iguais<sup>10</sup>, uma superfície colorida parece ter para nós a mesma cor em toda a sua extensão, quando os limiares cromáticos das diferentes regiões da retina deveriam fazê-la aqui vermelha, ali alaranjada, em certos casos até mesmo acromática<sup>11</sup>. Esses casos em que o fenômeno não adere ao estímulo devem ser mantidos no quadro da lei de constância e explicados por fatores adicionais — atenção e juízo — ou então é preciso rejeitar a própria lei? Quando o vermelho e o verde, apresentados em conjunto, dão uma resultante cinza, admite-se que a combinação central dos estímulos pode imediatamente dar lugar a uma sensação diferente daquilo que exigiriam os estímulos objetivos. Quando a grandeza aparente de um objeto varia com sua distância aparente, ou sua cor aparente com as recordações que dela temos, reconhece-se que "os processos sensoriais não são inacessíveis a influências centrais"<sup>12</sup>. Neste caso, portanto, o "sensível" não pode mais ser definido como o efeito imediato de um estímulo exterior. A mesma conclusão não se aplicaria aos três primeiros exemplos que citamos? Se a atenção, se uma ordem mais precisa, se o repouso, se o exercício prolongado finalmente restabelecem percepções conformes à lei de constância, isso não prova seu valor geral, pois, nos exemplos citados, a primeira aparência tinha um caráter sensorial do mesmo modo que os resultados obtidos finalmente, e a questão é saber se a percepção atenta, a concentração do sujeito em um ponto do campo visual — por exemplo, a "percepção analítica" das duas linhas principais na ilusão de Müller-Lyer —, em lugar de

revelar a "sensação normal", não substituem o fenômeno original por uma montagem excepcional<sup>13</sup>. A lei de constância não pode prevalecer, contra o testemunho da consciência, graças a alguma experiência crucial em que ela já não esteja implicada, e, em todas as partes em que se acredita estabelecê-la, ela já está suposta<sup>14</sup>. Se nós retornamos aos fenômenos, eles nos mostram a apreensão de uma qualidade, exatamente como a de uma grandeza, ligada a todo um contexto perceptivo, e os estímulos não nos dão mais o meio indireto que buscávamos de delimitar uma camada de impressões imediatas. Mas, quando se procura uma definição "objetiva" da sensação, não é apenas o estímulo físico que se esquia. O aparelho sensorial, tal como a fisiologia moderna o representa, não pode mais desempenhar o papel de "transmissor" que a ciência clássica lhe atribuía. As lesões não-corticais dos aparelhos táteis rarefazem, sem dúvida, os pontos sensíveis ao quente, ao frio ou à pressão, e diminuem a sensibilidade dos pontos conservados. Mas, se aplicamos ao aparelho lesado um excitante suficientemente extenso, as sensações específicas reaparecem; a elevação dos patamares é compensada por uma exploração mais enérgica da mão<sup>15</sup>. Entrevemos, no grau elementar da sensibilidade, uma colaboração dos estímulos parciais entre si e do sistema sensorial com o sistema motor que, em uma constelação fisiológica variável, mantém constante a sensação, o que portanto proíbe definir o processo nervoso como a simples transmissão de uma mensagem dada. A destruição da função visual, qualquer que seja o local das lesões, segue a mesma lei: primeiramente todas as cores são atingidas<sup>16</sup> e perdem sua saturação. Depois o espectro se simplifica, reduz-se a quatro e logo a duas cores; finalmente, chega-se a um estado monocromático em cinza, aliás sem que a cor patológica seja alguma vez identificável a uma cor normal qualquer. Dessa forma, nas lesões centrais assim como nas lesões periféricas, "a perda de substância nervosa



tem como efeito não apenas um *déficit* de certas qualidades, mas a passagem a uma estrutura menos diferenciada e mais primitiva"<sup>17</sup>. Inversamente, o funcionamento normal deve ser compreendido como um processo de integração em que o texto do mundo exterior é não recopiado, mas constituído. E, se tentamos apreender a "sensação" na perspectiva dos fenômenos corporais que a preparam, encontramos não um indivíduo psíquico, função de certas variáveis conhecidas, mas uma formação já ligada a um conjunto e já dotada de um sentido, que só se distingue em grau das percepções mais complexas e que portanto não nos adianta nada em nossa delimitação do sensível puro. Não há definição fisiológica da sensação e, mais geralmente, não há psicologia fisiológica autônoma porque o próprio acontecimento fisiológico obedece a leis biológicas e psicológicas. Durante muito tempo, acreditou-se encontrar no condicionamento periférico uma maneira segura de localizar as funções psíquicas "elementares" e de distingui-las das funções "superiores", menos estritamente ligadas à infra-estrutura corporal. Uma análise mais exata mostra que os dois tipos de funções se entrecruzam. O elementar não é mais aquilo que, por adição, constituirá o todo, nem aliás uma simples ocasião para o todo se constituir. O acontecimento elementar já está revestido de um sentido, e a função superior só realizará um modo de existência mais integrado ou uma adaptação mais aceitável, utilizando e sublimando as operações subordinadas. Reciprocamente, "a experiência sensível é um processo vital, assim como a procriação, a respiração ou o crescimento"<sup>18</sup>. A psicologia e a fisiologia não são mais, portanto, duas ciências paralelas, mas duas determinações do comportamento, a primeira concreta, a segunda abstrata<sup>19</sup>. Dizíamos que, quando o psicólogo pede ao fisiólogo uma definição da sensação "por suas causas", ele encontra nesse terreno as suas próprias dificuldades, e vemos agora por quê. O fisiólogo tem a tarefa de desvencilhar-se do

prejuízo realista que todas as ciências tomam de empréstimo ao senso comum, e que as atrapalha em seu desenvolvimento. A mudança de sentido das palavras "elementar" e "superior" na fisiologia moderna anuncia uma mudança de filosofia<sup>20</sup>. O próprio cientista deve aprender a criticar a idéia de um mundo exterior em si, já que os próprios fatos lhe sugerem abandonar a idéia do corpo como transmissor de mensagens. O sensível é aquilo que se apreende *com* os sentidos, mas nós sabemos agora que este "com" não é simplesmente instrumental, que o aparelho sensorial não é um condutor, que mesmo na periferia a impressão fisiológica se encontra envolvida em relações antes consideradas como centrais.

Mais uma vez a reflexão — mesmo a reflexão segunda da ciência — torna obscuro o que se acreditava claro. Pensamos saber o que é sentir, ver, ouvir, e essas palavras agora representam problemas. Somos convidados a retornar às próprias experiências que elas designam para defini-las novamente. A noção clássica de sensação não era um conceito de reflexão, mas um produto tardio do pensamento voltado para os objetos, o último termo da representação do mundo, o mais distanciado da fonte constitutiva e, por essa razão, o menos claro. E inevitável que, em seu esforço geral de objetivação, a ciência pretenda representar-se o organismo humano como um sistema físico em presença de estímulos definidos eles mesmos por suas propriedades físico-químicas, que procure reconstruir sobre essa base a percepção efetiva<sup>21</sup>, e fechar o ciclo do conhecimento científico descobrindo as leis segundo as quais se produz o próprio conhecimento, fundando uma ciência objetiva da subjetividade<sup>22</sup>. Mas também é inevitável que essa tentativa fracasse. Se nós nos reportamos às próprias investigações objetivas, descobrimos primeiramente que as condições exteriores do campo sensorial não o determinam parte por parte, e só intervém tornando possível uma organização autóctone — é isso que mostra a *Gestalttheorie* —; em

seguida, descobrimos que no organismo a estrutura depende de variáveis como o sentido biológico da situação, que não são mais variáveis físicas, de forma que o conjunto escapa aos instrumentos conhecidos da análise físico-matemática para abrir-se a um outro tipo de inteligibilidade<sup>23</sup>. Se agora nós nos voltamos, como se faz aqui, para a experiência perceptiva, observamos que a ciência só consegue construir uma aparência de subjetividade: ela introduz sensações que são coisas ali onde a experiência mostra que já existem conjuntos significativos, ela sujeita o universo fenomenal a categorias que só são exigidas no universo da ciência. Ela exige que duas linhas percebidas, assim como duas linhas reais, sejam iguais ou desiguais, que um cristal percebido tenha um número determinado de lados<sup>24</sup>, sem ver que o próprio do percebido é admitir a ambigüidade, o "movido", é deixar-se modelar por seu contexto. Na ilusão de Müller-Lyer, uma das linhas deixa de ser igual à outra sem tornar-se "desigual": ela se torna "outra", o que significa dizer que uma linha objetiva isolada e a mesma linha considerada em uma figura deixam de ser, para a percepção, "a mesma". Ela só é identificável nessas duas funções para uma percepção analítica que não é natural. Da mesma forma, o percebido comporta lacunas que não são simples "impercepções". Posso, pela visão ou pelo toque, conhecer um cristal como um corpo "regular", sem ter, nem mesmo tacitamente, contado os seus lados; posso estar familiarizado com uma fisionomia sem nunca ter percebido, por ela mesma, a cor dos olhos. A teoria da sensação, que compõe todo saber com qualidades determinadas, nos constrói objetos limpos de todo equívoco, puros, absolutos, que são antes o ideal do conhecimento do que seus temas efetivos; ela só se adapta à superestrutura tardia da consciência. É ali que "se realiza de modo aproximado a idéia da sensação"<sup>25</sup>. As imagens que o instinto projeta diante de si, aquelas que a tradição recria em cada geração, ou simples-

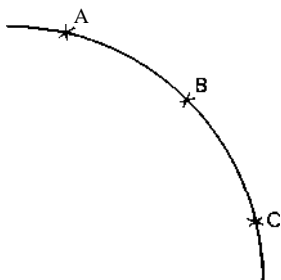
mente os sonhos se apresentando primeiramente com direitos iguais às percepções propriamente ditas, e a percepção verdadeira, atual e explícita, distinguem-se pouco a pouco dos fantasmas por um trabalho crítico. A palavra indica uma *direção* antes que uma função primitiva<sup>26</sup>. Sabe-se que a constância da grandeza aparente dos objetos para distâncias variáveis, ou a de sua cor para iluminações diferentes, são mais perfeitas na criança do que nos adultos<sup>27</sup>. Isso significa que a percepção está mais estritamente ligada ao excitante local em seu estado tardio do que em seu estado precoce, e é mais conforme à teoria da sensação no adulto do que na criança. Ela é como uma rede cujos nós aparecem cada vez mais claramente<sup>28</sup>. Apresentou-se um quadro do "pensamento primitivo" que só se compreende bem se reportamos as respostas dos primitivos, seus enunciados e a interpretação do sociólogo, ao fundo de experiência perceptiva que todas elas procuram traduzir<sup>29</sup>. É ora a aderência do percebido a seu contexto e como que sua viscosidade, ora a presença nele de um indeterminado positivo, que impedem os conjuntos espaciais, temporais e numéricos de se articularem em termos manejáveis, distintos e identificáveis. E é este domínio pré-objetivo que precisamos explorar em nós mesmos se queremos compreender o sentir.

## CAPITULO II

# A "ASSOCIAÇÃO" E A "PROJEÇÃO DAS RÉCORDAÇÕES'

A noção de sensação, uma vez introduzida, falseia toda a análise da percepção. Uma "figura" sobre um "fundo" já contém, dissemos, muito mais do que as qualidades atualmente dadas. Ela tem "contornos" que não "pertencem" ao fundo e se "desprendem" dele, ela é "estável" e de cor "compacta", o fundo é ilimitado e de cor incerta, ele "continua" sob a figura. As diferentes partes do conjunto — por exemplo, as partes da figura mais próximas ao fundo — possuem portanto, além da cor e das qualidades, um *sentido* particular. A questão é saber de que é feito este sentido, o que querem dizer as palavras "borda" e "contorno", o que acontece quando um conjunto de qualidades é *apreendido* como figura sobre um fundo. Mas a sensação, uma vez introduzida como elemento do conhecimento, não nos deixa a escolha da resposta. Um ser que poderia sentir — no sentido de coincidir absolutamente com uma impressão ou com uma qualidade — não poderia ter outro modo de conhecimento. Que uma qualidade, que uma superfície vermelha signifique algo, que ela seja, por exemplo, apreendida como uma mancha sobre um fundo, isso significa que o vermelho não é mais apenas essa cor quente, experimentada, vivida, na qual eu me perco, que ele anun-

cia alguma outra coisa sem a conter, que exerce uma função de conhecimento e que suas partes em conjunto compõem uma totalidade à qual cada uma delas se liga sem abandonar seu lugar. Doravante o vermelho não me é mais apenas presente, mas ele me representa algo, e aquilo que ele representa não é possuído como uma "parte real" de minha percepção, mas apenas visado como uma "parte intencional"<sup>1</sup>. Meu olhar não se funde no contorno ou na mancha como ele o faz no vermelho materialmente considerado: ele os percorre ou os domina. Para receber nela mesma uma significação que verdadeiramente a penetre, para integrar-se em um "contorno" ligado ao conjunto da "figura" e independente do "fundo", a sensação pontual deveria deixar de ser uma coincidência absoluta e, por conseguinte, deixar de ser enquanto sensação. Se admitimos um "sentir" no sentido clássico, a significação do sensível só pode consistir em outras sensações presentes ou virtuais. Ver uma figura só pode ser possuir simultaneamente as sensações pontuais que fazem parte dela. Cada uma delas permanece sempre aquilo que ela é, um contato cego, uma impressão, o conjunto se faz "visão" e forma um quadro diante de nós porque aprendemos a passar mais rapidamente de uma impressão a outra. Um contorno é apenas uma soma de visões locais e a consciência de um contorno é um ser coletivo. Os elementos sensíveis dos quais ele é feito não podem perder a opacidade que os define como sensíveis para abrirem-se a uma conexão intrínseca, a uma lei de constituição comum. Sejam três pontos *A*, *B* e *C*, tomados no contorno de uma figura; sua ordem no espaço é tanto sua maneira de coexistir sob nossos olhos quanto essa própria coexistência; por mais próximos que eu os escolha, ela é a soma de suas existências separadas, *aposição de A, mais Aposição de B, mais aposição de C*. Pode acontecer que o empirismo abandone esta linguagem atomista e fale de blocos de espaço ou de blocos de duração, acrescente uma experiência das rela-



ções à experiência das qualidades. Isso não muda nada na doutrina. Ou o bloco de espaço é percorrido e inspecionado por um espírito, mas agora se abandona o empirismo, já que a consciência não mais é definida pela impressão, ou então é ele mesmo dado à maneira de uma impressão, e agora ele é tão fechado a uma coordenação mais ampla quanto a impressão pontual da qual primeiramente falávamos. Mas um contorno não é apenas o conjunto dos dados presentes, estes evocam outros que vêm completá-los. Quando digo que tenho diante de mim uma mancha vermelha, o sentido da palavra mancha é fornecido por experiências anteriores no decorrer das quais aprendi a empregá-la. A distribuição no espaço dos três pontos *A*, *B*, *C* evoca outras distribuições análogas e digo que vejo um círculo. O apelo à experiência adquirida não muda nada, ele também, na tese empirista. A "associação de idéias" que traz a experiência passada só pode restituir conexões extrínsecas e ela mesma só pode ser uma conexão extrínseca porque a experiência originária não comportava outras. Uma vez que se definiu a consciência como sensação, qualquer modo de consciência deverá tomar sua clareza de empréstimo à sensação. A palavra *circulo*, a palavra *ordem* só puderam designar, nas experiências anteriores às quais me reporto, a maneira concreta pela qual nossas sensações se repartiam diante de nós, um certo arranjo de fato,

uma maneira de sentir. Se os três pontos *A*, *B* e *C* estão em um círculo, o trajeto *AB* "assemelha-se" ao trajeto *BC*, mas essa semelhança significa apenas que um leva a pensar no outro. O trajeto *A*, *B*, *C* assemelha-se a outros trajetos circulares que meu olhar seguiu, mas isso significa apenas que ele desperta sua recordação e faz aparecer sua imagem. Dois termos nunca podem ser *identificados*, percebidos ou compreendidos como o *mesmo*, o que suporia que sua exceidade é ultrapassada; eles só podem ser indissolvelmente associados e em todas as partes substituídos um pelo outro. O conhecimento aparece como um sistema de substituições em que uma impressão anuncia outras sem nunca dar razão delas, em que palavras levam a esperar sensações, assim como a tarde leva a esperar a noite. A significação do percebido é apenas uma constelação de imagens que começam a reaparecer sem razão. As imagens ou as sensações mais simples são, em última análise, tudo o que existe para se compreender nas palavras, os conceitos são uma maneira complicada de designá-las, e, como elas mesmas são impressões indizíveis, compreender é uma impostura ou uma ilusão, o conhecimento nunca tem domínio sobre seus objetos, que se ocasionam um ao outro, e o espírito funciona como uma máquina de calcular<sup>2</sup> que não sabe por que seus resultados são verdadeiros. A sensação não admite outra filosofia senão o nominalismo, quer dizer, a redução do *sentido* ao *contra-senso* da semelhança confusa, ou ao *não-senso* da associação por contigüidade.

Ora, as sensações e as imagens que deveriam iniciar e terminar todo conhecimento aparecem sempre em um horizonte de sentido, e a significação do percebido, longe de resultar de uma associação, está ao contrário pressuposta em todas as associações, quer se trate da sinopse de uma figura presente ou da evocação de experiências antigas. Nosso campo perceptivo é feito de "coisas" e de "vazios entre as coisas"<sup>3</sup>. As partes de uma coisa não estão ligadas entre si por uma



simples associação exterior que resultaria de sua solidariedade constatada durante os movimentos do objeto. Primeiramente eu vejo como coisas conjuntos que nunca vi se moverem: casas, o sol, montanhas. Se se quer que eu estenda ao objeto imóvel uma noção adquirida na experiência de objetos móveis, é preciso que a montanha apresente em seu aspecto efetivo algum caráter que funde seu reconhecimento como coisa e justifique essa transferência. Mas agora esse caráter é suficiente, sem nenhuma transferência, para explicar a segregação do campo. Mesmo a unidade dos objetos usuais que a criança pode manipular e deslocar não reconduz à constatação de sua solidez. Se nós nos puséssemos a ver como coisas os intervalos entre as coisas, o aspecto do mundo seria mudado de maneira tão sensível quanto o da adivinhação no momento em que descubro "o coelho" ou "o caçador". Não seriam mais os mesmos elementos ligados de outra maneira, as mesmas sensações diferentemente associadas, o mesmo texto investido de um outro sentido, a mesma matéria em uma outra forma, mas verdadeiramente um outro mundo. Não existem dados indiferentes que em conjunto formam uma coisa porque contigüidades ou semelhanças de fato os associam; ao contrário, é porque percebemos um conjunto como coisa que a atitude analítica em seguida pode discernir ali semelhanças ou contigüidades. Isso não significa apenas que sem a percepção do todo nós não pensaríamos em *observar* a semelhança ou a contigüidade de seus elementos, mas, literalmente, que eles não fariam parte do mesmo mundo e elas não existiriam de forma alguma. O psicólogo, que sempre pensa a consciência no mundo, coloca a semelhança e a contigüidade dos estímulos entre as condições objetivas que determinam a constituição de um conjunto. Os estímulos mais próximos ou os mais semelhantes, diz ele<sup>4</sup>, ou aqueles que, reunidos, dão ao espetáculo o melhor equilíbrio, tendem, para a percepção, a se unir na mesma configuração. Mas esta linguagem é engano-

sa porque ela confronta os estímulos objetivos, que pertencem ao mundo objetivo e mesmo ao mundo segundo que a consciência científica constrói, com a consciência perceptiva que a psicologia deve descrever segundo a experiência direta. O pensamento anfíbio do psicólogo arrisca-se sempre a reintroduzir em sua descrição relações que pertencem ao mundo objetivo. Assim, pôde-se acreditar que a lei de contigüidade e a lei de semelhança de Wertheimer restauravam a contigüidade e a semelhança objetivas dos associacionistas enquanto princípios constitutivos da percepção. Na realidade, para a descrição pura — e a teoria da Forma quer ser uma descrição pura —, a contigüidade e a semelhança dos estímulos não são anteriores à constituição do conjunto. A "boa forma" não é realizada porque ela seria em si boa em um céu metafísico, mas ela é boa porque está realizada em nossa experiência. As pretensas condições da percepção só se tornam anteriores à própria percepção quando, em lugar de descrever o fenômeno perceptivo como primeira abertura ao projeto, nós supomos em torno dele um meio onde já estejam inscritas todas as explicitações e todas as confrontações que a percepção analítica obterá, onde estejam justificadas todas as normas da percepção efetiva — ura lugar da verdade, um *mundo*. Ao fazer isso, nós subtraímos à percepção a sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados. Se nós nos atemos aos fenômenos, a unidade da coisa na percepção não é construída por associação, mas, condição da associação, ela precede os confrontos que a verificam e a determinam, ela se precede a si mesma. Se caminho em uma praia em direção a um barco encalhado e a chaminé ou o mastro se confundem com a floresta que circunda a duna, haverá um momento em que estas partes se juntarão vivamente ao barco e se soldarão a ele. A medida que eu me aproximava, não percebi semelhanças ou proximidades que enfim teriam reunido a su-

perestruturando o barco em um desenho contínuo. Eu apenas senti que o aspecto do objeto ia mudar, que nesta tensão algo era iminente assim como a tempestade é iminente nas nuvens. Repentinamente o espetáculo se reorganizou satisfazendo minha expectativa imprecisa. Depois eu reconheço, como justificações da mudança, a semelhança e a contigüidade daquilo que chamo de "estímulos" — quer dizer, os fenômenos mais determinados, obtidos a curta distância, e a partir dos quais eu componho o mundo "verdadeiro". "Como não vi que estes pedaços de madeira faziam corpo com o barco? No entanto eles tinham a mesma cor que ele, ajustavam-se bem à sua superestrutura ." Mas essas razões de bem perceber não eram dadas como razões antes da percepção correta. A unidade do objeto está fundada no pressentimento de uma ordem iminente que de um só golpe dará resposta a questões apenas latentes na paisagem, ela resolve um problema que só estava posto sob a forma de uma vaga inquietação, ela organiza elementos que até então não pertenciam ao mesmo universo e que, por essa razão, como disse Kant com profundidade, não podiam ser associados. Colocando-os no mesmo terreno, o do objeto único, a sinopse torna possível a contigüidade e a semelhança entre eles, e uma impressão nunca pode por si mesma associar-se a uma outra impressão.

Ela não tem mais o poder de despertar outras. Ela só o faz sob a condição de ser primeiramente *compreendida* na perspectiva da experiência passada em que lhe ocorria coexistir com aquelas que se trata de despertar. Seja uma série de sílabas emparelhadas<sup>5</sup>, em que a segunda é uma rima pobre da primeira (dak-tak), e uma outra série em que a segunda sílaba é obtida invertendo-se a primeira (ged-deg); se as duas séries forem aprendidas de cor, e se, em uma experiência crítica, damos como ordem uniforme "procurar uma rima pobre", observamos que o sujeito tem mais trabalho para encontrar uma rima pobre para *ged* do que para uma sílaba neu-

tra. Mas, se a ordem é mudar a vogal nas sílabas propostas, este trabalho não sofre nenhum atraso. Não são portanto forças associativas que funcionavam na primeira experiência crítica, pois, se existissem, elas deveriam funcionar na segunda. A verdade é que, colocado diante de sílabas frequentemente associadas com rimas pobres, o sujeito, em lugar de rimar verdadeiramente, beneficia-se de sua experiência adquirida e põe em ação uma "intenção de reprodução"<sup>6</sup>, de forma que quando chega à segunda série de sílabas, em que a ordem presente não mais se harmoniza com os conjuntos realizados nas experiências de adestramento, a intenção de reprodução só pode conduzir a erros. Quando, na segunda experiência crítica, se propõe ao sujeito mudar a vogal da sílaba indutora, como se trata de uma tarefa que nunca figurou nas experiências de adestramento, ele não pode utilizar o subterfúgio da reprodução e, nessas condições, as experiências de adestramento não têm influência. Portanto, a associação nunca funciona como uma força autônoma; nunca é a palavra proposta que, como causa eficiente, "induz" a resposta, ela só age tornando uma intenção de reprodução provável ou tentadora, só opera em virtude do sentido que adquiriu no contexto da experiência antiga e sugerindo o recurso a essa experiência, ela é eficaz na medida em que o sujeito a reconhece, a apreende sob o aspecto ou sob a fisionomia do passado. Se enfim se quisesse fazer intervir, em lugar da simples contigüidade, a associação por semelhança, ver-se-ia ainda que, para evocar uma imagem antiga à qual ela de fato se assemelha, a percepção presente deve ser *posta em forma*, de maneira a se tornar capaz de trazer essa semelhança. Quer um sujeito<sup>7</sup> tenha visto 5 vezes ou 540 vezes a figura 1, ele a reconhecerá quase tão facilmente na figura 2, em que ela se encontra "camuflada", e aliás nunca a reconhecerá ali constantemente. Em compensação, um sujeito que procura na figura 2 uma outra figura disfarçada (sem saber

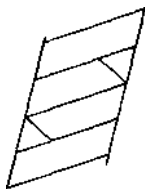


Fig. 1

Fig. 2

qual) encontra-a ali com mais rapidez e mais freqüência do que um sujeito passivo, com experiência igual. A semelhança não é, portanto, como não o é a coexistência, uma força em terceira pessoa que dirigiria uma circulação de imagens ou de "estados de consciência". A figura 1 não é evocada *pela* figura 2, ou só o é se primeiramente vimos na figura 2 uma "figura 1 possível", o que implica dizer que a semelhança efetiva não nos dispensa de procurar como ela é primeiramente tornada possível pela organização presente da figura 2, que a figura "indutora" deve revestir-se do mesmo sentido que a figura induzida antes de evocar sua lembrança, e enfim que o passado de fato não é importado na percepção presente por um mecanismo de associação, mas desdobrado pela própria consciência presente.

Através disso, pode-se ver o que valem as fórmulas usuais sobre o "papel das recordações na percepção". Mesmo fora do empirismo, fala-se das "contribuições da memória"<sup>8</sup>. Repete-se que "perceber é recordar-se". Mostra-se que na leitura de um texto a rapidez do olhar torna lacunares as impressões retinianas, e que os dados sensíveis devem *portanto* ser completados por uma projeção de recordações<sup>9</sup>. Uma paisagem ou um jornal vistos às avessas nos representariam a visão originária; a paisagem ou o jornal vistos normalmente são mais claros apenas pelo que as recordações ali acrescentam. "Por causa da disposição inabitual das impressões,

a influência das causas psíquicas não pode mais exercer-se."<sup>10</sup> Não se pergunta por que impressões dispostas de outra maneira tornam o jornal ilegível ou a paisagem irreconhecível. É que, para vir a completar a percepção, as recordações precisam ser tornadas possíveis pela fisionomia dos dados. Antes de qualquer contribuição da memória, aquilo que é visto deve presentemente organizar-se de modo a oferecer-me um quadro em que eu possa reconhecer minhas experiências anteriores. Assim, o apelo às recordações pressupõe aquilo que ele deveria explicar: a colocação em forma dos dados, a imposição de um sentido ao caos sensível. No momento em que a evocação das recordações é tornada possível, ela se torna supérflua, já que o trabalho que se espera dela já está feito. Dir-se-ia a mesma coisa desta "cor da recordação" (*Gedächtnisfarbe*) que, segundo outros psicólogos, termina por substituir-se à cor presente dos objetos, de forma que nós os vejamos "através dos óculos" da memória<sup>11</sup>. A questão é saber o que desperta atualmente a "cor da recordação". Ela é evocada, diz Hering, a cada vez que revemos um objeto já conhecido, "ou acreditamos revê-lo". Mas a partir do que nós acreditamos? O que é que, na percepção atual, nos ensina que se trata de um objeto já conhecido, já que por hipótese suas propriedades estão modificadas? Se se quer que o reconhecimento da forma ou da grandeza leve ao reconhecimento da cor, estamos em um círculo, já que a grandeza e a forma aparentes também estão modificadas e, ainda aqui, o reconhecimento não pode resultar do despertar das recordações, mas deve precedê-lo. Portanto, do passado ao presente, ele não vai a parte alguma e a "projeção das recordações" é apenas uma má metáfora que esconde um reconhecimento mais profundo e já feito. Da mesma forma, enfim, a ilusão do revisor não pode ser compreendida como a fusão de alguns elementos verdadeiramente lidos com recordações que se misturariam a eles a ponto de não mais se distinguirem. Como

se faria a evocação das recordações sem ser guiada pelo aspecto dos dados propriamente sensíveis, e, se ela é mal dirigida, para que serviria já que agora a palavra já tem sua estrutura ou sua fisionomia antes de buscar algo no tesouro da memória? Foi evidentemente a análise das ilusões que deu crédito à "projeção das recordações", segundo um raciocínio sumário que é mais ou menos este: a percepção ilusória não pode apoiar-se nos "dados presentes", já que eu leio "almoço" ali onde o papel traz "alvoroço". A letra *m*, que se substituiu ao grupo *vor*, não sendo fornecida pela visão, deve vir então de outro lugar. Dir-se-á que ela vem da memória. Assim, em um quadro plano bastam algumas sombras e algumas luzes para produzir um relevo, em uma adivinhação alguns galhos de árvore sugerem um gato, nas nuvens algumas linhas confusas sugerem um cavalo. Mas só depois a experiência passada pôde aparecer como causa da ilusão, foi preciso que a experiência presente primeiramente adquirisse forma e sentido para fazer voltar justamente esta recordação e não outras. E portanto sob meu olhar atual que nascem o cavalo, o gato, a palavra substituída, o relevo. As sombras e as luzes do quadro formam um relevo imitando "o fenômeno originário do relevo"<sup>12</sup>, em que elas se encontravam investidas de uma significação espacial autóctone. Para que eu encontre um gato na adivinhação, é preciso "que a unidade de significação 'gato' já prescreva, de alguma maneira, os elementos do dado que a atividade coordenadora deve reter e aqueles que ela deve negligenciar"<sup>13</sup>. A ilusão nos engana justamente fazendo-se passar por uma percepção autêntica, em que a significação nasce no berço do sensível e não vem de outro lugar. Ela imita esta experiência privilegiada em que o sentido recobre exatamente o sensível, articula-se visivelmente ou se profere nele; ela implica esta norma perceptiva; não pode portanto nascer de um *encontro* entre o sensível e as recordações, e a percepção muito menos ainda. A "projeção

das recordações" torna uma e outra incompreensíveis. Pois uma coisa percebida, se fosse composta de sensações e de recordações, só seria determinada pelo auxílio das recordações, ela nada teria então em si mesma que pudesse limitar-lhes a invasão, ela não teria apenas este halo de "movido" que sempre tem, nós o dissemos, ela seria inapreensível, fugidia e sempre beirando a ilusão. A ilusão *a fortiori* nunca poderia oferecer o aspecto firme e definitivo que uma coisa termina por assumir, já que ele faltaria à própria percepção, logo ela não nos enganaria. Se enfim se admite que as recordações não se projetam por si mesmas nas sensações, e que a consciência as confronta com o dado presente para reter apenas aqueles que se harmonizam com ele, então reconhece-se um texto originário que traz em si seu sentido e o opõe àquele das recordações: este texto é a própria percepção. Em suma, está-se muito errado em acreditar que com a "projeção das recordações" se introduza na percepção uma atividade mental, e que se esteja no oposto do empirismo. A teoria é apenas uma consequência, uma correção tardia e ineficaz do empirismo; ela admite seus postulados, partilha suas dificuldades e, como ele, esconde os fenômenos em lugar de levar a compreendê-los. O postulado consiste, como sempre, em *deduzir* o dado daquilo que pode ser fornecido pelos órgãos dos sentidos. Por exemplo, na ilusão do revisor, reconstituem-se os elementos efetivamente vistos segundo os movimentos dos olhos, a velocidade da leitura e o tempo necessário à impressão retiniana. Depois, retirando estes dados teóricos da percepção total, obtêm-se os "elementos evocados" que, por sua vez, são tratados como coisas mentais. Constrói-se a percepção com estados de consciência, assim como se constrói uma casa com pedras, e se imagina uma química mental que faça esses materiais se fundirem em um todo compacto. Como toda teoria empirista, esta só descreve processos cegos que nunca podem ser o equivalente de um conhecimento, porque não

!|  
 w.  
 :|  
 lj  
 j:  
 册  
 jíl  
 lj'  
 ! i:  
 ij  
 jj  
 ;  
 ::  
 '  
 i  
 !



existe, neste amontoado de sensações e de recordações, *ninguém que veja*, que possa experimentar o acordo entre o dado e o evocado — e correlativamente nenhum objeto firme protegido por um sentido contra o pulular das recordações. E preciso, portanto, rejeitar o postulado que obscurece tudo. A clivagem entre o dado e o evocado segundo as causas objetivas é arbitrária. Retornando aos fenômenos, encontramos como camada fundamental um conjunto já pleno de um sentido irreduzível: não sensações lacunares, entre as quais deveriam encravar-se recordações, mas a fisionomia, a estrutura da paisagem ou da palavra, espontaneamente conformes às intenções do momento, assim como às experiências anteriores. Agora se manifesta o verdadeiro problema da memória na percepção, ligado ao problema geral da consciência perceptiva. Trata-se de compreender como, por sua própria vida e sem trazer em um inconsciente mítico materiais complementares, a consciência pode, com o tempo, alterar a estrutura de suas paisagens — como, em cada instante, sua experiência antiga lhe está presente sob a forma de um horizonte que ela pode reabrir, se o toma como tema de conhecimento, em um ato de rememoração, mas que também pode deixar "à margem", e que agora fornece imediatamente ao percebido uma atmosfera e uma significação presentes. Um campo sempre à disposição da consciência e que, por essa razão, circunda e envolve todas as suas percepções, uma atmosfera, um horizonte ou, se se quiser, "montagens" dadas que lhe atribuem uma situação temporal, tal é a presença do passado que torna possíveis os atos distintos de percepção e de rememoração. Perceber não é experimentar um sem-número de impressões que trariam consigo recordações capazes de completá-las, é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível. Recordar-se não é trazer ao olhar da consciência um quadro do passado subsistente em si, é enveredar no

S  
i J2  
Kj P  
o s  
^ OQ  
§. ^  
s T~  
o|  
^ o  
« <.  
' ;s  
p

horizonte do passado e pouco a pouco desenvolver suas perspectivas encaixadas, até que as experiências que ele resume sejam como que vividas novamente em seu lugar temporal. Perceber não é recordar-se.

As relações entre "figura" e "fundo", "coisa" e "não-coisa", o horizonte do passado, seriam então estruturas de consciência irreduzíveis às qualidades que aparecem nelas. O empirismo conservará sempre o recurso de tratar este *a priori* como o resultado de uma química mental. Ele concederá que toda coisa se oferece sobre um fundo que não é uma coisa, o presente entre dois horizontes de ausência, passado e futuro. Mas, retomará ele, essas significações são derivadas. A "figura" e o "fundo", a "coisa" e o seu "redor", o "presente" e o "passado", estas palavras resumem a experiência de uma perspectiva espacial e temporal, que finalmente leva ao apagamento da recordação ou àquele das impressões marginais. Mesmo se, uma vez formadas na percepção de fato, as estruturas têm mais sentido do que a qualidade poderia oferecer, não devo ater-me a este testemunho da consciência e devo reconstruí-las teoricamente com o auxílio das impressões das quais elas exprimem as relações efetivas. Neste plano, o empirismo não é refutável. Já que recusa o testemunho da reflexão e engendra, associando impressões exteriores, as estruturas que temos consciência de compreender indo do todo às partes, não há nenhum fenômeno que se possa citar como uma prova crucial contra o empirismo. De maneira geral, não se pode refutar, descrevendo fenômenos, um pensamento que se ignora a si mesmo e que se instala nas coisas. Os átomos do físico parecerão sempre mais reais do que a figura histórica e qualitativa deste mundo, os processos físico-químicos mais reais do que as formas orgânicas, os átomos psíquicos do empirismo mais reais do que os fenômenos percebidos, os átomos intelectuais que são as "significações" da Escola de Viena mais reais do que a consciência, tanto que se procurará cons-

truir a figura deste mundo, a vida, a percepção, o espírito, em lugar de reconhecer, como fonte inteiramente próxima e como última instância de nosso conhecimento a seu respeito, a *experiência* que temos dele. Essa conversão do olhar, que inverte as relações entre o claro e o obscuro, deve ser efetuada por cada um e é em seguida que ela se justifica pela abundância dos fenômenos que permite compreender. Mas antes dela eles eram inacessíveis, e à descrição que deles se faz o empirismo sempre pode objetar que ele não *compreende*. Neste sentido, a reflexão é um sistema de pensamentos tão fechado quanto a loucura, com a diferença de que ela se compreende a si mesma e ao louco, enquanto o louco não a compreende. Mas, se o campo fenomenal é um mundo novo, ele nunca é absolutamente ignorado pelo pensamento natural, ele lhe está presente no horizonte, e a própria doutrina empirista é uma tentativa de análise da consciência. A título de "paramythia", é útil então indicar tudo aquilo que as construções empiristas tornam incompreensível, e todos os fenômenos originais que elas mascaram. Elas nos escondem, primeiramente, o "mundo cultural" ou o "mundo humano", no qual todavia quase toda a nossa vida se passa. Para a maior parte de nós, a natureza é apenas um ser vago e distante, sufofocado pelas cidades, pelas ruas, pelas casas, e sobretudo pela presença dos outros homens. Ora, para o empirismo, os objetos "culturais" e os rostos devem sua fisionomia, sua potência mágica, a transferências e a projeções de recordações; o mundo humano só tem sentido por acidente. Não há nada no aspecto sensível de uma paisagem, de um objeto ou de um corpo que o predestine a ter um ar "alegre" ou "triste", "vivo" ou "morto", "elegante" ou "grosseiro". Definindo mais uma vez aquilo que percebemos pelas propriedades físicas e químicas dos estímulos que podem agir em nossos aparelhos sensoriais, o empirismo exclui da percepção a cólera ou a dor que todavia eu leio em um rosto, a religião cuja es-

sência todavia eu apreendo em uma hesitação ou em uma reticência, a cidade cuja estrutura todavia eu conheço em uma atitude do funcionário ou no estilo de um monumento. Aqui não pode mais haver *espírito objetivo*: a vida mental retira-se em consciências isoladas e abandonadas apenas à introspecção, em lugar de desenrolar-se, como ela aparentemente o faz, no espaço humano composto por aqueles com quem discuto ou com quem vivo, o lugar de meu trabalho ou o de minha felicidade. A alegria e a tristeza, a vivacidade e a idiotia são dados da introspecção, e, se revestimos com eles as paisagens ou os outros homens, é porque constatamos em nós mesmos a coincidência destas percepções interiores com signos exteriores que lhes são associados pelos acasos de nossa organização. A percepção assim empobrecida torna-se uma pura operação de conhecimento, um registro progressivo das qualidades e de seu desenrolar mais costumeiro, e o sujeito que percebe está diante do mundo como o cientista diante de suas experiências. Ao contrário, se admitimos que todas essas "projeções", todas essas "associações", todas essas "transferências" estão fundadas em algum caráter intrínseco do objeto, o "mundo humano" deixa de ser uma metáfora para voltar a ser aquilo que com efeito ele é, o meio e como que *a pátria* de nossos pensamentos. O sujeito que percebe deixa de ser um sujeito pensante "acósmico", e a ação, o sentimento e a vontade devem ser explorados como maneiras originais de pôr um objeto, já que "um objeto parece atraente ou repulsivo antes de parecer negro ou azul, circular ou quadrado"<sup>14</sup>. Mas o empirismo não deforma a experiência apenas fazendo do mundo cultural uma ilusão, quando ele é o alimento de nossa existência. O mundo natural, por seu lado, é desfigurado e pelas mesmas razões. O que censuramos no empirismo não é tê-lo considerado como primeiro tema de análise. Pois é verdade que todo objeto cultural remete a um fundo de natureza sobre o qual ele aparece, e

que aliás pode ser confuso e distante. Nossa percepção presente, sob o quadro, a presença próxima da tela; sob o monumento, a do cimento que se pulveriza; sob o personagem, a do ator que se fatiga. Mas a natureza da qual o empirismo fala é uma soma de estímulos e de qualidades. É absurdo pretender que essa natureza seja, mesmo que só em intenção, o objeto primeiro de nossa percepção: ela é muito posterior à experiência dos objetos culturais, ou, antes, ela é um deles. Precisaremos portanto redescobrir também o mundo natural e seu modo de existência, que não se confunde com aquele do objeto científico. Que o fundo continue sob a figura, que seja *visto* sob a figura, quando todavia ela o recobre, este fenômeno que envolve todo o problema da *presença* do objeto é, ele também, escondido pela filosofia empirista, que trata essa parte do fundo como invisível, em virtude de uma definição fisiológica da visão, e a reconduz à condição de simples qualidade sensível, supondo que ela é dada por uma imagem, quer dizer, por uma sensação enfraquecida. Mais geralmente, os objetos reais que não fazem parte de nosso campo visual só nos podem estar presentes por imagens, e é por isso que eles são apenas "possibilidades permanentes de sensações". Se abandonamos o postulado empirista da prioridade dos conteúdos, estamos livres para reconhecer o modo de existência singular do objeto atrás de nós. A criança histórica que se volta "para ver se o mundo ainda está ali atrás dela"<sup>15</sup> não carece de imagens, mas o mundo percebido perdeu para ela a estrutura original que, para o normal, torna seus aspectos escondidos tão certos quanto os aspectos visíveis. Mais uma vez, o empirista pode sempre construir, reunindo átomos psíquicos dos equivalentes aproximados de todas essas estruturas. Mas o inventário do mundo percebido, nos capítulos seguintes, fará com que cada vez mais ele se manifeste como um tipo de cegueira mental e como o sistema menos capaz de esgotar a experiência revelada, enquanto a reflexão compreende sua verdade subordinada colocando-a em seu lugar.

### CAPITULO III

## A "ATENÇÃO" E O "JUÍZO"

A discussão dos prejuízos clássicos foi conduzida até aqui contra o empirismo. Na realidade, não é apenas o empirismo que nós visamos. E preciso mostrar agora que sua antítese intelectualista situa-se no mesmo terreno que ele. Um e outro tomam por objeto de análise o mundo objetivo, que não é primeiro nem segundo o tempo nem segundo seu sentido; um e outro são incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva constitui seu objeto. Ambos guardam distância a respeito da percepção, em lugar de aderir a ela.

Poder-se-ia mostrá-lo estudando a história do conceito de atenção. Ele se deduz, para o empirismo, da "hipótese de constância", quer dizer, como nós o explicamos, da prioridade do mundo objetivo. Mesmo se aquilo que percebemos não corresponde às propriedades objetivas do estímulo, a hipótese de constância obriga a admitir que as "sensações normais" já estão ali. É preciso então que elas estejam despercebidas, e chamar-se-á de atenção a função que as revela, assim como um projetor ilumina objetos preexistentes na sombra. O ato de atenção então não cria nada, e é um milagre natural, como dizia mais ou menos Malebranche, que faz jorrar justa-

mente as percepções ou as idéias capazes de responder às questões que eu me colocava. Já que o "Bemerken" ou o "take notice" *não é* causa eficiente das idéias que ele faz aparecer, ele é o mesmo em todos os atos de atenção, assim como a luz do projetor é a mesma qualquer que seja a paisagem iluminada. A atenção é portanto um poder geral e incondicionado, no sentido de que a cada momento ela pode dirigir-se indiferentemente a todos os conteúdos de consciência. Esté- ril em todas as partes, ela não poderia ser em parte alguma *interessada*. Para reatá-la à vida da consciência, seria preciso mostrar como uma percepção desperta a atenção, depois como a atenção a desenvolve e a enriquece. Seria preciso descrever uma conexão interna, e o empirismo só dispõe de conexões externas, só pode justapor estados de consciência. O sujeito empirista, a partir do momento em que lhe atribuímos uma iniciativa — e essa é a razão de ser de uma teoria da atenção —, só pode receber uma liberdade absoluta. O intelectualismo, ao contrário, parte da fecundidade da atenção: já que tenho consciência de obter por ela a verdade do objeto, ela não faz um quadro suceder fortuitamente a um outro quadro. O novo aspecto do objeto subordina-se ao antigo e exprime tudo o que ele queria dizer. A cera é desde o começo um fragmento de extensão flexível e mutável, simplesmente eu o sei clara ou confusamente "segundo minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que estão nela e das quais ela é composta"<sup>1</sup>. Já que experimento na atenção um esclarecimento *do* objeto, é preciso que o objeto percebido já encerre a estrutura inteligível que ela destaca. Se a consciência encontra o círculo geométrico na fisionomia circular de um prato, é porque ela já o tinha posto ali. Para tomar posse do saber atento, basta-lhe voltar a si, no sentido em que se diz que um homem desmaiado volte a si. Reciprocamente, a percepção desatenta ou delirante é um semi-sono. Ela só pode ser descrita por negações, seu objeto não tem consis-

tência, os únicos objetos dos quais se pode falar são os da consciência desperta. Sempre temos conosco um princípio constante de distração e de vertigem que é nosso corpo. Mas nosso corpo não tem o poder de fazer-nos ver aquilo que não existe; ele pode apenas fazer-nos crer que nós o vemos. A lua no horizonte não é e não é vista maior do que no zênite: se a olharmos atentamente, por exemplo através de um tubo de cartolina ou de uma luneta, veremos que seu diâmetro aparente permanece constante<sup>2</sup>. A percepção distraída nada contém a mais e nem mesmo nada de outro do que a percepção atenta. Assim, a filosofia não precisa considerar uma ilusão da aparência. A consciência pura e desembaraçada de todos os obstáculos que ela consentia em se criar, o mundo verdadeiro sem nenhuma mistura de devaneio estão à disposição de cada um. Não precisamos analisar o ato de atenção como passagem da confusão à clareza, porque a confusão não é nada. A consciência só começa a ser determinando um objeto, e mesmo os fantasmas de uma "experiência interna" só são possíveis por empréstimo à experiência externa. Portanto, não há vida privada da consciência, e a consciência só tem como obstáculo o caos, que não é nada. Mas em uma consciência que constitui tudo, ou, antes, que possui eternamente a estrutura inteligível de todos os seus objetos, assim como na consciência empirista que não constitui nada, a atenção permanece um poder abstrato, ineficaz, porque ali ela não tem nada para fazer. A consciência não está menos intimamente ligada aos objetos em relação aos quais ela se distrai do que àqueles aos quais ela se volta, e o excedente de clareza do ato de atenção não inaugura nenhuma relação nova. Ele volta a ser então uma luz que não se diversifica com os objetos que ilumina, e mais uma vez se substituem "os modos e as direções específicas da intenção"<sup>3</sup> por atos vazios da atenção. Enfim, o ato de atenção é incondicionado, porque ele tem todos os objetos indiferentemente à sua disposição, como o era



o *Bemerken* dos empiristas, já que todos os objetos lhe eram transcendentos. Como um objeto atual, entre todos, poderia excitar um ato de atenção, já que a consciência os tem a todos? O que faltava ao empirismo era a conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia. O que falta ao intelectualismo é a contingência das ocasiões de pensar. No primeiro caso, a consciência é muito pobre; *no* segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa *solicitá-la*. O empirismo não vê que precisamos saber o que procuramos, sem o que não o procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não o procuraríamos. Ambos concordam no fato de que nem um nem outro compreendem a consciência *ocupada em apreender*, não notam essa ignorância circunscrita, essa intenção ainda "vazia", mas já determinada, que é a própria atenção. Quer a atenção obtenha aquilo que procura por um milagre renovado, quer o possua previamente, nos dois casos a constituição do objeto passou em silêncio. Seja ele uma soma de qualidades ou um sistema de relações, desde que existe é preciso que seja puro, transparente, impessoal, e não imperfeito, verdade para um momento de minha vida e de meu saber, tal como emerge à consciência. A consciência perceptiva é confundida com as formas exatas da consciência científica, e o indeterminado não entra na definição do espírito. Malgrado as intenções do intelectualismo, as duas doutrinas têm portanto em comum essa idéia de que a atenção não cria nada, já que um mundo de impressões em si ou um universo de pensamento determinante estão igualmente subtraídos à ação do espírito.

Contra essa concepção de um sujeito ocioso, a análise da atenção pelos psicólogos adquire o valor de uma tomada de consciência, e a crítica da "hipótese de constância" vai aprofundar-se em uma crítica da crença dogmática no "mundo", considerado como realidade em si no empirismo e co-

mo termo imanente do conhecimento no intelectualismo. A atenção supõe primeiramente uma transformação do campo mental, uma nova maneira, para a consciência, de estar presente aos seus objetos. Seja o ato de atenção pelo qual eu preciso a localização de um ponto de meu corpo que é tocado. A análise de certos distúrbios de origem central, que tornam impossível a localização, revela a operação profunda da consciência. Head falava sumariamente de um "enfraquecimento local da atenção". Não se trata, na realidade, nem da destruição de um ou vários "signos locais", nem do desfalecimento de um poder secundário de apreensão. A condição primeira do distúrbio é uma desagregação do campo sensorial, que não mais permanece fixo enquanto o sujeito percebe, move-se seguindo os movimentos de exploração e encolhe-se enquanto o interrogamos<sup>4</sup>. Uma *localização vaga*, este fenômeno contraditório, revela um espaço pré-objetivo onde há extensão, já que vários pontos do corpo tocados em conjunto não são confundidos pelo sujeito, mas ainda não há posição unívoca, porque nenhum quadro espacial fixo subsiste de uma percepção a outra. A primeira operação da atenção é portanto criar-se um *campo*, perceptivo ou mental, que se possa "dominar" (*Ueberschauen*), em que movimentos do órgão explorador, em que evoluções do pensamento sejam possíveis, sem que a consciência perca na proporção daquilo que adquire, e perca-se a si mesma nas transformações que provoca. A posição precisa do ponto tocado será o invariante dos diversos sentimentos que dele tenho segundo a orientação de meus membros e de meu corpo, o ato de atenção pode fixar e objetivar esse invariante porque ele tomou distância em relação às mudanças da aparência. Portanto, não existe a atenção enquanto atividade geral e formal<sup>5</sup>. Existe em cada caso certa liberdade a adquirir, certo espaço mental a preparar. Resta mostrar o próprio objeto da atenção. Trata-se ali, literalmente, de uma criação. Por exemplo, sabe-se há muito tempo que

durante os primeiros nove meses da vida as crianças só distinguem globalmente entre o colorido e o acromático; na sequência, as superfícies coloridas se articulam em tintas "quentes" e em tintas "frias", e enfim chega-se ao detalhe das cores. Mas os psicólogos<sup>6</sup> admitiam que apenas a ignorância ou a confusão dos nomes impede a criança de distinguir as cores. A criança devia sim ver o verde *ali onde ele existe*, faltava-lhe apenas prestar atenção nisso e apreender seus próprios fenômenos. E porque os psicólogos *não* tinham conseguido representar um mundo em que as cores fossem indeterminadas, uma cor que não fosse uma qualidade precisa. A crítica desses prejuízos permite, ao contrário, perceber o mundo das cores como uma formação segunda, fundada em uma série de distinções "fisionômicas": a das tintas "quentes" e das tintas "frias", a do "colorido" e do "não-colorido". Não podemos comparar estes fenômenos, que para a criança substituem a cor, a alguma qualidade determinada, e da mesma maneira as cores "estranhas" do doente não podem ser identificadas a nenhuma das cores do espectro<sup>7</sup>. A primeira percepção das cores propriamente ditas é portanto uma mudança de estrutura da consciência<sup>8</sup>, o estabelecimento de uma nova dimensão da experiência, o desdobramento de um *apriori*. Ora, é a partir do modelo destes atos originários que a atenção deve ser concebida, já que uma atenção segunda, que se limitaria a trazer de volta um saber já adquirido, nos reenviaria à aquisição. Prestar atenção não é apenas iluminar mais dados preexistentes, é realizar neles uma articulação nova considerando-os como *figuras*<sup>^</sup>. Eles só estão pré-formados enquanto *horizontes*; verdadeiramente, eles constituem novas regiões no mundo total. É precisamente a estrutura original que eles *trazem* que manifesta a identidade do objeto antes e depois da atenção. Uma vez adquirida a cor qualidade, e apenas graças a ela, os dados anteriores aparecem como preparações da qualidade. Uma vez adquirida a idéia de equação,

as igualdades aritméticas aparecem como variedades da mesma equação. É justamente subvertendo os dados que o ato de atenção se liga aos atos anteriores, e a unidade da consciência se constrói assim pouco a pouco por uma "síntese de transição". O milagre da consciência é fazer aparecer pela atenção fenômenos que restabelecem a unidade do objeto em uma dimensão nova, no momento em que eles a destroem. Assim, a atenção não é nem uma associação de imagens, nem o retorno a si de um pensamento já senhor de seus objetos, mas a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado. Ao mesmo tempo em que aciona a atenção, a cada instante o objeto é reapreendido e novamente posto sob sua dependência. Ele só suscita o "acontecimento cognoscente" que o transformará pelo sentido ainda ambíguo que lhe oferece para ser determinado, se bem que ele seja seu "motivo"<sup>10</sup> e não sua causa. Mas pelo menos o ato de atenção acha-se enraizado na vida da consciência, e compreende-se enfim que ela saia de sua liberdade de indiferença para dar-se um objeto atual. Esta passagem do indeterminado ao determinado, essa retomada, a cada instante, de sua própria história na unidade de um novo sentido, é o próprio pensamento. "A obra do espírito só existe em ato."<sup>11</sup> O resultado do ato de atenção não está em seu começo. Se a lua no horizonte não me parece maior do que no zênite quando a olho com uma luneta ou através de um tubo de cartolina, não se pode concluir disso<sup>12</sup> que também na visão livre a aparência é invariável. O empirismo acredita nisso porque não se ocupa daquilo que se vê, mas daquilo que se deve ver segundo a imagem retiniana. O intelectualismo também acredita nisso porque descreve a percepção de fato segundo os dados da percepção "analítica" e atenta em que a lua, com efeito, retoma seu *verdadeiro* diâmetro aparente. O mundo exato, inteiramente determinado, ainda é posto primeiramente, sem

dúvida não mais como a causa de nossas percepções, mas como seu fim imanente. Se o mundo deve ser possível, é preciso que ele esteja implicado no primeiro esboço de consciência, como o diz tão fortemente a dedução transcendental<sup>13</sup>. E é por isso que a lua nunca deve parecer maior do que ela é no horizonte. A reflexão psicológica nos obriga, ao contrário, a repor o mundo exato em seu berço de consciência, a perguntarmo-nos como a própria idéia do mundo ou da verdade exata é possível, a procurar seu primeiro jorro para a consciência. Quando eu olho livremente, na atitude natural, as partes do campo agem umas sobre as outras e *motivam* essa enorme lua no horizonte, essa grandeza sem medida que todavia é uma grandeza. É preciso colocar a consciência em presença de sua vida Írrefletida nas coisas e despertá-la para sua própria história que ela esquecia; este é o verdadeiro papel da reflexão filosófica e é assim que se chega a uma verdadeira teoria da atenção.

O intelectualismo propunha-se a descobrir a estrutura da percepção por reflexão, em lugar de explicá-la pelo jogo combinado entre forças associativas e a atenção, mas seu olhar sobre a percepção ainda não é direto. Nós o veremos melhor examinando o papel que a noção de *juízo* desempenha em sua análise. O juízo é freqüentemente introduzido como *aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção*. A sensação não é mais suposta como elemento real da consciência. Mas, quando se quer desenhar a estrutura da percepção, isso é feito voltando ao pontilhado das sensações. A análise encontra-se dominada por essa noção empirista, se bem que ela só seja admitida como o limite da consciência e só sirva para manifestar uma potência de ligação da qual ela é o oposto. O intelectualismo vive da refutação do empirismo e nele o juízo tem freqüentemente a função de anular a dispersão possível das sensações<sup>14</sup>. A análise reflexiva se estabelece levando as teses realista e empirista até as suas conseqüências, e demons-

trando a antítese por redução ao absurdo. Mas, nessa redução ao absurdo, o contato com as operações efetivas da consciência não é necessariamente estabelecido. Continua sendo possível que a teoria da percepção, se idealmente parte de uma intuição cega, chegue por compensação a um conceito vazio, e que o juízo, contrapartida da sensação pura, recaia em uma função geral de ligação indiferente aos seus objetos, ou até mesmo volte a ser uma força psíquica revelável por seus efeitos. A célebre análise do pedaço de cera salta de qualidades como o odor, a cor e o sabor para a potência de uma infinidade de formas e de posições, que está para além do objeto percebido e só define a cera do físico. Para a percepção, não há mais cera quando todas as propriedades sensíveis desapareceram, e é a ciência que supõe ali alguma matéria que se conserva. A cera "percebida" ela mesma, com sua maneira original de existir, sua permanência que não é ainda a identidade exata da ciência, seu "horizonte interior"<sup>15</sup> de variação possível segundo a forma e segundo a grandeza, sua cor mate que anuncia a moleza, sua moleza que anuncia um ruído surdo quando eu a golpear, enfim a estrutura perceptiva do objeto, tudo isso é perdido de vista porque são necessárias determinações de ordem predicativa para ligar qualidades inteiramente objetivas e fechadas sobre si. Os homens que vejo de uma janela estão escondidos por seus chapéus e por seus casacos, e sua imagem não pode fixar-se em minha retina. Portanto, eu não os vejo, eu julgo que eles estão ali<sup>16</sup>. Definida a visão à maneira empirista como a posse de uma qualidade inscrita no corpo por um estímulo<sup>17</sup>, a menor ilusão, já que dá ao objeto propriedades que ele não tem em minha retina, basta para estabelecer que a percepção é um juízo<sup>18</sup>. Como tenho dois olhos, eu deveria ver o objeto duplicado, e se só percebo um é porque construo, com o auxílio das duas imagens, a idéia de um objeto único à distância<sup>19</sup>. A percepção torna-se uma "interpretação" dos signos que a sensibili-

dade fornece conforme os *estímulos* corporais<sup>20</sup>, uma "hipótese" que o espírito forma para "explicar-se suas impressões"<sup>21</sup>. Mas também o juízo, introduzido para explicar o excesso da percepção sobre as impressões retinianas, em lugar de ser o próprio ato de perceber apreendido do interior por uma reflexão autêntica, volta a ser um simples "fator" da percepção, encarregado de fornecer aquilo que o corpo não fornece — em lugar de ser uma atividade transcendental, ele volta a ser uma simples atividade lógica de conclusão<sup>22</sup>. Através disso somos levados para fora da reflexão, e construímos a percepção em lugar de revelar seu funcionamento próprio; mais uma vez, deixamos escapar a operação primordial que impregna o sensível de um sentido e que toda mediação lógica assim como toda causalidade psicológica pressupõem. Resulta disso que a análise intelectualista termina por tornar incompreensíveis os fenômenos perceptivos que deveria iluminar. Enquanto o juízo perde sua função constituinte e torna-se um princípio explicativo, as palavras "ver", "ouvir", "sentir" perdem qualquer significação, já que a menor visão ultrapassa a impressão pura e assim volta a ficar sob a rubrica geral do "juízo". Entre o sentir e o juízo, a experiência comum estabelece uma diferença bem clara. O juízo é para ela uma tomada de posição, ele visa conhecer algo de válido para mim mesmo em todos os momentos de minha vida e para os outros espíritos existentes ou possíveis; sentir, ao contrário, é remeter-se à aparência sem procurar possuí-la ou saber sua verdade. Essa distinção se apaga no intelectualismo, porque o juízo está em todas as partes em que não está a pura sensação, quer dizer, em todas as partes. O testemunho dos fenômenos, portanto, será recusado em todas as partes. Uma grande caixa de papelão me parece mais pesada do que uma caixa pequena feita do mesmo papelão e, atendendo aos fenômenos, eu diria que previamente a *sinto* pesada em minha mão. Mas o intelectualismo delimita o sentir pela

ação, no meu corpo, de um estímulo real. Como aqui não há nenhum estímulo, será preciso dizer então que a caixa não é sentida, mas é julgada mais pesada, e este exemplo que parecia feito para mostrar o aspecto sensível da ilusão serve, ao contrário, para mostrar que não há conhecimento sensível e que sentimos como julgamos<sup>23</sup>. Um cubo desenhado no papel muda de aspecto segundo é visto de um lado e por cima ou do outro lado e por baixo. Mas, se eu *sei* que ele pode ser visto de duas maneiras, ocorre que a figura se recusa a mudar de estrutura e que meu saber tem de esperar sua realização intuitiva. Aqui, novamente, se deveria concluir que julgar não é perceber. Mas a alternativa entre a sensação e o juízo obriga a dizer que a mudança da figura, não dependendo dos "elementos sensíveis" que, como os estímulos, permanecem constantes, só pode depender de uma mudança na interpretação e que, enfim, "a concepção do espírito modifica a própria percepção"<sup>24</sup>, "a aparência adquire forma e sentido no comando"<sup>25</sup>. Ora, se se vê aquilo que se julga, como distinguir a percepção verdadeira da percepção falsa? Como se poderá dizer, depois disso, que o alucinado ou o louco "acreditam ver aquilo que não vêm de forma alguma"<sup>26</sup>? Onde estará a diferença entre "ver" e "crer que se vê"? Se se responde que o homem não só julga segundo signos suficientes e sobre uma matéria plena, é porque há então uma diferença entre o juízo motivado da percepção verdadeira e o juízo vazio da percepção falsa, e, como a diferença não está na forma do juízo mas no texto sensível que ele põe em forma, perceber no sentido pleno da palavra, que se opõe a imaginar, não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo. O fenômeno da percepção verdadeira oferece portanto uma significação inerente aos signos, e do qual o juízo é apenas a expressão facultativa. O intelectualismo não pode levar a compreender nem este fenômeno, nem tampouco a imitação que dele dá a ilusão.



Mais geralmente, ele é cego ao modo de existência e de coexistência dos objetos percebidos, à vida que atravessa o campo visual e liga secretamente suas partes. Na ilusão de Zöllner, eu "vejo" as linhas principais inclinadas uma em direção à outra. O intelectualismo reconduz o fenômeno a um simples erro: tudo provém do fato de que faço intervir as linhas auxiliares e sua relação com as linhas principais, em lugar de comparar as próprias linhas principais. No fundo, eu me engano sobre a ordem, e comparo os dois conjuntos em lugar de comparar seus elementos principais<sup>27</sup>. Restaria saber por que me engano sobre a ordem. "A questão deveria impor-se: como acontece que seja tão difícil, na ilusão de Zöllner, comparar isoladamente as próprias retas que devem ser comparadas segundo a ordem dada? De onde vem que elas se recusem assim a deixar-se separar das linhas auxiliares"<sup>28</sup>? Seria preciso reconhecer que, recebendo linhas auxiliares, as linhas principais deixaram de ser paralelas, que elas perderam aquele sentido para adquirir um outro, que as linhas auxiliares importam na figura uma significação nova que doravante ali vagueia e dali não pode mais ser destacada<sup>29</sup>. É essa significação aderente à figura, essa transformação do fenômeno, que motiva o juízo falso e está, por assim dizer, *atrás* dele. É ela, ao mesmo tempo, que restitui um sentido à palavra "ver", para aquém do juízo, para além da qualidade ou da impressão, e faz reaparecer o problema da percepção. Se se admite chamar de juízo toda percepção de uma relação, e reservar o nome de visão à impressão pontual, então seguramente a ilusão é um juízo. Mas essa análise supõe, pelo menos idealmente, uma camada de impressão em que as linhas principais seriam paralelas como o são no mundo, quer dizer, no meio que nós constituímos por medidas — e uma operação segunda que modifica as impressões fazendo intervir as linhas auxiliares, e falseia assim a relação entre as linhas principais. Ora, a primeira fase é de pura conjectura

e, com ela, o juízo que forma a segunda. Construímos a ilusão, não a compreendemos. O juízo, neste sentido muito geral e inteiramente formal, só explica a percepção verdadeira ou falsa se ele se guia pela organização espontânea e pela configuração particular dos fenômenos. É verdade que a ilusão consiste em inscrever os elementos principais da figura nas relações auxiliares que apagam o paralelismo. Mas por que elas o apagam? Por que duas retas até então paralelas deixam de fazer par e são levadas a uma posição oblíqua pela vizinhança imediata que lhes damos? Tudo se passa como se elas não fizessem mais parte do mesmo mundo. Duas oblíquas verdadeiras estão situadas no mesmo espaço que é o espaço objetivo. Mas elas não se inclinam em ato uma em direção à outra, é impossível *vê-las* oblíquas se as fixamos. E quando as tiramos do olhar que elas tendem surdamente para essa nova relação. Existe ali, para aquém das relações objetivas, uma sintaxe perceptiva que se articula segundo regras próprias: a ruptura das relações antigas, o estabelecimento de relações novas, o juízo exprimem apenas o resultado dessa operação profunda e são sua constatação final. Falsa ou verdadeira, é assim que a percepção deve primeiramente se constituir para que uma predicação seja possível. E verdade que a distância de um objeto ou seu relevo não são propriedades do objeto assim como sua cor ou seu peso. É verdade que elas são relações inseridas em uma configuração de conjunto que, aliás, envolve o peso e a cor eles mesmos. Mas não é verdade que essa configuração seja construída por uma "inspeção do espírito". Isso seria dizer que o espírito percorre impressões isoladas e descobre pouco a pouco o sentido do todo, assim como o cientista determina as incógnitas em função dos dados do problema. Ora, aqui os dados do problema não são anteriores à sua solução, e a percepção é justamente este ato que cria de um só golpe, com a constelação

g j  
H  
t 6  
•-, J.  
j^ c/  
ti  
|; •  
^J V  
L b  
\* o  
⇒  
"

dos dados, o sentido que os une — que não apenas descobre o sentido *que eles têm*, mas ainda faz com *que tenham um sentido*.

É verdade que essas críticas só se aplicam aos primórdios da análise reflexiva, e o intelectualismo poderia responder que inicialmente se está obrigado a falar a linguagem do senso comum. A concepção do juízo como força psíquica ou como mediação lógica e a teoria da percepção como "interpretação" — este intelectualismo dos psicólogos — são com efeito apenas uma contrapartida do empirismo, mas preparam uma verdadeira tomada de consciência. Só se pode começar na atitude natural, com seus postulados, até que a dialética interna desses postulados os destrua. Compreendida a percepção como interpretação, a sensação, que serviu de ponto de partida, está definitivamente ultrapassada, qualquer consciência perceptiva já estando para além dela. A sensação não é sentida<sup>30</sup> e a consciência é sempre consciência de um objeto. Chegamos à sensação quando, refletindo sobre nossas percepções, queremos exprimir que elas não são absolutamente nossa obra. A pura sensação, definida pela ação dos *estímulos*

sobre nosso corpo, é o "efeito último" do conhecimento, em particular do conhecimento científico, e é por uma ilusão, aliás natural, que a colocamos no começo e acreditamos que seja anterior ao conhecimento. Ela é a maneira necessária e necessariamente enganosa pela qual um espírito representa sua própria história<sup>31</sup>. Pertence ao domínio do constituído e não ao espírito constituinte. E segundo o mundo ou segundo a opinião que a percepção pode aparecer como uma interpretação. Para a própria consciência, como ela seria um raciocínio se não existem sensações que possam servir de premissas, como ela seria uma interpretação se antes dela não há nada a ser interpretado? Ao mesmo tempo em que assim se ultrapassa, com a idéia de sensação, a idéia de uma atividade simplesmente lógica, as objeções que fazíamos há pouco desaparecem. Perguntávamos o que é ver ou sentir, o que

distingue do conceito este conhecimento ainda preso a seu objeto, inerente a um ponto do tempo e do espaço. Mas a reflexão mostra que ali nada há para se compreender. E um fato que primeiramente eu me creio circundado por meu corpo, preso ao mundo, situado aqui e agora. Mas cada uma dessas palavras, quando reflito nelas, é desprovida de sentido e não coloca então nenhum problema: eu me perceberia "circundado por meu corpo" se eu não estivesse nele tanto quanto em mim, se eu mesmo não pensasse essa relação espacial e assim escapasse à inerência no próprio momento em que eu ma represento? Eu saberia que estou preso no mundo e nele situado se ali estivesse verdadeiramente preso e situado? Eu me limitaria agora a *estar* onde estou como uma coisa, e, se sei onde estou e me vejo no meio das coisas, é porque sou uma consciência, um ser singular que não reside em parte alguma e pode tornar-se presente a todas as partes em intenção. Tudo o que existe existe como coisa ou como consciência, e não há meio-termo. A coisa está em um lugar, mas a percepção não está em parte alguma porque, se estivesse situada, ela não poderia fazer as outras coisas *existirem para ela mesma*, já que repousaria em si à maneira das coisas. A percepção é portanto o pensamento de perceber. Sua encarnação não oferece nenhum caráter positivo do qual se precise dar conta, e sua ecceidade é apenas a ignorância em que ela está de si mesma. A análise reflexiva torna-se uma doutrina puramente regressiva, segundo a qual toda percepção é uma intelecção confusa, toda determinação é uma negação. Assim ela suprime todos os problemas, salvo um: o de seu próprio começo. A finitude de uma percepção que me apresenta, como dizia Spinoza, "conseqüências sem premissas", a inerência da consciência a ura ponto de vista, tudo se reconduz à minha ignorância de mim mesmo, ao meu poder inteiramente negativo de não refletir. Mas essa ignorância, por sua vez, como ela é possível? Responder que ela nunca *é* seria

suprimir-me enquanto filósofo que investiga. Nenhuma filosofia pode ignorar o problema da finitude, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto filosofia; nenhuma análise da percepção pode ignorar a percepção como fenômeno original, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto análise, e o pensamento infinito que se descobriria imanente à percepção não seria o mais alto ponto de consciência, mas, ao contrário, uma forma de inconsciência. O movimento de reflexão superaria a meta: ele nos transportaria de um mundo imobilizado e determinado a uma consciência sem fissura, quando o objeto percebido é animado por uma vida secreta e a percepção, enquanto unidade, se desfaz e se refaz sem cessar. Enquanto não tivermos seguido o movimento efetivo pelo qual a cada momento a consciência refaz os seus passos, os contrai e os fixa em um objeto identificável, passa pouco a pouco do "ver" ao "saber", e obtém a unidade de sua própria vida, só teremos uma essência abstrata da consciência. Não atingiremos essa dimensão constitutiva se substituirmos por um sujeito absolutamente transparente a unidade plena da consciência, e por um pensamento eterno a "arte escondida" que faz surgir um sentido nas "profundezas da natureza". A tomada de consciência intelectualista não chega até este tufo vivo da percepção porque ela busca as condições que a tornam *possível* ou sem as quais ela não existiria, em lugar de desvelar a operação que a torna *atual* ou pela qual ela se constitui. Na percepção efetiva e tomada no estado nascente, antes de toda fala, o signo sensível e sua significação não são separáveis nem mesmo idealmente. Um objeto é um organismo de cores, de odores, de sons, de aparências táteis que se simbolizam e se modificam uns aos outros e concordam uns com os outros segundo uma lógica real que a ciência tem por função explicitar, e da qual ela está muito longe de ter acabado a análise. Em relação a essa vida perceptiva, o intelectualismo é insuficiente ou por carência ou por excesso: ele

evoca, a título de limite, as qualidades múltiplas que são apenas o invólucro do objeto, e dali passa a uma consciência do objeto que possuiria sua lei ou seu segredo, e que por isso retiraria do desenvolvimento da experiência a sua contingência, e do objeto o seu estilo perceptivo. Esta passagem da tese à antítese, esta mudança do pró ao contra que é o procedimento constante do intelectualismo deixam subsistir sem alteração o ponto de partida da análise; partia-se de um mundo em si que agia sobre nossos olhos para fazer-se ver por nós, tem-se agora uma consciência ou um pensamento do mundo, mas a própria natureza deste mundo não mudou: ele é sempre definido pela exterioridade absoluta das partes e apenas duplicado em toda a sua extensão por um pensamento que o constrói. Passa-se de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta, mas esta segunda idéia vale exatamente tanto quanto a primeira e só se sustenta contra ela, quer dizer, por ela. O parentesco entre o intelectualismo e o empirismo é assim muito menos visível e muito mais profundo do que se crê. Ele não se limita apenas à definição antropológica da sensação, da qual um e outro se servem, mas refere-se ao fato de que um e outro conservam a atitude natural ou dogmática, e a sobrevivência da sensação no intelectualismo é apenas um signo desse dogmatismo. O intelectualismo aceita como absolutamente fundadas a idéia do verdadeiro e a idéia do ser nas quais se termina e se resume o trabalho constitutivo da consciência, e sua pretensa reflexão consiste em pôr como potências do sujeito tudo aquilo que é necessário para chegar a essas idéias. A atitude natural, lançando-me no mundo das coisas, me dá a certeza de apreender um "real" para além das aparências, o "verdadeiro" para além da ilusão. O valor dessas noções não é questionado pelo intelectualismo: trata-se apenas de conferir a um naturante universal o poder de reconhecer essa mesma verdade absoluta que o realismo ingenuamente situa em uma natureza da-

da. Sem dúvida, o intelectualismo apresenta-se ordinariamente como uma doutrina da ciência e não como uma doutrina da percepção, ele acredita fundar sua análise na experiência da verdade matemática e não na evidência ingênua do mundo: *habemus ideam veram*. Mas na realidade eu não saberia que possuo uma idéia verdadeira se não pudesse, pela memória, ligar a evidência presente àquela do instante escoado e, pelo confronto da fala, a minha evidência à do outro, de forma que a evidência spinozista pressupõe aquela da recordação e da percepção. Se se quer, ao contrário, fundar a constituição do passado e a do outro em meu poder de reconhecer a verdade intrínseca da idéia, suprime-se sim o problema do outro e o do mundo, mas porque se permanece na atitude natural que os considera como dados e porque se utilizam as forças da certeza ingênua. Pois nunca, como Descartes e Pascal o viram, posso coincidir de um só golpe com o puro pensamento que constitui uma idéia mesmo simples; meu pensamento claro e distinto serve-se sempre de pensamentos já formados por mim ou pelo outro, e fia-se na minha memória, quer dizer, na *natureza de meu espirito*, ou na memória da comunidade dos pensadores, quer dizer, no *espirito objetivo*. Considerar concedido que nós *temos* uma idéia verdadeira é crer na percepção sem crítica. O empirismo permanecia na crença absoluta no mundo enquanto totalidade dos acontecimentos espaço-temporais, e tratava a consciência como um cantão desse mundo. A análise reflexiva rompe com o mundo em si, já que ela o constitui pela operação da consciência, mas essa consciência constituinte, em lugar de ser apreendida diretamente, é construída de modo a tornar possível a idéia de um ser absolutamente determinado. Ela é o correlativo de um universo, o sujeito que possui absolutamente acabados todos os conhecimentos dos quais nosso conhecimento efetivo é o esboço. É porque se supõe efetuado *em algum lugar* aquilo que para nós só existe em intenção: um sistema de pensamen-

tos absolutamente verdadeiro, capaz de coordenar todos os fenômenos, um geometral que dê razão de todas as perspectivas, um objeto puro sobre o qual trabalham todas as subjetividades. Não é preciso nada menos do que este objeto absoluto e este sujeito divino para afastar a ameaça do gênio maligno e para garantir-nos a posse da idéia verdadeira. Ora, há um ato humano que de um só golpe atravessa todas as dúvidas possíveis para instalar-se em plena verdade: este ato é a percepção, no sentido amplo de conhecimento das existências. Quando me ponho a perceber esta mesa, contraio resolutamente a espessura de duração escoada desde que a olho, saio de minha vida individual apreendendo o objeto como objeto para todos, reúno então de um só golpe experiências concordantes mas separadas e repartidas em vários pontos do tempo e em várias temporalidades. Este ato decisivo que desempenha, no interior do tempo, a função da eternidade spinozista, essa "doxa originária"<sup>32</sup>, nós não censuramos o intelectualismo por servir-se dela, mas por servir-se dela tacitamente. Há ali um poder de fato, como dizia Descartes, uma evidência simplesmente irresistível, que reúne, sob a invocação de uma verdade absoluta, os fenômenos separados de meu presente e de meu passado, de minha duração e daquela do outro, mas que não deve ser cortada de suas origens perceptivas e destacada de sua "facticidade". A função da filosofia é recolocá-la no campo de experiência privada em que ela surge e iluminar o seu nascimento. Se, ao contrário, servimo-nos dela sem tomá-la por tema, tornamo-nos incapazes de *ver* o fenômeno da percepção e o mundo que nasce nela através da ruptura das experiências separadas, fundamos o *mundo* percebido em um *universo* que é apenas este próprio mundo destacado de suas origens constitutivas e tornado evidente porque esquecemos essas origens. Assim, o intelectualismo deixa a consciência em uma relação de familiaridade com o ser absoluto, e a própria idéia de um mundo em si subsiste como



horizonte ou como fio condutor da análise reflexiva. A dúvida interrompeu as afirmações explícitas sobre o mundo, mas ela não muda nada nesta surda presença do mundo que se sublima no ideal da verdade absoluta. Agora a reflexão fixa uma essência da consciência que se aceita dogmaticamente, sem se perguntar o que é uma essência, nem se a essência do pensamento esgota o fato do pensamento. Ela perde o caráter de uma constatação e doravante não se pode tratar de descrever fenômenos: a aparência perceptiva das ilusões é recusada como a ilusão das ilusões, só se pode ver aquilo que existe, a própria visão e a experiência não são mais distinguidas da concepção. Daí uma filosofia em parte dupla, notável em toda doutrina do entendimento: salta-se de uma visão naturalista, que exprime nossa condição de fato, a uma dimensão transcendental em que todas as servidões estão revogadas de direito, e nunca se precisa perguntar-se como o mesmo sujeito é parte do mundo e princípio do mundo, porque o constituído é sempre para o constituinte. Na realidade, a imagem de um mundo constituído em que eu seria, com meu corpo, apenas um objeto entre outros e a idéia de uma consciência constituinte absoluta só aparentemente formam antítese: elas exprimem duas vezes o prejuízo de um universo em si perfeitamente explícito. Uma reflexão autêntica, em lugar de fazê-las alternar como sendo ambas verdadeiras à maneira da filosofia de entendimento, rejeita-as a ambas como falsas.

E verdade que talvez nós desfiguramos uma segunda vez o intelectualismo. Quando dizemos que a análise reflexiva realiza, por antecipação, todo o saber possível acima do saber atual, encerra a reflexão em seus resultados e anula o fenômeno da finitude, talvez isso ainda seja uma caricatura do intelectualismo, a reflexão segundo o mundo, a verdade vista pelo prisioneiro da caverna que prefere as sombras às quais está acostumado e não compreende que elas derivam da luz.

Talvez ainda não tenhamos compreendido a verdadeira função do juízo na percepção. A análise do pedaço de cera significava não que uma razão está escondida atrás da natureza, mas que a razão está enraizada na natureza; a "inspeção do espírito" não seria o conceito que desce na natureza, mas a natureza que se eleva ao conceito. A percepção é um juízo, mas que ignora suas razões<sup>33</sup>, o que significa dizer que o objeto percebido se dá como todo e como unidade antes que nós tenhamos apreendido a sua lei inteligível, e que originariamente a cera não é uma extensão flexível e mutável. Dizendo que o juízo natural não tem "tempo para pensar e considerar quaisquer razões", Descartes dá a entender que, sob o nome de juízo", ele visa a constituição de um sentido do percebido que não é anterior à própria percepção e parece sair dela<sup>34</sup>. Esse conhecimento vital ou essa "inclinação natural", que nos ensina a união entre a alma e o corpo, quando a luz natural nos ensina sua distinção, parece contraditório garanti-lo pela veracidade divina, que não é outra coisa senão a clareza intrínseca da idéia, ou só pode, em todo caso, autenticar pensamentos evidentes. Mas talvez a filosofia de Descartes consista em assumir essa contradição<sup>55</sup>. Quando Descartes diz que o entendimento se sabe incapaz de conhecer a união entre a alma e o corpo e deixa para a vida conhecê-la<sup>36</sup>, isso significa que o ato de reflexão se mostra como reflexão sobre um irrefletido que ele não reabsorve nem de fato nem de direito. Quando reencontro a estrutura inteligível do pedaço de cera, não me recoloco em um pensamento absoluto a respeito do qual ele seria apenas um resultado, eu não o constituo, eu o re-constituo. O "juízo natural" não é senão o fenômeno da passividade. E sempre à percepção que incumbirá conhecer a percepção. A reflexão nunca se impele para fora de qualquer situação, a análise da percepção não faz desaparecer o fato da percepção, a ecceidade do percebido, a inerência da consciência perceptiva a uma temporalidade

dade e a uma localidade. A reflexão não é absolutamente transparente para si mesma, ela é sempre dada para si mesma em uma *experiência*, no sentido da palavra que será o sentido kantiano, ela sempre brota sem saber ela mesma de onde brota, e sempre se oferece a mim como um dom da natureza. Mas se a descrição do irrefletido permanece válida depois da reflexão, e a VI Meditação depois da segunda, reciprocamente esse próprio irrefletido só nos é conhecido pela reflexão, e não deve ser posto fora dela como um termo incognoscível. Entre mim, que analiso a percepção, e o eu que percebe, há sempre uma distância. Mas, no ato concreto de reflexão, eu transponho essa distância, provo pelo fato que sou capaz de *saber* aquilo que eu *percebia*, domino praticamente a descontinuidade dos dois Eus, e finalmente o *cogito* teria por sentido não revelar um constituinte universal ou reconduzir a percepção à intelecção, mas constatar este fato da reflexão, que ao mesmo tempo domina e mantém a opacidade da percepção. É próprio da resolução cartesiana identificar assim a razão e a condição humana, e pode-se sustentar que a significação última do cartesianismo está ali. O "juízo natural" do intelectuismo antecipa agora aquele juízo kantiano que faz nascer no objeto individual o seu sentido, e não o fornece inteiramente feito<sup>37</sup>. O cartesianismo, assim como o kantismo, teria visto plenamente o problema da percepção, que consiste em que ela é um conhecimento *originário*. Há uma percepção empírica ou segunda, aquela que exercemos a cada instante, que nos mascara este fenômeno fundamental porque ela é inteiramente plena de aquisições antigas e opera, por assim dizer, na superfície do ser. Quando olho rapidamente os objetos que me circundam para me situar e orientar-me entre eles, mal tenho acesso ao aspecto instantâneo do mundo, identifico aqui a porta, ali a janela, mais adiante a minha mesa, que são apenas os suportes e os guias de uma intenção prática orientada em outra direção, e que agora só

me são dados como significações. Mas, quando contemplo um objeto com a única preocupação de vê-lo existir e desdobrar diante de mim as suas riquezas, então ele deixa de ser uma alusão a um tipo geral, e eu me apercebo de que cada percepção, e não apenas aquela dos espetáculos que descubro pela primeira vez, recomeça por sua própria conta o nascimento da inteligência e tem algo de uma invenção genial: para que eu reconheça a árvore como uma árvore, é preciso que, abaixo desta significação adquirida, o arranjo momentâneo do espetáculo sensível recomece, como no primeiro dia do mundo vegetal, a desenhar a idéia individual desta árvore. Tal seria este juízo natural, que ainda não pode conhecer suas razões já que ele as cria. Mas, mesmo se se concede que a existência, a individualidade, a "facticidade" estão no horizonte do pensamento cartesiano, resta saber se ele as tomou por temas. Ora, é preciso reconhecer que ele só poderia tê-lo feito transformando-se profundamente. Para fazer da percepção um conhecimento originário, ele precisaria atribuir à finitude uma significação positiva, e precisaria levar a sério esta estranha frase da IV Meditação que faz de mim "um meio entre Deus e o nada". Mas se o nada não tem propriedades, como o deixa entender a V Meditação e como o dirá Malebranche, se ele não é *nada*, então essa definição do sujeito humano é apenas uma maneira de falar e o finito nada tem de positivo. Para ver na reflexão um fato criador, uma reconstituição do pensamento passado que não estava pré-formado nela e todavia a determina validamente porque apenas ele nos dá a sua idéia e porque para nós o passado em si é como se não fosse, teria sido preciso desenvolver uma intuição do tempo à qual as *Meditações* fazem apenas uma curta alusão. "Engane-me quem puder, ele não poderia fazer com que eu não seja nada, enquanto penso ser algo; *ou que algum dia seja verdade que eu jamais tenha sido, sendo verdadeiro agora que eu sou.*"<sup>35</sup> A experiência do presente é a de um ser fundado de

ç^  
 £  
 \* o  
 £> ~/'  
 •<sup>H</sup> £  
 g •  
 5 Xr  
 E' -^  
 £  
 c <sup>a</sup>  
 • g  
 ^f  
 r

uma vez por todas, e que nada poderia impedir de ter sido. Na certeza do presente, há uma intenção que ultrapassa a presença, que antecipadamente o põe como um "antigo presente" indubitável na série das memórias, e a percepção enquanto conhecimento do presente é o fenômeno central que torna possível a unidade do eu e, com ela, a idéia da objetividade e da verdade. Mas ela é apresentada no texto somente como uma dessas evidências irresistíveis *apenas* de fato, que permanecem sujeitas à dúvida<sup>39</sup>. A solução cartesiana não é portanto considerar o pensamento humano em sua condição de fato como garantia de si mesmo, mas apoiá-lo em um pensamento que se possui absolutamente. A conexão entre a essência e a existência não é encontrada na experiência mas na idéia do infinito. Portanto, no final das contas é verdade que a análise reflexiva repousa inteira em uma idéia dogmática do ser, e que nesse sentido ela não é uma tomada de consciência acabada<sup>40</sup>. Quando o intelectualismo retomava a noção naturalista de sensação, neste passo estava implicada uma filosofia. Reciprocamente, quando a psicologia elimina definitivamente essa noção, podemos esperar encontrar nessa reforma o esboço de um novo tipo de reflexão. No plano da psicologia, a crítica da "hipótese de constância" significa apenas que se abandona o juízo como fator explicativo na teoria da percepção. Como pretender que a percepção da distância seja concluída a partir da grandeza aparente dos objetos, da disparidade das imagens retinianas, da acomodação do cristalino, da convergência dos olhos, que a percepção do relevo seja concluída a partir da diferença entre a imagem fornecida pelo olho direito e a imagem fornecida pelo olho esquerdo, já que, se nós nos atemos aos fenômenos, nenhum desses "signos" é claramente dado à consciência, e já que não poderia haver raciocínio ali onde faltam as premissas? Mas essa crítica ao intelectualismo só atinge a sua vulgarização entre os psicólogos. E, assim como o próprio intelectualismo,

ela deve ser transposta para o plano da reflexão, em que o filósofo não mais procura explicar a percepção, mas coincidir com a operação perceptiva e compreendê-la. Aqui, a crítica da hipótese de constância revela que a percepção não é um ato de entendimento. Basta que eu olhe uma paisagem de cabeça para baixo para nada mais reconhecer ali. Ora, em relação ao entendimento, o "alto" e o "baixo" só têm um sentido relativo, e o entendimento não poderia chocar-se com a orientação da paisagem como se ela fosse um obstáculo absoluto. Diante do entendimento, um quadrado é sempre um quadrado, quer repouse em uma de suas bases ou em um de seus vértices. Para a percepção, no segundo caso dificilmente ele é reconhecível. O *Paradoxo dos objetos simétricos* opunha, ao logicismo, a originalidade da experiência perceptiva. Essa idéia deve ser retomada e generalizada: há uma significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que ainda não é o mundo objetivo, ura ser perceptivo que ainda não é o ser determinado. Apenas os psicólogos que praticam a descrição dos fenômenos ordinariamente não percebem o alcance filosófico de seu método. Eles não vêem que o retorno à experiência perceptiva, se essa reforma é conseqüente e radical, condena todas as formas do realismo, quer dizer, todas as filosofias que abandonam a consciência e tomam como dado um de seus resultados, não vêem que o verdadeiro defeito do intelectualismo é justamente o de considerar como dado o universo determinado da ciência, que esta censura se aplica *a fortiori* ao pensamento psicológico, já que ele situa a consciência perceptiva no meio de um mundo inteiramente acabado, e que a crítica à hipótese de constância, se levada até o fim, adquire o valor de uma verdadeira "redução fenomenológica"<sup>41</sup>. A *Gestalttheorie* mostrou muito bem que os pretensos signos da distância — a grandeza aparente do objeto, o número de objetos interpostos entre ele e nós, a disparidade das imagens

retinianas, o grau de acomodação e de convergência — só são expressamente conhecidos em uma percepção analítica ou refletida, que se desvia do objeto e se dirige ao seu modo de apresentação, e que assim nós não passamos por esses intermediários para conhecer a distância. Apenas ela conclui disso que as impressões corporais ou os objetos interpostos do campo, não sendo *signos* ou *razões* em nossa percepção da distância, são *causas* dessa percepção<sup>42</sup>. Volta-se assim a uma psicologia explicativa cujo ideal a *Gestalttheorie* nunca abandonou<sup>43</sup> porque, enquanto psicologia, ela nunca rompeu com o naturalismo. Mas neste mesmo movimento ela se torna infiel às suas próprias descrições. Um paciente cujos músculos óculo-motores estão paralisados vê os objetos se deslocarem para a esquerda quando acredita que ele mesmo vira os olhos para a esquerda. A psicologia clássica diz que é porque a percepção raciocina: considera-se que o olho oscila para a esquerda, e, como todavia as imagens retinianas não se moveram, é preciso que a paisagem tenha deslizado para a esquerda para mantê-las em seu lugar no olho. A *Gestalttheorie* faz compreender que a percepção da posição dos objetos não passa pelo meandro de uma consciência expressa do corpo: em nenhum momento eu sei que as imagens permaneceram imóveis na retina, eu vejo diretamente a imagem se deslocar para a esquerda. Mas a consciência não se limita a receber um fenômeno ilusório inteiramente acabado que causas fisiológicas fora dela engendrariam. Para que a ilusão se produza, é preciso que o paciente tenha tido a intenção de olhar para a esquerda, e que tenha pensado mover seu olho. A ilusão sobre o corpo próprio acarreta a aparência do movimento no objeto. Os movimentos do corpo próprio são naturalmente investidos de certa significação perceptiva, eles formam, com os fenômenos exteriores, um sistema tão bem ligado que a percepção externa "leva em conta" o deslocamento dos órgãos perceptivos, encontra neles, senão a *explicação expressa*, pelo

menos o *motivo* das mudanças que intervieram no espetáculo, e assim pode compreendê-las imediatamente. Quando tenho a intenção de olhar para a esquerda, este movimento do olhar traz nele, como sua tradução natural, uma oscilação do campo visual: os objetos permanecem no seu lugar, mas depois de terem vibrado por um instante. Essa consequência não é aprendida, ela faz parte das montagens naturais do sujeito psicofísico, ela é, nós o veremos, um anexo de nosso "esquema corporal", é a significação imanente de um deslocamento do "olhar". Quando ela falha, quando temos consciência de mover os olhos sem que com isso o espetáculo seja afetado, este fenômeno se traduz, sem nenhuma tradução expressa, por um aparente deslocamento do objeto para a esquerda. O olhar e a paisagem permanecem como que colados um ao outro, nenhum estremecimento os dissocia, o olhar, em seu deslocamento ilusório, leva consigo a paisagem, e o deslizamento da paisagem no fundo é apenas sua fixidez no fim de um olhar que se crê em movimento. Assim, a imobilidade das imagens na retina e a paralisia dos músculos óculo-motores não são causas objetivas que determinariam a ilusão e a levariam inteiramente pronta à consciência. A intenção de mover o olho e a docilidade da paisagem a esse movimento não são mais premissas ou razões da ilusão. Mas elas são seus *motivos*. Da mesma maneira, os objetos interpostos entre mim e aquilo que fixo não são percebidos por eles mesmos; mas eles são todavia percebidos, e não temos razão para recusar a essa percepção marginal um papel na visão da distância, já que, a partir do momento em que um anteparo esconde os objetos interpostos, a distância aparente se estreita. Os objetos que preenchem o campo não agem sobre a distância aparente como uma causa sobre seu efeito. Quando se afasta o anteparo, vemos o distanciamento nascer dos objetos interpostos. É essa a linguagem muda que a percepção nos fala: neste texto natural, objetos interpostos



"querem dizer" uma distância maior. Não se trata, todavia, de uma das conexões que a lógica objetiva, a lógica da verdade constituída, conhece: pois não há *nenhuma razão* para que um campanário me pareça menor e mais distante a partir do momento em que posso ver melhor em seu detalhe os declives e os campos que dele me separam. Não há razão, mas há um motivo. Foi justamente a *Gestalttheorie* que nos fez tomar consciência dessas tensões que, como linhas de força, atravessam o campo visual e o sistema corpo próprio/mundo, e que os animam com uma vida surda e mágica, impondo aqui e ali torções, contrações, dilatações. A disparidade entre as imagens retinianas, o número de objetos interpostos não agem nem como simples causas objetivas que produziriam do exterior a minha percepção da distância, nem como razões que a demonstrariam. Eles são tacitamente conhecidos por ela sob formas veladas, eles a justificam por uma lógica sem palavra. Mas, para exprimir suficientemente essas relações perceptivas, falta à *Gestalttheorie* uma renovação das categorias: ela admitiu seu princípio, aplicou-o a alguns casos particulares, mas não percebeu que toda uma reforma do entendimento é necessária se queremos traduzir exatamente os fenômenos, e que é preciso, para chegar a isso, recolocar em questão o pensamento objetivo da lógica e da filosofia clássicas, pôr em suspenso as categorias do mundo, pôr em dúvida, no sentido cartesiano, as pretensas evidências do realismo, e proceder a uma verdadeira "redução fenomenológica". O pensamento objetivo, aquele que se aplica ao universo e não aos fenômenos, só conhece noções alternativas; a partir da experiência efetiva, ele define conceitos puros que se excluem: a noção da *extensão*, que é a de uma exterioridade absoluta entre as partes, e a noção do pensamento, que é a de um ser recolhido em si mesmo, a noção do *signo* vocal como fenômeno físico arbitrariamente ligado a certos pensamentos, e a da *significação* como pensamento para si inteiramente claro, a no-

ção de *causa* como determinante exterior de seu efeito, e a de *razão* como a lei de constituição intrínseca do fenômeno. Ora, a percepção do corpo próprio e a percepção externa, acabamos de vê-lo, oferecem-nos o exemplo de uma consciência *não-tética*, quer dizer, de uma consciência que não possui a plena determinação de seus objetos, a de uma *lógica vivida* que não dá conta de si mesma, e a de uma *significação imanente* que não é para si clara e se conhece apenas pela experiência de certos signos naturais. Esses fenômenos são inassimiláveis pelo pensamento objetivo, e eis por que a *Gestalttheorie*, que, como toda psicologia, é prisioneira das "evidências" da ciência e do mundo, só pode escolher entre a razão e a causa, eis por que toda crítica do intelectualismo desemboca, em suas mãos, em uma restauração do realismo e do pensamento causai. Ao contrário, a noção fenomenológica de *motivação* é um desses conceitos "fluentes"<sup>44</sup> que é preciso formar se se quer retornar aos fenômenos. Um fenômeno desencadeia um outro não por uma eficácia objetiva, como a que une os acontecimentos da natureza, mas pelo sentido que ele oferece — há uma razão de ser que orienta o fluxo dos fenômenos sem estar explicitamente posta em nenhum deles, um tipo de razão operante. É assim que a intenção de olhar para a esquerda e a aderência da paisagem ao olhar motivam a ilusão de um movimento no objeto. A medida que o fenômeno motivado se realiza, sua relação interna ao fenômeno motivante aparece, e, em lugar de apenas sucedê-lo, ele o explicita e o faz compreender, de maneira que ele parece ter preexistido ao seu próprio motivo. Assim, o objeto à distância e sua projeção física nas retinas explicam a disparidade das imagens e, por uma ilusão retrospectiva, nós falamos, com Malebranche, de uma geometria natural da percepção, colocamos antecipadamente na percepção uma ciência que é construída sobre ela, e perdemos de vista a relação original de motivação, em que a distância surge antes de toda ciência, não de um juízo so-

bre "as duas imagens", pois elas não são numericamente distintas, mas do fenômeno do "movido", das forças que habitam esse esboço, que procuram o equilíbrio e que o levam ao mais determinado. Para uma doutrina cartesiana, essas descrições nunca terão importância filosófica: elas serão tratadas como alusões ao irrefletido que, por princípio, nunca podem tornar-se enunciados e que, como toda psicologia, são sem verdade diante do entendimento. Para legitimá-las inteiramente, seria preciso mostrar que em caso algum a consciência pode deixar inteiramente de ser aquilo que ela é na percepção, quer dizer, um fato, nem tomar inteira posse de suas operações. Portanto, o reconhecimento dos fenômenos implica enfim uma teoria da reflexão e um novo *cogito*<sup>45</sup>.

Vê-se agora em que direção os capítulos seguintes precisarão investigar. O "sentir" voltou a ser uma questão para nós. O empirismo o esvaziara de todo mistério, reconduzindo-o à posse de uma qualidade. Só o pudera fazer distanciando-se muito da aceção comum. Entre sentir e conhecer, a experiência comum estabelece uma diferença que não é a existente entre a qualidade e o conceito. Esta rica noção do sentir encontra-se ainda no uso romântico e, por exemplo, em Herder. Designa uma experiência em que não nos são dadas qualidades "mortas", mas propriedades ativas. Uma roda de madeira posta no chão não é, *para a visão*, aquilo que é uma roda carregando um peso. Um corpo em repouso porque nenhuma força se exerce sobre ele não é para a visão aquilo que é um corpo em que forças contrárias se equilibram<sup>1</sup>. A luz de uma vela muda de aspecto para a criança quando, depois de uma queimadura, ela deixa de atrair sua mão e torna-se literalmente repulsiva<sup>2</sup>. A visão já é habitada por um sentido que lhe dá uma função no espetáculo do mundo, assim como em nossa existência. O puro *quak* só nos seria dado se o mundo fosse um espetáculo e o corpo próprio um mecanismo do qual um espírito imparcial tomaria conhecimento<sup>3</sup>. O

' §3  
g\_  
s gí  
° ḡ  
o g  
\*§  
' §  
g

sentir, ao contrário, investe a qualidade de um valor vital; primeiramente a apreende em sua significação para nós, para esta massa pesada que é nosso corpo, e daí provém que ele sempre comporte uma referência ao corpo. O problema é compreender estas relações singulares que se tecem entre as partes da paisagem ou entre a paisagem e mim enquanto sujeito encarnado, e pelas quais um objeto percebido pode concentrar em si toda uma cena, ou tornar-se a *imago* de todo um segmento de vida. O sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida. E a ele que o objeto percebido e o sujeito que percebe devem sua espessura. Ele é o tecido intencional que o esforço de conhecimento procurará decompor. Com o problema do sentir, redescobrimos o da associação e da passividade. Elas deixaram de representar questão porque as filosofias clássicas se situavam abaixo ou acima delas, e lhes atribuíam tudo ou nada: ora a associação era entendida como uma simples coexistência de fato, ora era derivada de uma construção intelectual; ora a passividade era importada das coisas para o espírito, ora a análise reflexiva reencontrava nela uma atividade de entendimento. Ao contrário, essas noções adquirem seu sentido pleno se distinguimos o sentir da qualidade: agora a associação, ou, antes, a "afinidade" no sentido kantiano, é o fenômeno central da vida perceptiva, já que ela é a constituição, sem modelo ideal, de um conjunto significativo, e a distinção entre a vida perceptiva e o conceito, entre a passividade e a espontaneidade, não é mais apagada pela análise reflexiva, já que o atomismo da sensação não mais nos obriga a procurar em uma atividade de ligação o princípio de toda coordenação. Enfim, depois do sentir, o próprio entendimento precisa ser novamente definido, já que a função geral de ligação que o kantismo finalmente lhe atribui é agora comum a toda a vida intencional e, logo, não é mais suficiente para designá-lo. Procuraremos mostrar na per-

cepção, ao mesmo tempo, a infra-estrutura instintiva e as superestruturas que, pelo exercício da inteligência, se estabelecem sobre ela. Como diz Cassirer, mutilando a percepção por cima, o empirismo a mutilava também por baixo<sup>4</sup>: a impressão é tão desprovida de sentido instintivo e afetivo quanto de significação ideal. Poder-se-ia acrescentar que mutilar a percepção por baixo, tratá-la de imediato como um conhecimento e esquecer seu fundo existencial é mutilá-la por cima, já que é considerar como adquirido e deixar passar em silêncio o momento decisivo da percepção: o surgimento de um mundo *verdadeiro e exato*. A reflexão estará segura de ter encontrado o centro do fenômeno se ela for igualmente capaz de esclarecer sua inerência vital e sua intenção racional.

Portanto, a "sensação" e o "juízo" perderam em conjunto a sua clareza aparente: nós percebemos que eles só eram claros pela intermediação do prejuízo do mundo. A partir do momento em que se procurava representar, por seu meio, a consciência em vias de perceber, em que se procurava defini-los enquanto momentos da percepção, em que se procurava despertar a experiência perceptiva esquecida e confrontá-los com ela, eles se mostravam impensáveis. Desenvolvendo essas dificuldades, nós nos referimos implicitamente a um novo gênero de análise, a uma nova dimensão em que elas deviam desaparecer. A crítica da hipótese de constância e, mais geralmente, a redução da idéia de "mundo" abriam um *campo fenomenal* que devemos agora circunscrever melhor, e convidavam-nos a reencontrar uma experiência direta que é preciso situar, pelo menos provisoriamente, em relação ao saber científico, à reflexão psicológica e à reflexão filosófica.

A ciência e a filosofia foram conduzidas durante séculos pela fé originária da percepção. A percepção abre-se sobre coisas. Isso quer dizer que ela se orienta, como para seu fim, em direção a uma *verdade em si* em que se encontra a razão de todas as aparências. A tese muda da percepção é a de que

a experiência, a cada instante, pode ser coordenada à do instante precedente e à do instante seguinte, minha perspectiva às das outras consciências — a de que todas as contradições podem ser removidas, a de que a experiência monádica e intersubjetiva é um único texto sem lacuna — a de que aquilo que agora é para mim indeterminado tornar-se-á determinado para um conhecimento mais completo que está como que antecipadamente realizado na coisa, ou, antes, que é a própria coisa. Primeiramente, a ciência foi apenas a continuação ou a amplificação do movimento constitutivo das coisas percebidas. Assim como a coisa é o invariante de todos os campos sensoriais e de todos os campos perceptivos individuais, o conceito científico é o meio de fixar e de objetivar os fenômenos. A ciência definia um estado teórico de corpos que não estão submetidos à ação de nenhuma força, exatamente através disso definia a força, e reconstituía, com o auxílio desses componentes ideais, os movimentos efetivamente observados. Ela estabelecia estatisticamente as propriedades químicas dos corpos puros, delas deduzia as propriedades dos corpos empíricos, e parecia assim deter o próprio plano da criação ou, em todo caso, reencontrar uma razão imanente ao mundo. A noção de um espaço geométrico, indiferente aos seus conteúdos, a de um deslocamento puro, que não altera ele mesmo as propriedades do objeto, forneciam aos fenômenos um meio de existência inerte, em que cada acontecimento podia ser correlacionado a condições físicas responsáveis pelas mudanças ocorridas, e contribuía portanto para essa fixação do ser que parecia ser a tarefa da física. Desenvolvendo assim o conceito de coisa, o saber científico não tinha consciência de laborar sobre um pressuposto. Justamente porque a percepção, em suas implicações vitais e antes de qualquer pensamento teórico, se apresenta como percepção de um ser, a reflexão não acreditava ter de fazer uma genealogia do ser, e contentava-se em investigar as condições que

o tornam possível. Mesmo se se levassem em conta os avatares da consciência determinante<sup>5</sup>, mesmo se se admitisse que a constituição do objeto nunca está acabada, nada havia para se dizer do objeto além do que dele diz a ciência, o objeto natural permanecia para nós uma unidade ideal e, segundo a célebre expressão de Lachelier, um entrelaçamento de propriedades gerais. Podia-se retirar todo valor ontológico dos princípios da ciência e deixar-lhes apenas um valor metódico<sup>6</sup>, no essencial esta reserva nada mudava na filosofia, já que o único ser pensável permanecia definido pelos métodos da ciência. Nestas condições, o corpo vivo não podia escapar às determinações que eram as únicas que faziam do objeto um objeto, e sem as quais ele não teria lugar no sistema da experiência. Os predicados de valor que o juízo reflexionante lhe confere deviam ser sustentados no ser por uma primeira camada de propriedades físico-químicas. A experiência comum encontra uma conveniência e uma relação de sentido entre o gesto, o sorriso, o sotaque de um homem que fala. Mas essa relação de expressão recíproca, que faz o corpo humano aparecer como a manifestação, no exterior, de uma certa maneira de ser no mundo, devia resolver-se para uma fisiologia mecanicista em uma série de relações causais. Era preciso ligar o fenômeno centrífugo de expressão a condições centrípetas, reduzir esta maneira particular de tratar o mundo que é um comportamento a processos em terceira pessoa, nivelar a experiência na altura da natureza física e converter o corpo vivo em uma coisa sem interior. As tomadas de posição afetivas e práticas do sujeito vivo em face do mundo eram então reabsorvidas em um mecanismo psicofisiológico. Toda avaliação devia resultar de uma transferência pela qual situações complexas tornavam-se capazes de despertar as impressões elementares de prazer e de dor, estreitamente ligadas, elas, a aparelhos nervosos. As intenções motoras do ser vivo eram convertidas em movimentos objetivos:



só se concedia à vontade *um fiat* instantâneo, a execução do ato cabia inteiramente à mecânica nervosa. O sentir, destacado assim da afetividade e da motricidade, tornava-se a simples recepção de uma qualidade, e a fisiologia acreditava poder acompanhar, desde os receptores até os centros nervosos, a projeção do mundo exterior no ser vivo. O corpo vivo assim transformado deixava de ser meu corpo, a expressão visível de um Ego concreto, para tornar-se um objeto entre todos os outros. Correlativamente, o corpo do outro não podia aparecer-me como o invólucro de um outro Ego. Ele não era mais do que uma máquina, e a percepção do outro não podia ser verdadeiramente percepção *do outro*, já que ela resultava de uma inferência e só colocava atrás do autômato uma consciência em geral, causa transcendente e não habitante de seus movimentos. Portanto, não tínhamos mais uma constelação de Eus coexistindo em um mundo. Todo o conteúdo concreto dos "psiquismos", resultando, segundo as leis da psicofisiologia e da psicologia, de um determinismo de universo, achava-se integrado ao *em si*. O único *para si* verdadeiro é o pensamento do cientista que percebe esse sistema e é o único a deixar de ali residir. Assim, enquanto o corpo vivo se tornava um exterior sem interior, a subjetividade tornava-se um interior sem exterior, um espectador imparcial. O naturalismo da ciência e o espiritualismo do sujeito constituinte universal, ao qual chegava a reflexão sobre a ciência, tinham em comum o fato de nivelarem a experiência: diante do Eu constituinte, os Eus empíricos são objetos. O Eu empírico é uma noção bastarda, um misto de *em si* e *para si*, ao qual a filosofia reflexiva não podia dar estatuto. Enquanto tem um conteúdo concreto, ele está inserido no sistema da experiência, não é portanto sujeito — enquanto ele é sujeito, é vazio e se reconduz ao sujeito transcendental. A idealidade do objeto, a objetivação do corpo vivo, a posição do espírito em uma dimensão de valor sem comum medida com a natureza,

tal era a filosofia transparente à qual se chegava continuando o movimento de conhecimento inaugurado pela percepção. Podia-se muito bem dizer que a percepção é uma ciência iniciante, a ciência uma percepção metódica e completa<sup>7</sup>, já que a ciência apenas perseguia sem crítica o ideal de conhecimento fixado pela coisa percebida.

Ora, essa filosofia destrói-se a si mesma sob nossos olhos. O objeto natural foi o primeiro a esquivar-se, e a própria física reconheceu os limites de suas determinações, exigindo um remanejamento e uma contaminação dos conceitos puros que ela se atribuíra. O organismo, por sua vez, opõe à análise físico-química não as dificuldades de fato de um objeto complexo, mas a dificuldade de princípio de um ser significativo<sup>8</sup>. Mais geralmente, põe-se em questão a idéia de um universo de pensamento ou de um universo de valores, em que todas as vidas pensantes seriam confrontadas e conciliadas. A natureza não é em si geométrica, ela só parece sê-lo para um observador prudente que se atem aos dados macroscópicos. A sociedade humana não é uma comunidade de espíritos racionais, só se pode compreendê-la assim nos países favorecidos, em que o equilíbrio vital e econômico foi obtido localmente e por certo tempo. A experiência do caos, no plano especulativo assim como no outro, convida-nos a perceber o racionalismo em uma perspectiva histórica à qual ele por princípio pretendia escapar, a procurar uma filosofia que nos faça compreender o surgimento da razão em um mundo que ela não fez e a preparar a infra-estrutura vital sem a qual razão e liberdade se esvaziam e se decompõem. Não diremos mais que a percepção é uma ciência iniciante, mas, inversamente, que a ciência clássica é uma percepção que esquece suas origens e se acredita acabada. O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua

fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual primeiramente o outro e as coisas nos são dados, o sistema "Eu-Outro-as coisas" no estado nascente, despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega e da tradição racional que funda.

Este campo fenomenal não é um "mundo interior", o "fenômeno" não é um "estado de consciência" ou um "fato psíquico", a experiência dos fenômenos não é uma introspecção ou uma intuição no sentido de Bergson. Por muito tempo se definiu o objeto da psicologia dizendo que ele era "inextenso" e "acessível a um só", e daí resultava que esse objeto singular só podia ser apreendido por um ato todo especial, a "percepção interior" ou introspecção, na qual o sujeito e o objeto estavam confundidos e o conhecimento era obtido por coincidência. O retorno aos "dados imediatos da consciência" tornava-se assim uma operação sem esperanças, já que o olhar filosófico procurava *ser* aquilo que por princípio ele não podia *ver*. A dificuldade não era apenas a de destruir o prejuízo do exterior, como todas as filosofias convidam o iniciante a fazer, ou a de descrever o espírito em uma linguagem feita para traduzir as coisas. Ela era muito mais radical, já que a interioridade, definida pela impressão, por princípio escapava a qualquer tentativa de expressão. Não era apenas a comunicação das intuições filosóficas aos outros homens que se tornava difícil — ou, mais exatamente, se reduzia a um tipo de encantamento destinado a induzir neles experiências análogas às do filósofo —, mas o próprio filósofo não podia dar conta *daquilo que* ele via no instante, já que seria preciso pensá-lo, quer dizer, fixá-lo e deformá-lo. Portanto, o imediato era uma vida solitária, cega e muda. O retorno ao fenomenal não apresenta nenhuma dessas particu-

laridades. A configuração sensível de um objeto ou de um gesto, que a crítica à hipótese de constância faz aparecer sob nosso olhar, não se apreende em uma coincidência infável, ela se "compreende" por um tipo de apropriação da qual todos temos a experiência quando dizemos que "encontramos" o coelho na folhagem de uma adivinhação, ou que "surpreendemos" um movimento. Uma vez afastado o prejuízo das sensações, um rosto, uma assinatura, uma conduta deixam de ser simples "dados visuais" dos quais precisaríamos procurar, em nossa experiência interior, a significação psicológica, e o psiquismo do outro torna-se um objeto imediato enquanto conjunto impregnado de uma significação imanente. Mais geralmente, é a própria noção do imediato que se encontra transformada: doravante, o imediato não é mais a impressão, o objeto que é um e o mesmo que o sujeito, mas o sentido, a estrutura, o arranjo espontâneo das partes. Meu próprio "psiquismo" não me é dado de outra maneira, já que a crítica à hipótese de constância me ensina ainda a reconhecer, como dados originários da experiência interior, a articulação, a unidade melódica de meus comportamentos, e já que a própria introspecção, reconduzida àquilo que tem de positivo, consiste em explicitar o sentido imanente de uma conduta<sup>9</sup>. Assim, o que descobrimos ao ultrapassar o prejuízo do mundo objetivo não é um mundo interior tenebroso. E este mundo vivido não é, como a interioridade bergsoniana, absolutamente ignorado pela consciência ingênua. Fazendo a crítica da hipótese de constância e desvelando os fenômenos, sem dúvida o psicólogo caminha contra o movimento natural do conhecimento, que atravessa cegamente as operações perceptivas para ir diretamente ao seu resultado teleológico. Nada é mais difícil do que saber ao certo *o que nós vemos*. "Há na intuição natural um tipo de 'cripto-mecanismo' que devemos romper para chegar ao ser fenomenal"<sup>10</sup>, ou ainda uma dialética pela qual a percepção se dissimula a si

mesma. Mas, se a essência da consciência é esquecer seus próprios fenômenos e tornar possível assim a constituição das "coisas", este esquecimento não é uma simples ausência, é a ausência de algo que a consciência poderia fazer presente; dito de outra maneira, a consciência só pode esquecer os fenômenos porque também pode lembrá-los, ela só os negligencia em benefício das coisas porque eles são o berço das coisas. Por exemplo, eles nunca são absolutamente desconhecidos pela consciência científica, que toma de empréstimo às estruturas da experiência vivida todos os seus modelos; simplesmente ela não os "tematiza", não explicita os horizontes de consciência perceptiva pelos quais está envolvida e dos quais procura exprimir objetivamente as relações concretas. Portanto, a experiência dos fenômenos não é, como a intuição bergsoniana, a experiência de uma realidade ignorada em direção à qual não há passagem metódica — ela é a explicitação ou o esclarecimento da vida pré-científica da consciência, que é a única a dar seu sentido completo às operações da ciência, e à qual estas operações sempre reenviam. Não se trata de uma conversão irracional, trata-se de uma análise intencional.

Se, como se vê, a psicologia fenomenológica se distingue da psicologia de introspecção por todos esses caracteres, é porque difere dela no princípio. A psicologia de introspecção localizava, à margem do mundo físico, uma zona da consciência em que os conceitos físicos não valem mais, mas o psicólogo ainda acreditava que a consciência era apenas um setor do ser e decidia explorar este setor, assim como o físico explora o seu. Ele tentava descrever os dados da consciência, mas sem colocar em questão a existência absoluta do mundo em torno dela. Com o cientista e com o senso comum, ele subentendia o mundo objetivo enquanto quadro lógico de todas as suas descrições e meio de seu pensamento. Não percebia que esse pressuposto comandava o sentido que ele atri-

buía à palavra "ser", levava-o a realizar a consciência sob o nome de "fato psíquico", desviava-o assim de uma verdadeira tomada de consciência ou do verdadeiro imediato, e tornava como que derrisórias as precauções que ele multiplicava para não deformar o "interior". Era isso que acontecia ao empirismo quando ele substituíra o mundo físico por um mundo de acontecimentos interiores. E isso que ainda acontece a Bergson no momento mesmo em que ele opõe a "multiplicidade de fusão" à "multiplicidade de justaposição". Pois aqui ainda se trata de dois gêneros de ser. Apenas se substituiu a energia mecânica por uma energia espiritual, o ser descontínuo do empirismo por um ser fluido, mas do qual se diz que ele *se* escoia, e que se descreve na terceira pessoa. Ao considerar a *Gestalt* como tema de sua reflexão, o psicólogo rompe com o psicologismo, já que o sentido, a conexão, a "verdade" do percebido não resultam mais do encontro fortuito entre nossas sensações, tais como nossa natureza psicofisiológica as oferece a nós, mas determinam seus valores espaciais e qualitativos<sup>11</sup> e são sua configuração irreduzível. Isso significa que a atitude transcendental já está implicada nas descrições do psicólogo, por pouco fiéis que elas sejam. A consciência enquanto objeto de estudo apresenta esta particularidade de não poder ser analisada, mesmo ingenuamente, sem levar para além dos postulados do senso comum. Se, por exemplo, nos propomos a fazer uma psicologia positiva da percepção, admitindo que a consciência está encerrada no corpo e sofre, através dele, a ação de um mundo em si, somos conduzidos a descrever o objeto e o mundo tais como eles aparecem à consciência e, através disso, a nos perguntar se este mundo imediatamente presente, o único que conhecemos, não é também o único do qual convém falar. Uma psicologia sempre é levada ao problema da constituição do mundo.

A reflexão psicológica, uma vez iniciada, ultrapassa-se então por seu movimento próprio. Depois de ter reconhecido

a originalidade dos fenômenos em relação ao mundo objetivo, como é por eles que o mundo objetivo nos é conhecido, a reflexão psicológica é levada a integrar aos fenômenos todo objeto possível, e a investigar como ele se constitui através deles. No mesmo momento, o campo fenomenal torna-se campo transcendental. Como agora é o centro universal dos conhecimentos, a consciência deixa decididamente de ser uma região particular do ser, um certo conjunto de conteúdos "psíquicos", ela não reside mais ou não está mais ilhada no domínio das "formas" que a reflexão psicológica primeiramente reconhecera, mas as formas, como todas as coisas, existem para ela. Não se pode tratar mais de descrever o mundo vivido que ela traz em si como um dado opaco, é preciso constituí-lo. A explicitação que tinha posto a nu o mundo vivido, aquém do mundo objetivo, prossegue em relação ao próprio mundo vivido, e põe a nu, para aquém do campo fenomenal, o campo transcendental. Por seu lado, o sistema eu-outro-mundo é tomado como objeto de análise e trata-se agora de despertar os pensamentos que são constitutivos do outro, de mim mesmo enquanto sujeito individual e do mundo enquanto pólo de minha percepção. Essa nova "redução" não conheceria portanto mais do que um único sujeito verdadeiro, o Ego meditante. Esta passagem do naturado ao naturante, do constituído ao constituinte, terminaria a tematização iniciada pela psicologia e nada mais deixaria de implícito ou de subentendido em meu saber. Ela me faria tomar posse integral de minha experiência e realizaria a adequação entre o reflexionante e o refletido. Tal é a perspectiva ordinária de uma filosofia transcendental e tal é também, pelo menos aparentemente, o programa de uma fenomenologia transcendental<sup>2</sup>. Ora, o campo fenomenal, tal como o descobrimos neste capítulo, opõe uma dificuldade de princípio à explicitação direta e total. Sem dúvida, o psicologismo está ultrapassado, o sentido e a estrutura do percebido não são mais para nós o simples

resultado de acontecimentos psicofisiológicos, a racionalidade não é mais um feliz acaso que faria concordarem sensações dispersas, e a *Gestalté* reconhecida como originária. Mas, se a *Gestalt* pode ser expressa por uma lei interna, essa lei não deve ser considerada como um modelo segundo o qual se realizariam os fenômenos de estrutura. Sua aparição não é o desdobramento, no exterior, de uma razão preexistente. Não é *porque* a "forma" realiza um certo estado de equilíbrio, resolve um problema de máximo e, no sentido kantiano, torna possível um mundo que ela é privilegiada em nossa percepção; ela é a própria aparição do mundo e não sua condição de possibilidade, é o nascimento de uma norma e não se realiza segundo uma norma, é a identidade entre o exterior e o interior e não a projeção do interior no exterior. Portanto, se ela não resulta de uma circulação de estados psíquicos em si, não é mais uma idéia. A *Gestalt* de um círculo não é sua lei matemática, mas sua fisionomia. O reconhecimento dos fenômenos enquanto ordem original condena o empirismo enquanto *explicação* da ordem e da razão pelo *encontro* entre fatos e pelos acasos da natureza, mas conserva para a própria razão e para a própria ordem o caráter da facticidade. Se fosse possível uma consciência constituinte universal, a opacidade do fato desapareceria. Portanto, se queremos que a reflexão conserve os caracteres descritivos do objeto ao qual ela se dirige e o compreenda verdadeiramente, não devemos considerá-la como o simples retorno a uma razão universal, realizá-la antecipadamente no irrefletido, devemos considerá-la como uma operação criadora que participa ela mesma da facticidade do irrefletido. É por isso que a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um *campo* transcendental. Esta palavra significa que a reflexão nunca tem sob seu olhar o mundo inteiro e a pluralidade das mônadas desdobradas e objetivadas, que ela só dispõe de uma visão parcial e de uma potência limitada. E por isso também que a



fenomenologia é uma fenomenologia, quer dizer, estuda a *aparição* do ser para a consciência, em lugar de supor a sua possibilidade previamente dada. E notável ver como as filosofias transcendentais do tipo clássico nunca se interrogam sobre a possibilidade de efetuar a explicitação total que elas sempre supõem/ató *em algum lugar*. Basta-lhes que ela seja necessária, e julgam assim aquilo que é por aquilo que deve ser, por aquilo que a idéia do saber exige. De fato, o Ego meditante nunca pode suprimir sua inerência a um sujeito individual que conhece todas as coisas em uma perspectiva particular. A reflexão nunca pode fazer com que eu deixe de perceber o sol a duzentos passos em um dia de neblina, de ver o sol "se levantar" e "se deitar", de pensar com os instrumentos culturais preparados por minha educação, meus esforços precedentes, minha história. Portanto, eu nunca reúno efetivamente, nunca desperto ao mesmo tempo todos os pensamentos originários que contribuem para minha percepção ou minha convicção presente. Uma filosofia como o criticismo não concede, em última análise, nenhuma importância a essa resistência da passividade, como se não fosse necessário tornar-se o sujeito transcendental para ter o direito de afirmá-lo. Ela subentende portanto que o pensamento do filósofo não está submetido a nenhuma situação. Partindo do espetáculo do mundo, que é o de uma natureza aberta a uma pluralidade de sujeitos pensantes, ela investiga a condição que torna possível este mundo único oferecido a vários eus empíricos, e a encontra em um Eu transcendental no qual eles participam sem dividi-lo porque ele não é um Ser, mas uma Unidade ou um Valor. É por isso que o problema do conhecimento do outro nunca é posto na filosofia kantiana: o Eu transcendental do qual ela fala é tanto o do outro quanto o meu, de imediato a análise situou-se fora de mim, ela só precisa destacar as condições gerais que tornam possível um mundo para um Eu — eu mesmo tanto quanto o outro — e nun-

ca encontra a questão: *quem medita?* Se, ao contrário, a filosofia contemporânea toma o fato como tema principal, e se para ela o outro torna-se um problema, é porque quer efetuar uma tomada de consciência mais radical. A reflexão não pode ser plena, não pode ser um esclarecimento total de seu objeto se não toma consciência de si mesma ao mesmo tempo que de seus resultados. Precisamos não apenas instalar-nos em uma atitude reflexiva, em um *Cogito* inatacável, mas ainda refletir nessa reflexão, compreender a situação natural à qual ela tem consciência de suceder e que portanto faz parte de sua definição, não apenas praticar a filosofia mas ainda dar-nos conta da transformação que ela traz consigo no espetáculo do mundo e em nossa existência. Apenas sob essa condição o saber filosófico pode tornar-se um saber absoluto e deixar de ser uma especialidade ou uma técnica. Assim, não mais afirmaremos uma Unidade absoluta, tanto menos duvidosa já que ela não precisa realizar-se no Ser, o centro da filosofia não é mais uma subjetividade transcendental autônoma, situada em todas as partes e em parte alguma, ele se encontra no começo perpétuo da reflexão, neste ponto em que uma vida individual se põe a refletir em si mesma. A reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se arrebatada para fora de si mesma, se se conhece como reflexão-sobre-um-irrefletido e, por conseguinte, como uma mudança de estrutura de nossa existência. Censurávamos acima a intuição bergsoniana e a introspecção por procurarem um saber por coincidência. Mas na outra extremidade da filosofia, na noção de uma consciência constituinte universal, encontramos um erro simétrico. O erro de Bergson é acreditar que o sujeito meditante possa fundir-se ao objeto sobre o qual ele medita, o saber se dilatar confundindo-se com o ser; o erro das filosofias reflexivas é acreditar que o sujeito meditante possa absorver em sua meditação, ou apreender sem sobras, o objeto sobre o qual medita, nosso ser se reduzir a nosso saber. Nun-

ca somos, enquanto sujeito meditante, o sujeito irrefletido que procuramos conhecer; mas também não podemos nos tornar inteiramente consciência, reduzir-nos à consciência transcendental. Se fôssemos a consciência, deveríamos possuir, como sistemas de relações transparentes, o mundo diante de nós, nossa história, os objetos percebidos em sua singularidade. Ora, mesmo quando não fazemos psicologia, quando tentamos compreender em uma reflexão direta e sem o auxílio das concordâncias variadas do pensamento indutivo aquilo que é um movimento ou um círculo percebido, só podemos iluminar o fato singular fazendo-o variar pela imaginação e fixando pelo pensamento o invariante dessa experiência mental, só podemos penetrar no individual pelo procedimento bastardo do exemplo, quer dizer, despojando-o de sua facticidade. Assim, é uma questão saber se o pensamento pode algum dia deixar inteiramente de ser indutivo, e assimilar-se uma experiência qualquer a ponto de retomar e possuir toda a sua textura. Uma filosofia torna-se transcendental, quer dizer, radical, não se instalando na consciência absoluta sem mencionar os passos que conduzem a ela, mas considerando-se a si mesma como um problema, não postulando a explicitação total do saber, mas reconhecendo esta *presunção* da razão como o problema filosófico fundamental.

Eis por que devíamos começar pela psicologia uma investigação sobre a percepção. Se não o tivéssemos feito, não teríamos compreendido todo o sentido do problema transcendental, já que não teríamos seguido metodicamente os passos que conduzem a ele a partir da atitude natural. Era preciso que freqüentássemos o campo fenomenal e travássemos conhecimento, por descrições psicológicas, com o sujeito dos fenômenos, se não quiséssemos, como a filosofia reflexiva, situar-nos de imediato em uma dimensão transcendental que teríamos suposto eternamente dada e deixar escapar o verdadeiro problema da constituição. Todavia, não devíamos co-

meçar a descrição psicológica sem fazer entrever que, uma vez purificada de todo psicologismo, ela pode tornar-se um método filosófico. Para despertar a experiência perceptiva sepultada sob seus próprios resultados, não teria sido suficiente apresentar descrições dela que podiam não ser compreendidas; era preeixo fixar, por referências e antecipações filosóficas, o ponto de vista do qual elas podem parecer verdadeiras. Assim, não podíamos começar sem a psicologia e não podíamos começar apenas com a psicologia. A experiência antecipa uma filosofia, assim como a filosofia nada mais é que uma experiência elucidada. Mas, agora que o campo fenomenal foi suficientemente circunscrito, entremos neste domínio ambíguo e firmemos aqui, com o psicólogo, nossos primeiros passos, esperando que a autocrítica do psicólogo nos conduza, por uma reflexão de segundo grau, ao fenômeno do fenômeno e converta, decididamente, o campo fenomenal em campo transcendental.

PRIMEIRA PARTE

O CORPO

Nossa percepção chega a objetos, e o objeto, uma vez constituído, aparece como a razão de todas as experiências que dele tivemos ou que dele poderíamos ter. Por exemplo, vejo a casa vizinha sob um certo ângulo, ela seria vista de outra maneira da margem direita do Sena, de outra maneira do interior, de outra maneira ainda de um avião; a casa *ela mesma* não é nenhuma dessas aparições, ela é, como dizia Leibniz, o geometral dessas perspectivas e de todas as perspectivas possíveis, quer dizer, o termo sem perspectivas do qual se podem derivá-las todas, ela é a casa vista de lugar algum. Mas o que significam estas palavras? Ver não é sempre ver de algum lugar? Dizer que a casa *ela mesma* é vista de lugar algum não seria dizer que ela é invisível? Entretanto, quando digo que vejo a casa com meus olhos, certamente não digo nada de contestável: não entendo que minha retina e meu cristalino, que meus olhos enquanto órgãos materiais funcionam e fazem com que eu a veja; interrogando apenas a mim mesmo, não sei nada disso. Eu quero exprimir com isso uma certa maneira de ter acesso ao objeto, o "olhar", que é tão indubitável quanto meu próprio pensamento, tão diretamente

conhecido por mim. Precisamos compreender como a visão pode fazer-se de alguma parte sem estar encerrada em sua perspectiva.

Ver um objeto é ou possuí-lo à margem do campo visual e poder fixá-lo, ou então corresponder efetivamente a essa solicitação, fixando-o. Quando eu o fixo, ancoro-me nele, mas esta "parada" do olhar é apenas uma modalidade de seu movimento: continuo no interior de um objeto a exploração que, há pouco, sobrevoava-os a todos, *com* um único movimento fecho a paisagem e abro o objeto. As duas operações não coincidem por acaso: não são as contingências de minha organização corporal, por exemplo a estrutura de minha retina, que me obrigam a ver obscuramente a circunvizinhança se quero ver claramente o objeto. Mesmo se eu nada soubesse de cones e de bastonetes, conceberia que é necessário adormecer a circunvizinhança para ver melhor o objeto, e perder em fundo o que se ganha em figura, porque olhar o objeto é entranhar-se nele, e porque os objetos formam um sistema em que um não pode se mostrar sem esconder outros. Mais precisamente, o horizonte interior de um objeto não pode se tornar objeto sem que os objetos circundantes se tornem horizonte, e a visão é um ato com duas faces. Pois não identifico o objeto detalhado que agora tenho com aquele sobre o qual meu olhar há pouco deslizava, comparando expressamente estes detalhes com uma recordação da primeira visão de conjunto. Quando, em um filme, a câmera se dirige a um objeto e aproxima-se dele para apresentá-lo a nós em primeiro plano, podemos muito bem *lembrar-nos* de que se trata do cinzeiro ou da mão de um personagem, nós não o identificamos efetivamente. Isso ocorre porque a tela *não* tem horizontes. Na visão, ao contrário, apoio meu olhar em um fragmento da paisagem, ele se anima e se desdobra, os outros objetos recuam para a margem e adormecem, mas não deixam de estar ali. Ora, com eles, tenho à minha disposição os seus horizontes,

nos quais está implicado, visto em visão marginal, o objeto que fixo atualmente. Portanto, o horizonte é aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, é o correlativo da potência próxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e que já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir. Nenhuma recordação expressa, nenhuma conjectura explícita poderiam desempenhar este papel: elas só apresentariam uma síntese provável, enquanto minha percepção se apresenta como efetiva. A estrutura objeto-horizonte, quer dizer, a perspectiva, não me perturba quando quero ver o objeto: se ela é o meio que os objetos têm de se dissimular, é também o meio que eles têm de se desvelar. Ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim. Em outros termos: olhar um objeto é vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele. Mas, na medida em que também as vejo, elas permanecem moradas abertas ao meu olhar e, situado virtualmente nelas, percebo sob diferentes ângulos o objeto central de minha visão atual. Assim, cada objeto é o espelho de todos os outros. Quando olho o abajur posto em minha mesa, eu lhe atribuo não apenas as qualidades visíveis a partir de meu lugar, mas ainda aquelas que a lareira, as paredes, a mesa podem "ver", o verso de meu abajur é apenas a face que ele "mostra" à lareira. Portanto, posso ver um objeto enquanto os objetos formam um sistema ou um mundo e enquanto cada um deles dispõe dos outros em torno de si como espectadores de seus aspectos escondidos e garantia de sua permanência. Qualquer visão de um objeto por mim reitera-se instantaneamente entre todos os objetos do mundo que são apreendidos como co-existentes, porque cada um deles é tudo aquilo que os outros "vêem" dele. Portanto, nossa fórmula de agora há pouco deve ser modificada; a casa ela mesma não é a casa vista de lugar



algum, mas a casa vista de todos os lugares. O objeto acabado é translúcido, ele está penetrado de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido.

O que acabamos de dizer da perspectiva espacial, poderíamos dizê-lo também da perspectiva temporal. Se considero a casa atentamente e sem nenhum pensamento, ela tem um ar de eternidade e dela emana uma espécie de entorpecimento. Sem dúvida, eu a vejo de um certo ponto de minha duração, mas ela é a mesma casa que eu via ontem, um dia mais moço; é a mesma casa que um velho e uma criança contemplam. Sem dúvida, ela própria tem sua idade e suas mudanças; mas, mesmo que desabe amanhã, permanecerá verdadeiro para sempre que hoje ela existiu, cada momento do tempo se dá por testemunhos todos os outros, ele mostra, sobrevivendo, "como aquilo devia passar" e "como aquilo terá acabado", cada presente funda definitivamente um ponto do tempo que solicita o reconhecimento de todos os outros, o objeto é visto portanto a partir de todos os tempos, assim *como é visto* de todas as partes e pelo mesmo meio, que é a estrutura de horizonte. O presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como este retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente. O mesmo acontece com o futuro iminente que terá, ele também, seu horizonte de iminência. Mas com meu passado imediato tenho também o horizonte de futuro que o envolvia, tenho portanto o meu presente efetivo visto como futuro deste passado. Com o futuro iminente, tenho o horizonte de passado que o envolverá, tenho portanto meu presente efetivo como passado deste futuro. Assim, graças ao duplo horizonte de retenção e de pro-tensão, meu presente pode deixar de ser um presente de fato, logo arrastado e destruído pelo escoamento da duração, e tornar-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo.

Mas, mais uma vez, meu olhar humano só põe uma face do objeto, mesmo se, por meio dos horizontes, ele visa todas as outras. Ele só pode ser confrontado com as visões precedentes ou com as dos outros homens por intermédio do tempo e da linguagem. Se concebo à imagem do meu os olhares que, de todas as partes, exploram a casa e definem a casa ela mesma, ainda tenho apenas uma série concordante e indefinida de visões sobre o objeto, não tenho o objeto em sua plenitude. Da mesma maneira, apesar de meu presente contrair em si mesmo o tempo escoado e o tempo por vir, ele só os possui em intenção, e, se por exemplo a consciência que tenho agora de meu passado me parece recobrir exatamente aquilo que ele foi, este passado que pretendo reapreender ele mesmo não é o passado em pessoa, é meu passado tal como o vejo agora e talvez eu o tenha alterado. Igualmente, no futuro talvez não reconhecerei o presente que vivo. Assim, a síntese dos horizontes é apenas uma síntese presuntiva, ela só opera com certeza e com precisão na circunvizinhança imediata do objeto. Não conservo mais em mãos a circunvizinhança distante: ela não é mais feita de objetos ou de recordações ainda discerníveis, é um horizonte anônimo que não pode mais fornecer testemunho preciso, deixa o objeto inacabado e aberto, como ele é, com efeito, na experiência perceptiva. Por essa abertura, a substancialidade do objeto se escoia. Se ele deve chegar a uma perfeita densidade, em outras palavras, se deve haver aqui um objeto absoluto, é preciso que ele seja uma infinidade de perspectivas diferentes contraídas em uma coexistência rigorosa, e que seja dado como que por uma só visão com mil olhares. A casa *tem seus* condutos de água, *seu* chão, talvez suas fissuras que crescem secretamente sob a espessura do telhado. Nós nunca os vemos, mas ela *Oi tem* ao mesmo tempo em que suas janelas ou\*suas chaminés visíveis para nós. Nós esqueceremos a presente percepção da casa: cada vez que podemos confrontar nossas re-

cordações com os objetos aos quais elas se reportam, levando em conta outros motivos de erro, somos surpreendidos pelas mudanças que eles devem à sua própria duração. Mas acreditamos que há uma verdade do passado, apoiamos nossa memória em uma imensa Memória do mundo, na qual figura a casa tal como ela verdadeiramente era naquele dia e que funda seu *ser* do momento. Considerado em si mesmo — e enquanto objeto ele exige que o consideremos assim —, o objeto nada tem de envolto, ele está exposto por inteiro, suas partes coexistem enquanto nosso olhar as percorre alternadamente, seu presente não apaga seu passado, seu futuro não apagará seu presente. Portanto, a posição do objeto nos faz ultrapassar os limites de nossa experiência efetiva, que se aniquila em um ser estranho, de forma que para terminar crê extrair dele tudo aquilo que ela nos ensina. É este êxtase da experiência que faz com que toda percepção seja percepção de algo.

Obcecado pelo ser, e esquecendo o perspectivismo de minha experiência, eu o trato doravante como objeto, eu o deduzo de uma relação entre objetos. Considero meu corpo, que é meu ponto de vista sobre o mundo, como um dos objetos desse mundo. A consciência que eu tinha de meu olhar como meio de conhecer, recalco-a e trato meus olhos como fragmentos de matéria. Desde então, eles tomam lugar no mesmo espaço objetivo em que procuro situar o objeto exterior, e acredito engendrar a perspectiva percebida pela projeção dos objetos em minha retina. Da mesma forma, trato minha própria história perceptiva como um resultado de minhas relações com o mundo objetivo; meu presente, que é meu ponto de vista sobre o tempo, torna-se um momento do tempo entre todos os outros, minha duração um reflexo ou um aspecto abstrato do tempo universal, assim como meu corpo um modo do espaço objetivo. Do mesmo modo, enfim, se os objetos que rodeiam a casa ou a habitam permanecessem aqui-

Io que são na experiência perceptiva, quer dizer, olhares sujeitos a uma certa perspectiva, a casa não seria posta como um ser autônomo. Assim, a posição de um único objeto no sentido pleno exige a composição de todas essas experiências em um único ato politético. Nisso ela excede a experiência perceptiva e a síntese de horizontes — assim como a noção de um *universo*, quer dizer, de uma totalidade acabada, explícita, em que as relações sejam de determinação recíproca, excede a noção de um *mundo*, quer dizer, de uma multiplicidade aberta e indefinida em que as relações são de implicação recíproca<sup>1</sup>. Eu decolo de minha experiência e passo à *idéia*. Assim como o objeto, a *idéia* pretende ser a mesma para todos, válida para todos os tempos e para todos os lugares, e a individuação do objeto em um ponto do tempo e do espaço objetivos aparece finalmente como a expressão de uma potência posicionai universal<sup>2</sup>. Não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Só falo de meu corpo em *idéia*, do universo em *idéia*, da *idéia* de espaço e da *idéia* de tempo. Forma-se assim um pensamento "objetivo" (no sentido de Kierkegaard) — o do senso comum, o da ciência —, que finalmente nos faz perder contato com a experiência perceptiva da qual todavia ele é o resultado e a consequência natural. Toda a vida da consciência tende a pôr objetos, já que ela só é consciência, quer dizer, saber de si, enquanto ela mesma se retoma e se recolhe em um objeto identificável. E todavia a posição absoluta de um só objeto é a morte da consciência, já que ela imobiliza toda a experiência, assim como um cristal introduzido em uma solução faz com que ela instantaneamente se cristalize.

Não podemos permanecer nesta alternativa entre não compreender nada do sujeito ou não compreender nada do objeto. É preciso que reencontremos a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência, que descrevamos a apa-

rição do ser e compreendamos como paradoxalmente há, *para nós*, o *em si*. Não querendo prejudicar nada, tomamos ao pé da letra o pensamento objetivo e não lhe colocaremos questões que ele próprio não se coloca. Se somos conduzidos a reencontrar a experiência atrás dele, essa passagem só será motivada por seus próprios embaraços. Vamos então considerá-lo operando na constituição de nosso corpo como objeto, já que este é um momento decisivo na gênese do mundo objetivo. Ver-se-á que o corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor. E, como a gênese do corpo objetivo é apenas um momento na constituição do objeto, o corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido.

## CAPITULO I

# O CORPO GOMO OBJETO E A FISILOGIA MECANICISTA

A definição do objeto, nós o vimos, é a de que ele existe *partes extra partes* e que, por conseguinte, só admite entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos relações exteriores e mecânicas, seja no sentido estrito de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplo de uma relação de função a variável. Se se quisesse inserir o organismo no universo dos objetos e encerrar este universo através dele, seria preciso traduzir o funcionamento do corpo na linguagem do em si e descobrir, sob o comportamento, a dependência linear entre o estímulo e o receptor, entre o receptor e o *Empfinder*<sup>1</sup>. Sem dúvida, sabia-se que no circuito do comportamento emergem determinações novas, e a teoria da energia específica dos nervos, por exemplo, concedia ao organismo o poder de transformar o mundo físico. Mas ela justamente atribuía aos aparelhos nervosos a potência oculta de criar as diferentes estruturas de nossa experiência, e, enquanto a visão, o tato, a audição são tantas maneiras de ter acesso ao objeto, essas estruturas achavam-se transformadas em qualidades compactas e derivadas da distinção local entre os órgãos postos em cena. Assim, a relação entre o estímulo e a percepção podia ficar clara e objetiva, o acontecimento psicofísico era do mesmo

tipo que as relações da causalidade "mundana". A fisiologia moderna não mais recorre a esses artifícios. Ela não liga mais as diferentes qualidades de um mesmo sentido e os dados dos diferentes sentidos a instrumentos materiais distintos. Na realidade, as lesões dos centros e até mesmo dos condutos não se traduzem pela perda de certas qualidades sensíveis ou de certos dados sensoriais, mas por uma diferenciação da função. Nós já o indicamos mais acima: qualquer que seja a localização da lesão nas vias sensoriais e sua gênese, assistimos, por exemplo, a uma decomposição da sensibilidade às cores; no início, todas as cores estão modificadas, seu tom fundamental permanece o mesmo mas sua saturação decresce; depois o espectro se simplifica e se reduz a quatro cores: amarela, verde, azul, vermelho-púrpura, e mesmo todas as cores de ondas curtas tendem para uma espécie de azul, todas as cores de ondas longas tendem para uma espécie de amarelo, a visão podendo aliás variar de um momento para o outro segundo o grau de fadiga. Chega-se enfim a um monocromatismo em cinza, embora condições favoráveis (contraste, longo período de exposição) possam restaurar momentaneamente o dicromatismo<sup>2</sup>. Portanto, o progresso da lesão na substância nervosa não destrói um a um conteúdos sensíveis inteiramente acabados, mas torna cada vez mais incerta a diferenciação ativa das excitações, que aparece como a função essencial do sistema nervoso. Da mesma maneira, nas lesões não-corticais da sensibilidade tátil, se certos conteúdos (temperaturas) são mais frágeis e os primeiros a desaparecer, não é porque um determinado território, destruído no doente, nos sirva para sentir o quente e o frio, já que a sensação específica será restituída se se aplicar um excitante suficientemente extenso<sup>3</sup>, é antes porque a excitação só consegue assumir sua forma típica para um estímulo mais enérgico. As lesões centrais parecem deixar as qualidades intactas e, em compensação, modificam a organização espacial dos dados e a percepção

dos objetos. Foi isso que levou a supor centros gnósticos especializados na localização e na interpretação das qualidades. Na realidade, as pesquisas modernas mostram que as lesões centrais agem sobretudo elevando as cronaxias que, no doente, são duas ou três vezes decuplicadas. A excitação produz seus efeitos mais lentamente, eles subsistem por mais tempo, e a percepção tátil do áspero, por exemplo, encontra-se comprometida, pois supõe uma seqüência de impressões circunscritas ou uma consciência precisa das diferentes posições da mão<sup>4</sup>. A localização confusa do excitante não se explica pela destruição de um centro localizador, mas pelo nivelamento das excitações que não mais conseguem organizar-se em um conjunto estável em que cada uma delas receberia um valor unívoco e só se traduziria para a consciência por uma mudança circunscrita<sup>5</sup>. Assim, as excitações de um mesmo sentido diferem menos pelo instrumento material do qual se servem do que pela maneira pela qual os estímulos elementares se organizam espontaneamente entre si, e essa organização é o fator decisivo no plano das "qualidades" sensíveis, assim como no plano da percepção. É ela ainda, e não a energia específica do aparelho interrogado, que faz com que um excitante dê lugar a uma sensação tátil ou a uma sensação térmica. Se por diversas vezes se excita com um cabelo uma dada região da pele, têm-se primeiramente sensações pontuais, claramente distinguidas e a cada vez localizadas no mesmo ponto. A medida que a excitação se repete, a localização se torna menos precisa, a percepção se desdobra no espaço, ao mesmo tempo em que a sensação deixa de ser específica: não é mais um contato, é uma queimadura, ora pelo frio, ora pelo calor. Mais tarde ainda, o paciente acredita que o excitante se move e traça um círculo em sua pele. Finalmente, nada mais é sentido<sup>6</sup>. Isso significa que a "qualidade sensível", as determinações espaciais do percebido e até mesmo a presença ou a ausência de uma percepção não são



efeitos da situação de fato fora do organismo, mas representam a maneira pela qual ele vai ao encontro dos estímulos e pela qual se refere a eles. Uma excitação não é percebida quando atinge um órgão sensorial que não está "harmonizado" com ela<sup>7</sup>. A função do organismo na recepção dos estímulos é, por assim dizer, a de "conceber" uma certa forma de excitação<sup>8</sup>. Portanto, o "acontecimento psicofísico" não é mais do tipo da causalidade "mundana", o cérebro torna-se o lugar de uma "enformação" que intervém antes mesmo da etapa cortical, e que embaralha, desde a entrada do sistema nervoso, as relações entre o estímulo e o organismo. A excitação é apreendida e reorganizada por funções transversais que a fazem *assemelhar-se* à percepção que ela *vai* suscitar. Essa forma que se desenha no sistema nervoso, esse desdobramento de uma estrutura, não posso representá-la como uma série de processos em terceira pessoa, transmissão de movimento ou determinação de uma variável por outra. Não posso ter dela um conhecimento distante. Se adivinho aquilo que ela pode ser, é abandonando ali o corpo objeto, *parles extra partes*, e reportando-me ao corpo do qual tenho a experiência atual, por exemplo à maneira pela qual minha mão enreda o objeto que ela toca antecipando-se aos estímulos e desenhando ela mesma a forma que vou perceber. Só posso compreender a função do corpo vivo realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo.

Assim, a exteroceptividade exige uma enformação dos estímulos, a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central. Mas poder-se-ia responder que essa "experiência do corpo" é ela mesma uma "representação", um "fato psíquico", que a este título ela está no final de uma cadeia de acontecimentos físicos e fisiológicos que são os únicos a poderem ser creditados ao "corpo real". Meu corpo

não é, exatamente como os corpos exteriores, um objeto que age sobre receptores e finalmente dá lugar à consciência do corpo? Não existe uma "interoceptividade" assim como existe uma "exteroceptividade"? Não posso encontrar no corpo filamentos que os órgãos internos enviam ao cérebro e que são instituídos pela natureza para dar à alma a ocasião de sentir seu corpo? A consciência do corpo e a alma são assim repelidos, o corpo volta a ser esta máquina bem limpa que a noção ambígua de comportamento falhou em fazer-nos esquecer. Por exemplo, se em um amputado algum estímulo se substitui ao da perna no trajeto que vai do coto ao cérebro, o paciente sentirá uma perna fantasma porque a alma está imediatamente unida ao cérebro e apenas a ele.

O que diz sobre isso a fisiologia moderna? A anestesia pela cocaína não suprime o membro fantasma, há membros fantasmas sem nenhuma amputação e após lesões cerebrais<sup>9</sup>. Enfim, o membro fantasma freqüentemente conserva a mesma posição em que estava o braço real no momento do ferimento: um ferido de guerra ainda sente em seu braço fantasma os estilhaços de obus que laceraram seu braço real<sup>10</sup>. É preciso então substituir a "teoria periférica" por uma "teoria central"? Mas uma teoria central nada nos faria ganhar se às condições periféricas do membro fantasma ela só acrescentasse traços cerebrais. Pois um conjunto de traços cerebrais não poderia representar as relações de consciência que intervém no fenômeno. Com efeito, ele depende de determinantes "psíquicos". Uma emoção, uma circunstância que relembrasse as do ferimento fazem aparecer um membro fantasma em pacientes que não o tinham<sup>11</sup>. Ocorre que o membro fantasma, enorme depois da operação, se encolha em seguida para enfim se absorver no coto "com o consentimento do doente em aceitar sua mutilação"<sup>12</sup>. O fenômeno do membro fantasma se ilumina aqui pelo fenômeno da anosognose, que visivelmente exige uma explicação psicológica. Os

pacientes que sistematicamente ignoram sua mão direita paralisada e estendem a esquerda quando lhe pedem a direita falam todavia de seu braço paralisado como sendo "uma serpente longa e fria", o que exclui a hipótese de uma verdadeira anestesia e sugere a de uma recusa da deficiência<sup>13</sup>. Seria preciso dizer então que o membro fantasma é uma recordação, uma vontade ou uma crença e, na falta de uma explicação fisiológica, dar uma explicação psicológica? Todavia, nenhuma explicação psicológica pode ignorar que a secção dos condutos sensitivos que vão para o encéfalo suprime o membro fantasma<sup>1\*</sup>. E preciso compreender então como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros: não se concebe como o membro fantasma, se depende de condições fisiológicas e se a este título é o efeito de uma causalidade em terceira pessoa, pode *por outro lado* depender da história pessoal do doente, de suas recordações, de suas emoções ou de suas vontades. Pois, para que as duas séries de condições possam em conjunto determinar o fenómeno, assim como dois componentes determinam um resultante, ser-lhes-ia necessário um mesmo ponto de aplicação ou um terreno comum, e não se vê qual poderia ser o terreno comum a "fatos fisiológicos" que estão no espaço e a "fatos psíquicos" que não estão em parte alguma, ou mesmo a processos objetivos como os influxos nervosos, que pertencem à ordem do em si, e a *cogitationes* tais como a aceitação e a recusa, a consciência do passado e a emoção, que são da ordem do para si. Uma teoria mista do membro fantasma, que admitiria as duas séries de condições<sup>15</sup>, pode ser válida enquanto enunciado de fatos conhecidos: mas ela é fundamentalmente obscura. O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objetiva nem uma *cogitatio* a mais. Ele só poderia ser uma mistura dos dois se encontrássemos o meio de articular um ao outro o "psíquico" e o "fisiológico", o "para si" e o "em si" e de preparar entre eles um

encontro, se os processos em terceira pessoa e os atos pessoais pudessem ser integrados em um meio que lhes fosse comum.

Para descrever a crença no membro fantasma e a recusa da mutilação, os autores falam de uma "repressão" ou de um "recalque orgânico"<sup>16</sup>. Esses termos pouco cartesianos obrigam-nos a formar a idéia de um pensamento orgânico pelo qual a relação entre o "psíquico" e o "físico" se tornaria concebível. Já encontramos alhures, com as substituições, fenômenos que ultrapassam a alternativa entre o psíquico e o fisiológico, entre a finalidade expressa e o mecanismo<sup>17</sup>. Quando, em um ato instintivo, o inseto substitui a pata cortada pela pata sã, isso não significa, nós o vimos, que um dispositivo de auxílio previamente estabelecido se substitua por desencadeamento automático ao circuito que acaba de ser posto fora de uso. Mas também não significa que o animal tenha consciência de um fim a atingir e use seus membros como diferentes meios, pois então a substituição deveria produzir-se a cada vez em que o ato fosse impedido, e sabe-se que ela não se produz se a pata apenas está presa. Simplesmente o animal continua a estar no mesmo mundo e dirige-se a ele através de todas as suas potências. O membro preso não é substituído pelo membro livre porque continua a contar no ser animal, e porque a corrente de atividade que vai em direção ao mundo ainda passa por ele. Há aqui tanta escolha quanto em uma gota de óleo que emprega todas as suas forças internas para resolver praticamente o problema de máximo e de mínimo que lhe é colocado. A diferença está apenas em que a gota de óleo se adapta a forças externas dadas, enquanto o animal projeta ele mesmo as normas de seu meio e coloca ele mesmo os termos de seu problema vital<sup>18</sup>; mas trata-se aqui de um *a priori* da espécie e não de uma opção pessoal. Assim, o que encontramos atrás do fenômeno de substituição é o movimento do ser no mundo, e já é hora de precisar sua noção. Quando se diz que um

animal *existe*, que ele *tem* um mundo ou que ele *é para* um mundo, não se quer dizer que ele tenha percepção ou consciência objetiva desse mundo. A situação que desencadeia as operações instintivas não está inteiramente articulada e determinada, o sentido total não é possuído, como o mostram muito bem os erros e a cegueira do instinto. Ela só oferece uma significação prática, só convida a um reconhecimento corporal, ela é vivida como situação "aberta", e pede os movimentos do animal assim como as primeiras notas da melodia pedem um certo modo de resolução sem que ele seja conhecido por si mesmo, e é justamente isso que permite aos membros substituírem-se um ao outro, serem equivalentes diante da evidência da tarefa. Se ele ancora o sujeito em um certo "meio", o "ser no mundo" seria algo como a "atenção à vida" de Bergson ou como a "função do real" de P. Janet? A atenção à vida é a consciência que tomamos de "movimentos nascentes" em nosso corpo. Ora, movimentos reflexos, esboçados ou realizados, ainda são apenas processos objetivos dos quais a consciência pode constatar o desenrolar e os resultados, mas nos quais ela não está engajada<sup>19</sup>. Na realidade, os próprios reflexos nunca são processos cegos: eles se ajustam a um "sentido" da situação, exprimem nossa orientação para um "meio de comportamento" tanto quanto a ação do "meio geográfico" sobre nós. Eles desenham, à distância, a estrutura do objeto, sem esperar suas estimulações pontuais. É essa presença global da situação que dá um sentido aos estímulos parciais e que os faz contar, valer ou existir para o organismo. O reflexo não resulta de estímulos objetivos, ele se volta para eles, investe-os de um sentido que eles não receberam um a um e como agentes físicos, que eles têm apenas enquanto situação. Ele os faz ser como situação, está com eles em uma relação de "conhecimento", quer dizer, indica-os como aquilo que ele está destinado a afrontar. O reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe

primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma *visão pré-objetiva* que é aquilo que chamamos de ser no mundo. Para aquém dos estímulos e dos conteúdos sensíveis, é preciso reconhecer um tipo de diafragma interior que, muito mais do que eles, determina aquilo que nossos reflexos e nossas percepções poderão visar no mundo, a zona de nossas operações possíveis, a amplitude de nossa vida. Certos pacientes podem estar próximos da cegueira sem terem mudado de "mundo": nós os vemos chocar-se a objetos em todas as partes, mas eles não têm consciência de não ter mais qualidades visuais e a estrutura de sua conduta não se altera. Outros doentes, ao contrário, perdem seu mundo a partir do momento em que os conteúdos se esquivam, renunciam à sua vida habitual antes mesmo que ela tenha se tornado impossível, tornam-se enfermos por antecipação e rompem o contato vital com o mundo antes de terem perdido o contato sensorial. Há portanto uma certa consistência de nosso "mundo", relativamente independente dos estímulos, que proíbe tratar o ser no mundo como uma soma de reflexos — uma certa energia da pulsação de existência, relativamente independente de nossos pensamentos voluntários, que proíbe tratá-lo como um ato de consciência. E por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*, de todo conhecimento em primeira pessoa — e que ele poderá realizar a junção do "psíquico" e do "fisiológico".

Retornemos agora ao problema de que partimos. A anosognose e o membro fantasma não admitem nem uma explicação fisiológica, nem uma explicação psicológica, nem uma explicação mista, embora possam ser relacionados às duas séries de condições. Uma explicação fisiológica interpretaria a anosognose e o membro fantasma como a simples supressão

!>  
i c.  
íp v-  
> >  
t^.  
o, t:  
g- ^  
t, \'-  
^ s  
\* £J  
In-  
S.

ou a simples persistência das estimulações interoceptivas. Nessa hipótese, a anosognose é a ausência de um fragmento da representação do corpo que deveria ser dada, já que o membro correspondente está ali; o membro fantasma é a presença de uma parte da representação do corpo que não deveria ser dada, já que o membro correspondente não está ali. Se agora damos uma explicação psicológica dos fenômenos, o membro fantasma torna-se uma recordação, um juízo positivo ou uma percepção, a anosognose um esquecimento, um juízo negativo ou uma não-percepção. No primeiro caso, o membro fantasma é a presença efetiva de uma representação; a anosognose, a ausência efetiva de uma representação. No segundo caso, o membro fantasma é a representação de uma presença efetiva, a anosognose é a representação de uma ausência efetiva. Nos dois casos nós não saímos das categorias do mundo objetivo, em que não há meio-termo entre a presença e a ausência. Na realidade, o anosognósico não ignora simplesmente o membro paralisado: ele só pode desviar-se da deficiência porque sabe onde correria o risco de encontrá-la, assim como o paciente na psicanálise sabe o que não quer ver face a face, ou não poderia evitá-lo tão bem. Só compreendemos a ausência ou a morte de um amigo no momento em que esperamos dele uma resposta e sentimos que ela não existirá mais; por isso, primeiramente evitamos interrogar para não ter de perceber esse silêncio; nós nos desviamos das regiões de nossa vida em que poderíamos encontrar esse nada, mas isso significa que nós as adivinhamos. Da mesma forma, o anosognósico põe fora de jogo seu braço paralisado para não ter de experimentar sua perda, mas isso significa que ele tem dela um saber pré-consciente. É verdade que, no caso do membro fantasma, o paciente parece ignorar a mutilação e contar com seu fantasma como com um membro real, já que ele tenta caminhar com sua perna fantasma e não se deixa desencorajar nem mesmo por uma queda. Mas, por

outro lado, ele descreve muito bem as particularidades da perna fantasma, por exemplo a sua singular motricidade, e, se ele a trata praticamente como um membro real, é porque, assim como o sujeito normal, ele não precisa, para pôr-se a caminho, de uma percepção clara e articulada de seu corpo: basta-lhe tê-lo "à sua disposição" como uma potência indivisa, e adivinhar a perna fantasma vagamente implicada nele. Portanto, a consciência da perna fantasma permanece, ela também, equívoca. O amputado sente sua perna, assim como posso sentir vivamente a existência de um amigo que todavia não está diante de mim; ele não a perdeu porque continua a contar com ela, assim como Proust pode constatar a morte de sua avó sem perdê-la ainda, já que ele a conserva no horizonte de sua vida. O braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço. A recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis. A vontade de ter um corpo são ou a recusa do corpo doente não são formuladas por eles mesmos, a experiência do braço amputado como presente ou a do braço doente como ausente não são da ordem do "eu penso que...".

Esse fenômeno, que as explicações fisiológicas e psicológicas igualmente desfiguram, é compreensível ao contrário na perspectiva do ser no mundo. Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*. A recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. Ter um braço



ço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação. O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles. Na evidência deste mundo completo em que ainda figuram objetos manejáveis, na força do movimento que vai em direção a ele, e em que ainda figuram o projeto de escrever ou de tocar piano, o doente encontra a certeza de sua integridade. Mas, no momento mesmo em que o mundo lhe mascara sua deficiência, ele não pode deixar de revelá-la: pois se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não-percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo. No momento mesmo em que meu mundo costumeiro suscita em mim intenções habituais, não posso mais, se sou amputado, juntar-me efetivamente a ele, os objetos manejáveis, justamente enquanto se apresentam como manejáveis, interrogam uma mão que não tenho mais. Assim, no conjunto de meu corpo se delimitam regiões de silêncio. Portanto, o doente sabe de sua perda justamente enquanto a ignora, e ele a ignora justamente enquanto a conhece. Esse paradoxo é o de todo ser no mundo: dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e exteriores a elas, e que todavia só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim. No caso que nos ocupa, a ambigüidade do saber se reduz ao fato de que nosso corpo comporta como que duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual. Na primeira, figuram os gestos de manuseio que desa-

pareceram da segunda, e a questão de saber como posso sentir-me provido de um membro que de fato não tenho mais redundante em saber como o corpo habitual pode aparecer como fiador do corpo atual. Como posso perceber objetos enquanto manejáveis, embora não possa mais manejá-los? É preciso que o manejável tenha deixado de ser aquilo que manejo atualmente para tornar-se aquilo que *se* pode manejar, tenha deixado de ser um *manejável para mim* e tenha-se tornado como que um *manejável em si*. Correlativamente, é preciso que meu corpo seja apreendido não apenas em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal.

Através disso, o fenômeno do membro fantasma reúne-se ao do recalque que vai esclarecê-lo. Pois o recalque de que fala a psicanálise consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via — relação amorosa, carreira, obra —, encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito. O tempo que passa não leva consigo os objetos impossíveis, não se fecha sobre a experiência traumática, o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, senão em seus pensamentos explícitos, pelo menos em seu ser efetivo. Um presente entre todos os presentes adquire então um valor de exceção: ele desloca os outros e os destitui de seu valor de presentes autênticos. Continuamos a ser aquele que um dia se empenhou nesse amor de adolescente, ou aquele que um dia viveu nesse universo parental. Percepções novas substituem as percepções antigas, e mesmo emoções novas substituem as de outrora, mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo de nossa experiência e não à sua estrutura; o tempo impessoal continua a se escoar, mas o tempo pessoal está preso. Evidentemente, essa fixação não se confunde com uma recordação,

ela até mesmo exclui a recordação enquanto esta expõe uma experiência antiga como um quadro diante de nós e enquanto, ao contrário, este passado que permanece nosso verdadeiro presente não se distancia de nós e esconde-se sempre atrás de nosso olhar em lugar de dispor-se diante dele. A experiência traumática não subsiste a título de representação, no modo da consciência objetiva e como um momento que tem sua data; é-lhe essencial sobreviver como um estilo de ser e em um certo grau de generalidade. Eu alieno meu poder perpétuo de me dar "mundos" em benefício de um deles, e por isso mesmo este mundo privilegiado perde sua substância e termina por ser apenas *uma certa angústia*. Portanto, todo recalque é a passagem da existência em primeira pessoa a um tipo de escolástica dessa existência, que vive para uma experiência antiga ou antes para a recordação de tê-la tido, depois para a recordação de ter tido essa recordação e assim por diante, a ponto de que finalmente ela só retenha sua forma típica. Ora, como advento do impessoal, o recalque é um fenômeno universal, ele faz compreender nossa condição de seres encarnados ligando-a à estrutura temporal do ser no mundo. Enquanto tenho "órgãos dos sentidos", um "corpo", "funções psíquicas" comparáveis àquelas dos outros homens, cada um dos momentos de minha experiência deixa de ser uma totalidade integrada, rigorosamente única, em que os detalhes só existiriam em função do conjunto, eu me torno o lugar onde uma multidão de "causalidades" se entrecruzam. Enquanto habito um "mundo físico", em que "estímulos" constantes e situações típicas se reencontram — e não apenas o mundo histórico em que as situações nunca são comparáveis —, minha vida comporta ritmos que não têm sua *razão* naquilo que escolhi ser, mas sua *condição* no meio banal que me circunda. Assim, em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase*, impessoal, que é por assim dizer evidente, e à qual eu reporto o zelo de

me manter em vida, em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição. Assim como se fala de um recalque no sentido estrito quando, através do tempo, mantenho um dos mundos momentâneos pelos quais passei e faço dele a forma de toda a minha vida — da mesma maneira pode-se dizer que meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um *complexo inato*. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência. Pode mesmo ocorrer que, no perigo, minha situação humana apague minha situação biológica, que meu corpo se lance sem reservas à ação<sup>20</sup>. Mas esses momentos só podem ser momentos<sup>21</sup> e a maior parte do tempo a existência pessoal recalca o organismo, sem poder nem ir adiante nem renunciar a si mesma — nem reduzi-lo a ela nem reduzir-se a ele. Enquanto estou abatido por um luto e entregue ao meu sofrimento, meus olhares já erram diante de mim, interessam-se sorratamente por algum objeto brilhante, recomeçam sua existência autônoma. Depois deste minuto no qual queríamos encerrar toda a nossa vida, o tempo, pelo menos o tempo pré-pessoal, recomeça a se escoar e arrebatada, senão nossa resolução, pelo menos os sentimentos calorosos que a sustentavam. A existência pessoal é intermitente, e, quando essa maré reflui, a decisão só pode dar à minha vida uma significação forçada. A fusão entre a alma e o corpo no ato, a sublimação da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural, é tornada ao mesmo tempo possível e precária pela estrutura temporal de nossa experiência. Cada presente, através de seu horizonte de passado imediato e de futuro próximo, apreende pouco a pouco a totalidade do tempo possível; ele supera assim a dispersão dos

instantes, está em posição de dar seu sentido definitivo ao nosso próprio passado, e de reintegrar à existência pessoal até mesmo este passado de todos os passados que as estereotípias orgânicas nos fazem adivinhar na origem de nosso ser voluntário. Nessa medida, até mesmo os reflexos têm um sentido, e o estilo de cada indivíduo ainda é visível neles assim como o batimento do coração se faz sentir até na periferia do corpo. Mas justamente este poder pertence a todos os presentes, aos antigos presentes assim como ao novo. Mesmo se pretendemos compreender nosso passado melhor do que ele se compreende a si mesmo, ele sempre pode recusar nosso juízo presente e encerrar-se em sua evidência autista. Ele o faz até mesmo necessariamente enquanto eu o penso como um antigo presente. Cada presente pode pretender fixar nossa vida, é isso que o define como presente. Enquanto ele se faz passar pela totalidade do ser e preenche um instante da consciência, nós nunca nos libertamos dele inteiramente, o tempo nunca se fecha inteiramente com ele, que permanece como uma ferida por onde nossa força se escoia. Com maior razão, o passado específico que é nosso corpo só pode ser reapreendido e assumido por uma vida individual porque ela nunca o transcendeu, porque ela o alimenta secretamente e emprega nisso uma parte de suas forças, porque ele permanece seu presente, como se vê na doença em que os acontecimentos do corpo se tornam os acontecimentos da jornada diária. O que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão. Assim, para nos resumir, a ambigüidade do ser no mundo se traduz pela ambigüidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo.

Mais tarde voltaremos ao tempo. Por agora, mostremos apenas que a partir deste fenômeno central as relações entre o "psíquico" e o "fisiológico" tornam-se pensáveis. Primeiramente, por que as recordações que se relembra ao ampu-

tado podem fazer aparecer o membro fantasma? O braço fantasma não é uma rememoração, ele é um quase-presente, o mutilado o sente atualmente dobrado sobre seu peito sem nenhum índice de passado. Nós não podemos mais supor que um braço em imagem, errando através da consciência, veio assentar-se no coto: pois então ele não seria um "fantasma", mas uma percepção renascente. É preciso que o braço fantasma seja este mesmo braço dilacerado por estilhaços de obus e cujo invólucro invisível queimou ou apodreceu em algum lugar, e que vem assombrar o corpo presente sem confundir-se com ele. O braço fantasma é portanto, como a experiência recalçada, um antigo presente que não se decide a tornar-se passado. As recordações que se evocam diante do amputado induzem um membro fantasma, não como no associacionismo uma imagem chama uma outra imagem, mas porque toda recordação reabre o tempo perdido e nos convida a retomar a situação que ele evoca. A memória intelectual, no sentido de Proust, contenta-se em assinalar o passado, um passado em idéia, ela antes extrai seus "caracteres" ou sua significação comunicável do que reencontra sua estrutura, mas enfim ela não seria memória se o objeto que ela constrói não se prendesse ainda, por alguns fios intencionais, ao horizonte do passado vivido e a este próprio passado tal como nós o reencontraríamos enveredando nesses horizontes e reabrindo o tempo. Da mesma maneira, se se recoloca a emoção no ser no mundo, compreende-se que ela possa estar na origem do membro fantasma. Estar emocionado é achar-se engajado em uma situação que não se consegue enfrentar e que todavia não se quer abandonar. Antes de aceitar o fracasso ou voltar atrás, o sujeito, nesse impasse existencial, faz voar em pedaços o mundo objetivo que lhe barra o caminho e procura, em atos mágicos, uma satisfação simbólica<sup>22</sup>. A ruína do mundo objetivo, a renúncia à verdadeira ação, a fuga no autismo são condições favoráveis à ilusão dos amputados enquanto esta

supõe, ela também, a obliteração do real. Se a recordação e a emoção podem fazer aparecer o membro fantasma, não é como uma *cogitatio* exige uma outra *cogitatio*, ou como uma condição determina sua conseqüência — não é porque uma causalidade da idéia se superponha aqui a uma causalidade fisiológica, é porque uma atitude existencial motiva uma outra e porque recordação, emoção, membro fantasma são equivalentes em relação ao ser no mundo. Por que, enfim, a secção dos condutos aferentes suprime o membro fantasma? Na perspectiva do ser no mundo, esse fato significa que as excitações vindas do coto mantêm o membro amputado no circuito da existência. Elas marcam e conservam seu lugar, fazem com que ele não seja anulado, com que ainda conte no organismo, elas preparam um vazio que a história do paciente vai preencher, permitem-lhe tornar real um fantasma assim como os distúrbios estruturais permitem ao conteúdo da psicose tornar real um delírio. De nosso ponto de vista, um circuito sensorimotor é, no interior de nosso ser no mundo global, uma corrente de existência relativamente autônoma. Não porque ele sempre traga ao nosso ser total uma contribuição separável, mas porque, em certas condições, é possível pôr em evidência respostas constantes para estímulos também constantes. Trata-se portanto de saber por que a recusa da deficiência, que é uma atitude de conjunto de nossa existência, precisa, para se realizar, dessa modalidade muito especial que é um circuito sensorimotor, e por que nosso ser no mundo, que dá seu sentido a todos os nossos reflexos, e que sob esse aspecto os funda, se entrega todavia a eles e para terminar se funda neles. De fato, nós o mostramos alhures, os circuitos sensorimotores delineiam-se tanto mais claramente quando tratamos com existências mais integradas, e o reflexo em estado puro quase só se encontra no homem, que tem não apenas um meio circundante (*Umwelt*), mas ainda um mundo (*Welt*<sup>^</sup>). Do ponto de vista da existência, esses dois

fatos, que a indução científica se limita a justapor, ligam-se interiormente e compreendem-se sob uma mesma idéia. Se o homem não deve ser encerrado na ganga do meio circundante sincrético em que o animal vive como em estado de êxtase, se ele deve ter consciência de um mundo como razão comum de todos os meios circundantes e teatro de todos os comportamentos, é preciso que entre ele mesmo e aquilo que chama de sua ação se estabeleça uma distância, é preciso que, como dizia Malebranche, os estímulos do exterior só o afetem com "respeito", que cada situação momentânea deixe de ser para ele a totalidade do ser, que cada resposta particular deixe de ocupar todo o seu campo prático, que a elaboração dessas respostas, em lugar de se fazer no centro de sua existência, se passe na periferia e que enfim as próprias respostas não exijam mais a cada vez uma tomada de posição singular e sejam desenhadas de uma vez por todas em sua generalidade. Assim, é renunciando a uma parte de sua espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos preestabelecidos que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o *veja*. E, sob a condição de recolocar na ordem da existência até mesmo a tomada de consciência de um mundo objetivo, não encontraremos mais contradição entre ela e o condicionamento corporal: dar-se um corpo habitual é uma necessidade interna para a existência mais integrada. O que nos permite tornar a ligar o "fisiológico" e o "psíquico" um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, e de que são ambos orientados para um pólo intencional ou para um mundo. Sem dúvida, as duas histórias nunca se recobrem inteiramente: uma é banal e cíclica, a outra pode ser aberta e singular, e seria preciso reservar o termo história para a segunda ordem de fenômenos se a história fosse uma seqüência de acontecimentos



que não apenas têm um sentido mas ainda o dão a si mesmos. Todavia, a menos que seja uma revolução verdadeira que dilua as categorias históricas até então válidas, o sujeito da história não cria integralmente o seu papel: diante de situações típicas, ele toma decisões típicas, e Nicolau II, reencontrando até mesmo as expressões de Luís XVI, desempenha o papel já escrito de um poder estabelecido ante um novo poder. Suas decisões traduzem um *a priori* do príncipe ameaçado, assim como nossos reflexos traduzem um *a priori* específico. Aliás, essas estereotípias não são uma fatalidade, e, assim como a vestimenta, o adorno, o amor transfiguram as necessidades biológicas por ocasião das quais eles nasceram, da mesma forma no interior do mundo cultural o *a priori* histórico só é constante para uma dada fase e sob a condição de que o equilíbrio das *forças* deixe subsistir as mesmas *formas*. Assim, a história não é nem uma novidade perpétua nem uma repetição perpétua, mas o movimento *único* que cria formas estáveis e as dissolve. O organismo e suas dialéticas monótonas não são portanto estranhos à história e como que inassimiláveis por ela. O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vai-vém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. Não se trata nunca do encontro incompreensível entre duas causalidades, nem de uma colisão entre a ordem das causas e a ordem dos fins. Mas, por uma reviravolta insensível, um processo orgânico desemboca em um comportamento humano, um ato instintivo muda e torna-se sentimento, ou inversamente um ato humano adormece e continua distraidamente como reflexo. Entre o psíquico e

o fisiológico pode haver relações de troca que quase sempre impedem de definir um distúrbio mental como psíquico *ou* como somático. O distúrbio dito somático delinea comentários psíquicos sobre o tema do acidente orgânico, e o distúrbio "psíquico" limita-se a desenvolver a significação humana do acontecimento corporal. Um doente sente uma segunda pessoa implantada em seu corpo. Ele é homem em uma metade de seu corpo, mulher na outra metade. Como distinguir nos sintomas as causas fisiológicas e os motivos psicológicos? Como associar simplesmente as duas explicações e como conceber um ponto de junção entre as duas determinantes? "Em sintomas desse tipo, psíquico e físico estão tão intimamente ligados que não se pode mais pensar em completar um dos domínios funcionais pelo outro e que ambos devam ser assumidos por um terceiro (...) É preciso (...) passar de um conhecimento dos fatos psicológicos e fisiológicos a um reconhecimento do acontecimento anímico como processo vital inerente à nossa existência."<sup>24</sup> Assim, à questão que nos colocávamos, a fisiologia moderna dá uma resposta muito clara: o acontecimento psicofísico não pode mais ser concebido à maneira da fisiologia cartesiana e como a contigüidade entre um processo em si e uma *cogitado*. A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência. Foi a existência que encontramos no corpo aproximando-nos dele por uma primeira via de acesso, a da fisiologia. E-nos permitido então cotejar e precisar este primeiro resultado interrogando agora a existência sobre ela mesma, quer dizer, dirigindo-nos à psicologia.

## CAPITULO II

# A EXPERIÊNCIA DO CORPO E A PSICOLOGIA CLÁSSICA

Quando descrevia o corpo próprio, a psicologia clássica já lhe atribuía "caracteres" incompatíveis com o estatuto de objeto. Ela dizia, em primeiro lugar, que meu corpo se distingue da mesa ou da lâmpada porque ele é percebido constantemente, enquanto posso me afastar daquelas. Portanto, ele é um objeto que não me deixa. Mas então ele ainda seria um objeto? Se o objeto é uma estrutura invariável, ele não o é *a despeito* da mudança das perspectivas, mas *nesta* mudança ou *através* dela. Para ele, as perspectivas sempre novas não são uma simples ocasião para manifestar sua permanência, uma maneira contingente de se apresentar a nós. Ele só é objeto, quer dizer, está diante de nós, porque é observável, quer dizer, situado no termo de nossos dedos ou de nossos olhares, indivisivelmente subvertido e reencontrado por cada um de seus movimentos. De outra maneira, ele seria verdadeiro como uma idéia e não presente como uma coisa. Particularmente, o objeto só é objeto se pode distanciar-se e, no limite, desaparecer de meu campo visual. Sua presença é de tal tipo que ela não ocorre sem uma ausência possível. Ora, a permanência do corpo próprio é de um gênero inteiramente diverso: ele não está no limite de uma exploração indefinida,

ele se recusa à exploração e sempre se apresenta a mim sob o mesmo ângulo. Sua permanência não é uma permanência no mundo, mas uma permanência ao meu lado. Dizer que ele está sempre perto de mim, sempre aqui para mim, é dizer que ele nunca está verdadeiramente diante de mim, que não posso desdobrá-lo sob meu olhar, que ele permanece à margem de todas as minhas percepções, que existe *comigo*. É verdade que também os objetos exteriores só me mostram um de seus lados, escondendo-me os outros, mas pelo menos posso escolher à vontade o lado que eles me mostrarão. Eles só podem aparecer para mim em perspectiva, mas a perspectiva particular que a cada momento obtenho deles só resulta de uma necessidade física, quer dizer, de uma necessidade da qual posso me servir e que não me aprisiona: de minha janela só se vê o campanário da igreja, mas esse constrangimento me promete ao mesmo tempo que de outro lugar se veria toda a igreja. Também é verdade que, se sou prisioneiro, a igreja se reduzirá para mim a um campanário truncado. Se não tirasse minha roupa, eu nunca perceberia seu avesso, e veremos justamente que minhas roupas podem tornar-se como que anexos de meu corpo. Mas isso não prova que a presença de meu corpo seja comparável à permanência de fato de certos objetos, o órgão a um utensílio sempre disponível. Mostra que, inversamente, as ações em que me envolvo por hábito incorporam a si seus instrumentos e os fazem participar da estrutura original do corpo próprio. Quanto a este, ele é o hábito primordial, aquele que condiciona todos os outros e pelo qual eles se compreendem. Sua permanência perto de mim, sua perspectiva invariável não são uma necessidade de fato, já que a necessidade de fato as pressupõe: para que minha janela me imponha um ponto de vista sobre a igreja, primeiramente é preciso que meu corpo me imponha um sobre o mundo, e a primeira necessidade pode ser simplesmente física só porque a segunda é metafísica, as situações de fato

só podem afetar-me se primeiramente sou de tal natureza que existam para mim situações de fato. Em outros termos, observo os objetos exteriores com meu corpo, eu os manejo, os inspeciono, dou a volta em torno deles, mas, quanto ao meu corpo, não o observo ele mesmo: para poder fazê-lo, seria preciso dispor de um segundo corpo que não seria ele mesmo observável. Quando digo que meu corpo é sempre percebido por mim, essas palavras não devem então ser entendidas em um sentido simplesmente estatístico e deve haver na apresentação do corpo próprio algo que torne impensável sua ausência ou mesmo sua variação. O que é então? Minha cabeça só é dada à minha visão pela extremidade de meu nariz e pelo contorno de minhas órbitas. Posso ver meus olhos em um espelho com três faces, mas eles são os olhos de alguém que observa, e mal posso surpreender meu olhar vivo quando, na rua, um espelho me envia inopinadamente minha imagem. No espelho, meu corpo não deixa de seguir minhas intenções como sua sombra, e, se a observação consiste em fazer variar o ponto de vista mantendo fixo o objeto, ele não se subtrai à observação e se mostra como um simulacro de meu corpo tátil, já que ele imita suas iniciativas em lugar de corresponder a elas por um livre desenrolar de perspectivas. Meu corpo visual é objeto nas partes distanciadas de minha cabeça, mas, à medida que se aproxima dos olhos, ele se separa dos objetos, arranja no meio deles um quase-espaço ao qual eles não têm acesso, e, quando quero preencher este vazio recorrendo à imagem do espelho, ela ainda me remete a um original do corpo que não está ali, entre as coisas, mas do meu lado, aquém de qualquer visão. Malgrado as aparências, o mesmo acontece com meu corpo tátil, pois, se posso apalpar com a mão esquerda a minha mão direita enquanto ela toca um objeto, a mão direita-objeto não é a mão direita que toca: a primeira é um entrelaçamento de ossos, de músculos e de carne largado em um ponto do espaço, a segunda atravessa

o espaço como um foguete para ir revelar o objeto exterior no seu lugar. Embora veja ou toque o mundo, meu corpo não pode no entanto ser visto ou tocado. O que o impede de ser alguma vez objeto, de estar alguma vez "completamente constituído"<sup>1</sup>, é o fato de ele ser aquilo por que existem objetos. Ele não é nem tangível nem visível na medida em que é aquilo que vê e aquilo que toca. Portanto, o corpo não é qualquer um dos objetos exteriores, que apenas apresentaria esta particularidade de estar sempre aqui. Se ele é permanente, trata-se de uma permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos que podem entrar em eclipse, dos verdadeiros objetos. A presença e a ausência dos objetos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência. Não apenas a permanência de meu corpo não é um caso particular da permanência no mundo dos objetos exteriores, como ainda a segunda só se compreende pela primeira; não apenas a perspectiva de meu corpo não é um caso particular daquela dos objetos, como também a apresentação perspectiva dos objetos só se compreende pela resistência de meu corpo a qualquer variação de perspectiva. Se é preciso que os objetos me mostrem sempre somente uma de suas faces, é porque eu mesmo estou em um certo lugar de onde as vejo e que não posso ver. Se todavia creio em seus lados escondidos como também em um mundo que os envolve a todos e que coexiste com eles, é enquanto meu corpo, sempre presente para mim e entretanto envolvido no meio deles por tantas relações objetivas, os mantém em coexistência com ele e faz bater em todos a pulsação de sua duração. Assim, a permanência do corpo próprio, se a psicologia clássica a tivesse analisado, podia conduzi-la ao corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiên-

cia, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante.

Os outros "caracteres" pelos quais se definia o corpo próprio não eram menos interessantes, e pelas mesmas razões. Meu corpo, dizia-se, é reconhecível pelo fato de me dar "sensações duplas": quando toco minha mão direita com a mão esquerda, o objeto mão direita tem esta singular propriedade de sentir, ele também. Vimos há pouco que as duas mãos nunca são ao mesmo tempo tocadas e tocantes uma em relação à outra. Quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de "tocante" e de "tocada". Ao falar de "sensações duplas" queria-se dizer que, na passagem de uma função à outra, posso reconhecer a mão tocada como a mesma que dentro em breve será tocante — neste pacote de ossos e de músculos que minha mão direita é para minha mão esquerda, adivinho em um instante o invólucro ou a encarnação desta outra mão direita, ágil e viva, que lanço em direção aos objetos para explorá-los. O corpo surpreende-se a si mesmo do exterior prestes a exercer uma função de conhecimento, ele tenta tocar-se tocando, ele esboça "um tipo de reflexão"<sup>2</sup>, e bastaria isso para distingui-lo dos objetos, dos quais posso dizer que "tocam" meu corpo, mas apenas quando ele está inerte, e portanto sem que eles o surpreendam em sua função exploradora.

Dizia-se ainda que o corpo é um objeto afetivo, enquanto as coisas exteriores me são apenas representadas. Isso era colocar uma terceira vez o problema do estatuto do corpo próprio. Pois, se digo que meu pé me incomoda, não quero dizer simplesmente que ele é uma causa de dor equivalente ao prego que o fere, e apenas mais próxima; não quero dizer

que ele é o último objeto do mundo exterior, após o qual começaria uma dor do sentido íntimo, uma consciência de dor por si mesma sem lugar que só se ligaria ao pé por uma determinação causal e no sistema da experiência. Quero dizer que a dor indica seu lugar, que ela é constitutiva de um "espaço doloroso". "Tenho dor no pé" não significa: "Penso que meu pé é a causa dessa dor", mas: "a dor vem de meu pé" ou ainda "meu pé tem dor". E isso que mostra muito bem o "primitivo caráter volumoso da dor" do qual falavam os psicólogos. Reconhecia-se então que meu corpo não se oferece à maneira dos objetos do sentido externo, e que talvez estes só se perfilassem sobre esse fundo afetivo que originariamente lança a consciência para fora de si mesma.

Enfim, quando os psicólogos quiseram reservar ao corpo próprio "sensações cinestésicas" que nos dariam globalmente seus movimentos, ao passo que eles atribuíam os movimentos dos objetos exteriores a uma percepção mediata e à comparação das posições sucessivas, podia-se opor-lhes que o movimento, sendo uma relação, não poderia ser sentido e que exige um percurso mental, mas essa objeção só condenava a linguagem deles. O que eles exprimiam, muito mal a bem da verdade, pela "sensação cinestésica" era a originalidade dos movimentos que executo com meu corpo: eles antecipam diretamente a situação final, minha intenção só esboça um percurso especial para ir ao encontro da meta primeiramente dada em seu lugar, há como que um germe de movimento que só secundariamente se desenvolve como percurso objetivo. Movo os objetos exteriores com o auxílio de meu próprio corpo que os pega em um lugar para conduzi-los a um outro. Mas ele, eu o movo diretamente, não o encontro em um ponto do espaço objetivo para levá-lo a um outro, não preciso procurá-lo, eleja está comigo — não preciso conduzi-lo em direção ao termo do movimento, ele o alcança desde o começo e é ele que se lança a este termo. As



relações entre minha decisão e meu corpo no movimento são relações mágicas.

Se a descrição do corpo próprio na psicologia clássica já apresentava tudo o que é necessário para distingui-lo dos objetos, de onde provém que os psicólogos não tenham feito essa distinção ou que, em todo caso, não tenham extraído dela nenhuma consequência filosófica? É que, por um passo natural, eles se situavam no lugar de pensamento impessoal ao qual a ciência se referiu enquanto ela acreditou poder separar, nas observações, o que diz respeito à situação do observador e as propriedades do objeto absoluto. Para o sujeito vivo, o corpo próprio podia ser diferente de todos os objetos exteriores; para o pensamento não situado do psicólogo, a experiência do sujeito vivo tornava-se por sua vez um objeto e, longe de reclamar uma nova definição do ser, ela se localizava no ser universal. Era o "psiquismo", que opunham ao real, mas que tratavam como uma segunda realidade, como um objeto de ciência, que se tratava de submeter a leis. Postulava-se que nossa experiência, já assaltada pela física e pela biologia, devia resolver-se inteiramente em saber objetivo quando o sistema das ciências estivesse acabado. Desde então a experiência do corpo se degradava em "representação" do corpo, não era um fenômeno, era um fato psíquico. Na aparência da vida, meu corpo visual comporta uma grande lacuna no plano da cabeça, mas a biologia estava ali para preencher essa lacuna, para explicá-la pela estrutura dos olhos, para ensinar-me o que na verdade é o corpo, que, assim como os outros homens e como os cadáveres que disseco, tenho uma retina, um cérebro, e que enfim o instrumento do cirurgião infalivelmente poria a nu, nessa região indeterminada de minha cabeça, a réplica exata das ilustrações anatômicas. Apreendo meu corpo como um objeto-sujeito, como capaz de "ver" e de "sofrer", mas essas representações confusas faziam parte das curiosidades psicológicas, eram amostras de

um pensamento mágico do qual a psicologia e a sociologia estudam as leis e que elas fazem regressar, a título de objeto de ciência, ao sistema do mundo verdadeiro. A incompletude de meu corpo, sua apresentação marginal, sua ambigüidade enquanto corpo tocante e corpo tocado não podiam então ser traços de *estrutura* do próprio corpo; não afetavam sua idéia, tornavam-se os "caracteres distintivos" dos *conteúdos* de consciência que compõem nossa representação do corpo: esses conteúdos são constantes, afetivos e bizarramente emparelhados em "sensações duplas", mas, com exceção disso, a representação do corpo é uma representação como as outras e, correlativamente, o corpo é um objeto como os outros. Os psicólogos não percebiam que, ao tratar assim a experiência do corpo, eles apenas adiam, em consonância com a ciência, um problema inevitável. A *Íncompletude* de minha percepção era compreendida como uma *Íncompletude de fato*, que resultava da organização de meus aparelhos sensoriais; a presença de meu corpo, como uma *presença defato* que resultava de sua ação perpétua sobre meus receptores nervosos; enfim, a união entre a alma e o corpo, suposta por essas duas explicações, era compreendida, segundo o pensamento de Descartes, como uma *união de fato* cuja possibilidade de princípio não precisava ser estabelecida porque o fato, ponto de partida do conhecimento, eliminava-se de seus resultados acabados. Ora, o psicólogo podia por um momento, à maneira dos cientistas, olhar seu próprio corpo através dos olhos do outro, e ver o corpo do outro, por sua vez, como uma mecânica sem interior. A contribuição das experiências alheias vinha apagar a estrutura da sua, e reciprocamente, tendo perdido contato consigo mesmo, ele se tornava cego ao comportamento do outro. Instalava-se assim em um pensamento universal que recalcava tanto sua experiência do outro como sua experiência de si mesmo. Mas enquanto psicólogo ele estava envolvido em uma tarefa que o chamava de volta a si mes-

mo, e não podia permanecer nesse ponto de inconsciência. Pois o físico não é o objeto do qual fala, nem o químico; ao contrário, o psicólogo *era ele mesmo*, por princípio, o fato do qual tratava. Essa representação do corpo, essa experiência mágica que ele abordava com desapego era ele mesmo, ele a vivia ao mesmo tempo em que a pensava. Sem dúvida, como se mostrou muito bem<sup>3</sup>, não lhe bastava ser o psiquismo para conhecê-lo; este saber, como todos os outros, só se adquire por nossas relações com o outro, não nos reportamos ao ideal de uma psicologia de introspecção e, de si mesmo ao outro assim como de si a si mesmo, o psicólogo podia e devia redescobrir uma relação pré-objetiva. Mas, enquanto psicólogo falando do psiquismo, ele *era* tudo aquilo de que *falava*. Essa história do psiquismo que ele desenvolvia na atitude objetiva, ele já possuía seus resultados diante de si, ou antes, em sua existência, ele era seu resultado contraído e sua recordação latente. A união entre a alma e o corpo não se realizara de uma vez por todas e em um mundo distante, a cada instante ela renascia abaixo do pensamento do psicólogo, e não como um acontecimento que se repete e a cada vez surpreende o psiquismo, mas como uma necessidade que o psicólogo previa em seu ser ao mesmo tempo em que a constatava pelo conhecimento. A gênese da percepção desde os "dados sensíveis" até o "mundo" devia renovar-se em cada ato de percepção, sem o que os dados sensíveis teriam perdido o sentido que deviam a essa evolução. O "psiquismo" não era então um objeto como os outros: tudo o que se iria dizer dele, eleja o fizera antes que se o dissesse; o ser do psicólogo sabia sobre si mesmo mais do que ele, nada do que lhe adviera ou lhe adviria na opinião da ciência lhe era absolutamente estranho. Aplicada ao psiquismo, a noção de fato sofria então uma transformação. O psiquismo de fato, com suas "particularidades", não era mais um acontecimento no tempo objetivo e no mundo exterior, mas um acontecimento que toca-

vamos do interior, do qual éramos a realização ou o surgimento perpétuos, e que continuamente reunia em si o seu passado, seu corpo e seu mundo. Antes de ser um fato objetivo, a união entre a alma e o corpo devia ser então uma possibilidade da própria consciência, e colocava-se a questão de saber o que é o sujeito que percebe se ele deve poder sentir um corpo como seu. Ali não havia mais fato ao qual nos submetemos, mas um fato assumido. Ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles. Ocupar-se de psicologia é necessariamente encontrar, abaixo do pensamento objetivo que se move entre as coisas inteiramente prontas, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo. O psicólogo não podia deixar de redescobrir-se enquanto experiência, quer dizer, enquanto presença sem distância ao passado, ao mundo, ao corpo e ao outro, no momento mesmo em que ele queria perceber-se como objeto entre os objetos. Voltemos então aos "caracteres" do corpo próprio e retomemos seu estudo no ponto em que o havíamos abandonado. Ao fazer isso, descreveremos os progressos da psicologia moderna e efetuaremos com ela o retorno à experiência.

### CAPITULO III

## A ESPAGIALIDADE DO CORPO PRÓPRIO E A MOTRICIDADE

Descrevamos em primeiro lugar a espacialidade do corpo próprio. Se meu braço está posto sobre a mesa, eu nunca pensaria em dizer que ele está *ao lado* do cinzeiro do mesmo modo que o cinzeiro está ao lado do telefone. O contorno de meu corpo é uma fronteira que as relações de espaço ordinárias não transpõem. Isso ocorre porque suas partes se relacionam umas às outras de uma maneira original: elas não estão desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas umas nas outras. Por exemplo, minha mão não é uma coleção de pontos. Nos casos de aloquiria<sup>1</sup>, em que o paciente sente em sua mão direita os estímulos aplicados em sua mão esquerda, é impossível supor que cada uma das estimulações mude de valor espacial por sua própria conta<sup>2</sup> e que os diferentes pontos da mão esquerda sejam transportados para a direita, já que eles dependem de um órgão total, de uma mão sem partes que foi deslocada de um só golpe. Eles formam portanto um sistema, e o espaço de minha mão não é um mosaico de valores espaciais. Da mesma maneira, meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um *esquema corporal* em que

eles estão todos envolvidos. Mas a noção de esquema corporal é ambígua, como todas as que surgem nas reviravoltas da ciência. Essas noções só poderiam ser inteiramente desenvolvidas por meio de uma reforma dos métodos. Elas são primeiramente empregadas então em um sentido que não é seu sentido pleno, e é seu desenvolvimento imanente que demole os métodos antigos. Primeiramente, entendia-se por "esquema corporal" um *resumo* de nossa experiência corporal capaz de oferecer um comentário e uma significação à interoceptividade e à proprioceptividade do momento. Ele devia fornecer-me a mudança de posição das partes de meu corpo para cada movimento de uma delas, a posição de cada estímulo local no conjunto do corpo, o balanço dos movimentos realizados em cada momento de um gesto complexo, e enfim uma tradução perpétua, em linguagem visual, das impressões cinestésicas e articulares do momento. Falando do esquema corporal, primeiramente só se acreditava introduzir um nome cômodo para designar um grande número de associações de imagens, e se desejava exprimir apenas que essas associações eram estabelecidas fortemente, e estavam sempre prontas para operar. O esquema corporal devia montar-se pouco a pouco no decorrer da infância e à medida que os conteúdos táteis, cinestésicos e articulares se associassem entre si ou com conteúdos visuais e os evocassem mais facilmente<sup>3</sup>. Sua representação fisiológica só podia ser então um centro de imagens no sentido clássico. Entretanto, no uso que dele fazem os psicólogos, vê-se muito bem que o esquema corporal extravasa essa definição associacionista. Por exemplo, para que o esquema corporal nos faça compreender melhor a aloquiria, não basta que cada sensação da mão esquerda venha a se colocar e a se situar entre imagens genéricas de todas as partes do corpo, que se associariam para formar em torno dela como que um *desenho* do corpo em sobreposição; é preciso que essas associações sejam reguladas a cada momento por uma lei úni-

ca, que a espacialidade do corpo desça do todo às partes, que a mão esquerda e sua posição esteja implicada em um *desígnio* global do corpo e tenha ali a sua origem, de forma que ela possa de um só golpe não apenas se sobrepor a ela ou baixar sobre ela, mas ainda tornar-se a mão direita. Quando se quer<sup>4</sup> esclarecer o fenômeno do membro fantasma ligando-o ao esquema corporal do paciente, só se acrescenta algo às explicações clássicas pelos traços cerebrais e as sensações renascentes se o esquema corporal, em lugar de ser o resíduo da cinestesia costumeira, torna-se sua lei de constituição. Se se sentiu a necessidade de introduzir essa palavra nova, foi para exprimir que a unidade espacial e temporal, a unidade intersensorial ou a unidade sensorimotora do corpo são, por assim dizer, de direito, que não se limitam aos conteúdos efetiva e fortuitamente associados no curso de nossa experiência, que de certa maneira elas os precedem e justamente tornam possível sua associação. Encaminhamo-nos então para uma segunda definição do esquema corporal: ele não será mais o simples resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma "forma", no sentido da *Gestaltpsychologie*<sup>5</sup>. Mas essa segunda definição, por sua vez, já está ultrapassada pelas análises dos psicólogos. Não basta dizer que meu corpo é uma forma, quer dizer, um fenômeno no qual o todo é anterior às partes. Como tal fenômeno é possível? É que uma forma, comparada ao mosaico do corpo físico-químico ou àquele da "cenestesia", é um novo tipo de existência. Se, no anosagnóstico, o membro paralisado não conta mais no esquema corporal do paciente, é porque o esquema corporal não é nem o simples decalque nem mesmo a consciência global das partes existentes do corpo, e porque ele as integra a si ativamente em razão de seu valor para os projetos do organismo. Frequentemente os psicólogos dizem que o esquema corporal é *dinâmico*<sup>6</sup>. Reconduzido

a um sentido preciso, este termo significa que meu corpo me aparece como postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível. E com efeito sua espacialidade não é, como a dos objetos exteriores ou a das "sensações espaciais", uma *espacialidade de posição*, mas uma *espacialidade de situação*. Se fico em pé diante de minha escrivaninha e nela me apoio com as duas mãos, apenas minhas mãos estão acentuadas e todo o meu corpo vagueia atrás delas como uma cauda de cometa. Não é que eu ignore a localização de meus ombros ou de meus rins, mas ela só está envolvida na de minhas mãos, e toda a minha postura se lê por assim dizer no apoio que elas têm na mesa. Se estou de pé e seguro meu cachimbo em minha mão fechada, a posição de minha mão não é discursivamente determinada pelo ângulo que forma com meu antebraço, meu antebraço com meu braço, meu braço com meu tronco, meu tronco enfim com o chão. Sei onde está meu cachimbo por um saber absoluto, e *através disso* sei onde está minha mão e onde está meu corpo, assim como o primitivo no deserto está a cada instante imediatamente orientado, sem precisar recordar e somar as distâncias percorridas e os ângulos de deslocamento desde o ponto de partida. A palavra "aqui", aplicada ao meu corpo, não designa uma posição determinada pela relação a outras posições ou pela relação a coordenadas exteriores, mas designa a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas. O espaço corporal pode distinguir-se do espaço exterior e envolver suas partes em lugar de desdobrá-las, porque ele é a obscuridade da sala necessária à clareza do espetáculo, o fundo de sono ou a reserva de potência vaga sobre os quais se destacam o gesto e sua meta<sup>7</sup>, a zona de não-ser *diante da qual* podem aparecer seres precisos, figuras e pontos. Em última análise, se meu corpo pode ser uma "forma" e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele



está polarizado por suas tarefas, enquanto *existe em direção* a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o "esquema corporal" é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo<sup>8</sup>. No que concerne à espacialidade, que é a única a nos interessar no momento, o corpo próprio é o terceiro termo, sempre subentendido, da estrutura figura e fundo, e toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal. Portanto, deve-se recusar como abstrata qualquer análise do espaço corporal que só leve em conta figuras e pontos, já que as figuras e os pontos não podem nem ser concebidos nem ser sem horizontes.

Responder-se-á talvez que a própria estrutura figura e fundo ou a própria estrutura ponto-horizonte pressupõem a noção do espaço objetivo, que, para experimentar um gesto de destreza como figura *sobre* o fundo pleno do corpo, é preciso ligar a mão e o resto do corpo por esta relação de espacialidade objetiva, e que assim a estrutura figura e fundo volta a ser um dos conteúdos contingentes da forma universal de espaço. Mas que sentido poderia ter a palavra "sobre" para um sujeito que não estivesse situado por seu corpo ante o mundo? Ela implica a distinção entre um alto e um baixo, quer dizer, um "espaço orientado"<sup>9</sup>. Quando digo que um objeto está *sobre* uma mesa, sempre me situo em pensamento na mesa ou no objeto, e aplico a eles uma categoria que em princípio convém à relação entre meu corpo e objetos exteriores. Despojada desse aporte antropológico, a palavra *sobre* não mais se distingue da palavra "sob" ou da expressão "ao lado de...". Mesmo se a forma universal de espaço é aquilo sem o que não haveria para nós espaço corporal, ela não é aquilo pelo que ele existe. Mesmo se a forma não é o *ambiente no qual*, mas o *meio pelo qual* se põe o conteúdo, ela não é o meio suficiente dessa posição no que concerne ao espaço corporal, e nessa medida em relação a ela o conteúdo corporal permanece

ce algo de opaco, de acidental e de ininteligível. Por esse caminho, a única solução seria admitir que a espacialidade do corpo não tem nenhum sentido próprio e distinto da espacialidade objetiva, o que faria desaparecer o conteúdo enquanto fenômeno e, através disso, o problema de sua relação com a forma. Mas podemos fingir não encontrar nenhum sentido distinto para as expressões "sobre", "sob", "ao lado de...", para as dimensões do espaço orientado? Mesmo se a análise reencontra, em todas essas relações, a relação universal de exterioridade, a evidência do alto e do baixo, da direita e da esquerda para aquele que habita o espaço impede-nos de tratar todas essas distinções como não-senso, e convida-nos a procurar sob o sentido explícito das definições o sentido latente das experiências. As relações entre os dois espaços seriam agora as seguintes: a partir do momento em que quero tematizar o espaço corporal ou desenvolver seu sentido, só encontro nele o espaço inteligível. Mas, ao mesmo tempo, esse espaço inteligível não está liberto do espaço orientado, ele é justamente a sua explicitação e, destacado desta raiz, ele não tem absolutamente sentido algum, de modo que o espaço homogêneo só pode exprimir o sentido do espaço orientado porque o recebeu dele. Se o conteúdo pode verdadeiramente ser subsumido sob a forma e aparecer como conteúdo *desta* forma, é porque a forma só é acessível através dele. O espaço corporal só pode tornar-se verdadeiramente um fragmento do espaço objetivo se, em sua singularidade de espaço corporal, ele contém o fermento dialético que o transformará em espaço universal. Foi isso que tentamos exprimir dizendo que a estrutura ponto-horizonte é o fundamento do espaço. O horizonte ou o fundo não se estenderiam para além da figura ou para as cercanias se não pertencessem ao mesmo gênero de ser que ela, e se não pudessem ser convertidos em pontos por um movimento do olhar. Mas a estrutura ponto-horizonte só pode ensinar-me o que é um ponto dispondo diante dele

a zona de corporeidade de onde ele será visto, e em torno dele os horizontes indeterminados que são a contrapartida dessa visão. A multiplicidade dos pontos ou dos "aqui" por princípio só pode constituir-se por um encadeamento de experiência em que, a cada vez, um só dentre eles é dado como objeto, e que se faz ela mesma no coração deste espaço. E, finalmente, longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo.

Se o espaço corporal e o espaço exterior formam um sistema prático, o primeiro sendo o fundo sobre o qual pode destacar-se ou o vazio diante do qual o objeto pode *aparecer* como meta de nossa ação, é evidentemente na ação que a espacialidade do corpo se realiza, e a análise do movimento próprio deve levar-nos a compreendê-la melhor. Considerando o corpo em movimento, vê-se melhor como ele habita o espaço (e também o tempo), porque o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original, que se esvai na banalidade das situações adquiridas. Gostaríamos de analisar de perto um exemplo de motricidade mórbida que evidencia as relações fundamentais entre o corpo e o espaço.

Um doente<sup>10</sup> que a psiquiatria tradicional classificaria entre as cegueiras psíquicas é incapaz, fechados os olhos, de executar movimentos "abstratos", quer dizer, movimentos que não estão orientados para uma situação efetiva, tais como mover os braços e as pernas sob comando, esticar ou flexionar um dedo. O paciente não pode mais descrever a posição de seu corpo ou mesmo de sua cabeça, nem os movimentos passivos de seus membros. Enfim, quando se toca sua cabeça, o braço ou a perna, ele não pode dizer que ponto de seu corpo foi tocado; não distingue dois pontos de contato em sua pele, mesmo à distância de 80 mm; não reconhece nem a grandeza nem a forma dos objetos que colocam contra o

seu corpo. Só consegue executar os movimentos abstratos se lhe permitem olhar o membro encarregado do movimento, ou executar movimentos preparatórios com todo o seu corpo. A localização dos estímulos e o reconhecimento dos objetos táteis também se tornam possíveis apenas com o auxílio de movimentos preparatórios. O doente executa, mesmo com os olhos fechados, com uma rapidez e uma segurança extraordinárias, os movimentos necessários à vida, contanto que eles lhe sejam habituais: ele pega seu lenço em seu bolso e assoa o nariz, tira um fósforo de uma caixa e acende um candeeiro. Seu ofício é fabricar carteiras e o rendimento de seu trabalho atinge os três quartos do rendimento de um operário normal. Até mesmo<sup>11</sup> sem nenhum movimento preparatório ele pode executar, sob comando, esses movimentos "concretos". No mesmo doente e também nos cerebelosos, constata-se<sup>12</sup> uma dissociação entre o ato de mostrar e as reações de pegar ou de apreender: o mesmo paciente que é incapaz de mostrar com o dedo, sob comando, uma parte de seu corpo leva vivamente a mão ao ponto onde um mosquito o pica. Há portanto um privilégio dos movimentos concretos e dos movimentos de apreensão do qual devemos procurar a razão.

Olhemos mais de perto. Um doente a quem se pede que mostre com o dedo uma parte de seu corpo, por exemplo o nariz, só o consegue se lhe permitem pegá-lo. Se ordenam ao doente que interrompa o movimento antes que atinja sua meta, ou se ele só pode tocar seu nariz com o auxílio de uma régua de madeira, o movimento torna-se impossível<sup>13</sup>. É preciso admitir então que "pegar" ou "tocar", mesmo para o corpo, é diferente de "mostrar". Desde seu início, o movimento de pegar está magicamente em seu termo, ele só começa antecipando seu fim, já que a interdição de pegar basta para inibi-lo. E é preciso admitir que um ponto de meu corpo pode estar presente para mim como ponto a pegar sem me ser dado nessa apreensão antecipada como ponto a mos-

trar. Mas como isso é possível? Se sei onde está meu nariz quando se trata de pegá-lo, como não saberia onde ele está quando se trata de mostrá-lo? Sem dúvida, é porque o saber de um lugar se entende em vários sentidos. A psicologia clássica não dispõe de nenhum conceito para exprimir essas variedades da consciência de lugar porque para ela a consciência de lugar é sempre consciência posicional, representação, *Vor-stellung*, porque a este título ela nos dá o lugar como determinação do mundo objetivo, e porque uma tal representação é ou não é, mas, se ela é, ela nos entrega seu objeto sem nenhuma ambigüidade e como um termo identificável através de todas as suas aparições. Ao contrário, aqui precisamos forjar os conceitos necessários para exprimir que o espaço me pode ser dado em uma intenção de apreensão sem me ser dado em uma intenção de conhecimento. O doente tem consciência do espaço corporal como local de sua ação habitual, mas não como ambiente objetivo, seu corpo está à sua disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre. Quando lhe ordenam que execute um movimento concreto, primeiramente ele repete a ordem com um acento interrogativo, depois seu corpo se instala na posição de conjunto que é exigida pela tarefa; enfim ele executa o movimento. Observa-se que todo o corpo colabora para isso e que o doente nunca reduz o movimento, como o faria o sujeito normal, aos traços estritamente indispensáveis. A saudação militar é acompanhada de outros sinais exteriores de respeito. Com o gesto da mão direita que finge pentear os cabelos, vem o da mão esquerda que segura o espelho; com o gesto da mão direita que crava um prego, vem o da mão esquerda que o segura. Isso ocorre porque a ordem é levada a sério e porque o doente só consegue realizar os movimentos concretos sob comando à condição de situar-se em espírito na situação efetiva a que eles correspondem. O su-

jeito normal, quando executa sob comando a saudação militar, só vê nisso uma situação de experiência; ele reduz então o movimento aos seus elementos mais significativos e não se coloca ali inteiro<sup>14</sup>. Ele representa com seu próprio corpo, diverte-se em encenar o soldado, ele se "irrealiza" no papel do soldado<sup>15</sup> como o ator introduz seu corpo real no "grande fantasma"<sup>16</sup> do personagem a representar. O homem normal e o ator não tomam por reais as situações imaginárias, mas, inversamente, destacam seu corpo real de sua situação vital para fazê-lo respirar, falar e, se necessário, chorar no imaginário. É isso que nosso doente não pode mais fazer. Na vida, diz ele, "sinto os movimentos como um resultado da situação, do encadeamento dos próprios acontecimentos; eu e meus movimentos só somos, por assim dizer, um elo no desenrolar do conjunto, e mal tenho consciência da iniciativa voluntária (...) Tudo caminha por si só". Da mesma maneira, para executar um movimento sob comando, ele se coloca "na situação afetiva de conjunto, e é dela que o movimento flui, como na vida"<sup>17</sup>. Se interrompem sua manobra e o trazem de volta à situação de experiência, toda a sua destreza desaparece. Novamente a iniciação cinética torna-se impossível, o doente deve primeiramente "encontrar" seu braço, "encontrar" o gesto pedido por movimentos preparatórios, o próprio gesto perde o caráter melódico que apresenta na vida usual e torna-se visivelmente uma soma de movimentos parciais laboriosamente postos lado a lado. Portanto, por meio de meu corpo enquanto potência de um certo número de ações familiares, posso instalar-me em meu meio circundante enquanto conjunto de *manipulando*., sem visar meu corpo nem meu meio circundante como objetos no sentido kantiano, quer dizer, como sistemas de qualidades ligadas por uma lei inteligível, como entidades transparentes, livres de qualquer aderência local ou temporal e prontas para a denominação ou, pelo menos, para um gesto de designação. Há meu braço co-

mo suporte desses atos que conheço bem, meu corpo como potência de ação determinada da qual conheço antecipadamente o campo ou o alcance, há meu meio circundante como conjunto dos pontos de aplicação possíveis dessa potência — e há, por outro lado, meu braço como máquina de músculos e de ossos, como aparelho para flexões e extensões, como objeto articulado, o mundo como puro espetáculo ao qual eu não me junto, mas que contemplo e que aponto. No que concerne ao espaço corporal, vê-se que há um saber do lugar que se reduz a um tipo de coexistência com ele e que não é um nada, embora uma descrição ou mesmo a designação muda de um gesto não possa traduzi-lo. O doente picado por um mosquito não precisa procurar o ponto picado e o encontra à primeira tentativa porque não se trata para ele de situá-lo em relação a eixos de coordenadas no espaço objetivo, mas de atingir com sua mão fenomenal um certo lugar doloroso de seu corpo fenomenal, e porque entre a mão enquanto potência de cocar e o ponto picado enquanto ponto a ser cocado está dada uma relação vivida no sistema natural do corpo próprio. A operação toda tem lugar na ordem do fenomenal, não passa pelo mundo objetivo, e apenas o espectador, que atribui ao sujeito do movimento a sua representação objetiva do corpo vivo, pode acreditar que a picada é percebida, que a mão se move no espaço objetivo, e em conseqüência pode espantar-se de que o mesmo sujeito fracasse nas experiências de designação. Da mesma maneira, o sujeito posto diante de sua tesoura, sua agulha e suas tarefas familiares não precisa procurar suas mãos ou seus dedos porque eles não são objetos a se encontrar no espaço objetivo, ossos, músculos, nervos, mas potências já mobilizadas pela percepção da tesoura ou da agulha, o termo central dos "fios intencionais" que o ligam aos objetos dados. Não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais e

tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos a pegar e que os percebia<sup>18</sup>. Da mesma forma, o doente não precisa procurar, para os movimentos concretos, uma cena e um espaço nos quais desdobrá-los, esse espaço também está dado, ele é o mundo atual, é o pedaço de couro "a recortar", é o forro "a costurar". A bancada, a tesoura, os pedaços de couro apresentam-se ao sujeito como pólos de ação, eles definem por seus valores combinados uma certa situação, e uma situação aberta, que exige um certo modo de resolução, um certo trabalho. O corpo é apenas um elemento no sistema do sujeito e de seu mundo, e a tarefa obtém dele os movimentos necessários por um tipo de atração à distância, assim como as forças fenomenais que operam em meu campo visual obtém de mim, sem cálculo, as reações motoras que estabelecerão o melhor equilíbrio entre elas, ou assim como os usos de nosso círculo, a constelação de nossos ouvintes imediatamente obtém de nós as falas, as atitudes, o tom que lhes convém, não porque procuremos agradar ou disfarçar nossos pensamentos, mas porque literalmente somos aquilo que os outros pensam de nós e aquilo que nosso mundo é. No movimento concreto, o doente não tem nem consciência tética do estímulo, nem consciência tética da reação: simplesmente ele é seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo.

O que ocorre, ao contrário, nas experiências em que o doente fracassa? Se tocam uma parte de seu corpo e lhe pedem que localize o ponto de contato, ele começa por colocar em movimento todo o seu corpo e delinea assim a localização, depois ele a precisa movendo o membro que interessa e a completa por estremecimentos da pele na proximidade do ponto tocado<sup>19</sup>. Se colocam o braço do paciente na horizontal, ele só pode descrever sua posição após uma série de movimentos pendulares que lhe dão a situação do braço em relação ao tronco, a do antebraço em relação ao braço, a do



tronco em relação à vertical. Em caso de movimento passivo, o paciente sente que existe movimento sem poder dizer qual movimento e em qual direção. Aqui novamente ele recorre a movimentos ativos. O doente conclui sua posição deitada da pressão do colchão em suas costas, sua posição em pé da pressão do chão sob seus pés<sup>20</sup>. Se colocam em sua mão as duas pontas de um compasso, ele só consegue distingui-las se puder balançar a mão e colocar em contato da pele ora uma ponta ora outra. Se desenham letras ou números em sua mão, ele só consegue identificá-los se mover ele mesmo a sua mão, e não é o movimento da ponta em sua mão que ele percebe, mas, inversamente, o movimento de sua mão em relação à ponta; como o provam desenhando em sua mão esquerda letras normais, que nunca são reconhecidas, depois a imagem invertida das mesmas letras, que é logo compreendida. O simples contato com um retângulo ou uma oval de papel não dá lugar a nenhum reconhecimento, em compensação o paciente reconhece as figuras se lhe permitem movimentos de exploração dos quais ele se serve para "soletrá-las", para determinar seus "caracteres" e para daí deduzir o objeto<sup>21</sup>. Como coordenar essa série de fatos e como apreender através deles a função que existe no normal e que falta no doente? Não pode se tratar simplesmente de transferir para o normal aquilo que falta ao doente e que ele procura recuperar. A doença, assim como a infância e o estado de "primitivo", é uma forma de existência completa, e os procedimentos que ela emprega para substituir as funções normais destruídas são também fenômenos patológicos. Não se pode deduzir o normal do patológico, as carências das suplências, por uma simples mudança de sinal. É preciso compreender as suplências como suplências, como alusões a uma função fundamental que elas tentam substituir e da qual não nos dão a imagem direta. O verdadeiro método indutivo não é um "método das diferenças", ele consiste em ler corretamente

os fenômenos, em apreender seu sentido, quer dizer, em tratá-los como modalidades e variações do ser total do sujeito. Constatamos que o doente, interrogado sobre a posição de seus membros ou sobre a de um estímulo tátil, procura, por movimentos preparatórios, fazer de seu corpo um objeto de percepção atual; interrogado sobre a forma de um objeto em contato com seu corpo, ele próprio procura traçá-la seguindo o contorno do objeto. Nada seria mais enganador do que supor no normal as mesmas operações, apenas abreviadas pelo hábito. O doente só procura essas percepções explícitas para suprir uma certa presença do corpo e do objeto, que está dada no normal e que precisamos reconstituir. Sem dúvida, no próprio normal a percepção do corpo e dos objetos em contato com o corpo é confusa na imobilidade<sup>22</sup>. Contudo, em qualquer caso, o normal distingue sem movimento um estímulo aplicado à sua cabeça e um estímulo aplicado ao seu corpo. Iremos supor<sup>23</sup> que a excitação exteroceptiva ou proprioceptiva despertou nele "resíduos cinestésicos" que tomam o lugar de movimentos efetivos? Mas como os dados táteis despertariam "resíduos cinestésicos" determinados se não trouxessem algum caráter que os tornasse capazes disso, se eles mesmos não tivessem uma significação espacial precisa ou confusa?<sup>24</sup> Pelo menos diremos então que o sujeito normal tem imediatamente "pontos de apoio"<sup>25</sup> em seu corpo. Ele não dispõe de seu corpo apenas enquanto implicado em um meio concreto, não está em situação apenas a respeito das tarefas dadas de um ofício, não está aberto apenas para as situações reais, mas tem, além disso, seu corpo enquanto correlativo de puros estímulos desprovidos de significação prática, está aberto às situações verbais e fictícias que pode escolher ou que um experimentador pode propor-lhe. Seu corpo não lhe é dado pelo tocar como um desenho geométrico sobre o qual cada estímulo viria ocupar uma posição explícita, e a doença de Schneider consiste justamente em precisar fa-

zer com que a parte tocada de seu corpo passe ao estado de figura, para saber onde o tocam. Mas no normal cada estimulação corporal desperta, em lugar de um movimento atual, um tipo de "movimento virtual"; a parte interrogada do corpo sai do anonimato, anuncia-se por uma tensão particular e como uma certa potência de ação no quadro do dispositivo anatômico. No sujeito normal, o corpo não é mobilizável apenas pelas situações reais que o atraem a si, ele pode desviar-se do mundo, aplicar sua atividade nos estímulos que se inscrevem em suas superfícies sensoriais, prestar-se a experiências e, mais geralmente, situar-se no virtual. É por estar encerrado no atual que o tocar patológico precisa de movimentos próprios para localizar os estímulos, e é ainda pela mesma razão que o doente substitui o reconhecimento e a percepção táteis pela decifração laboriosa dos estímulos e pela dedução dos objetos. Para que uma chave, por exemplo, apareça como chave em minha experiência tátil, é necessário um tipo de amplitude do tocar, um campo tátil em que as impressões locais possam integrar-se em uma configuração, assim como as notas são apenas os pontos de passagem da melodia; e a mesma viscosidade dos dados táteis que sujeita o corpo a situações efetivas reduz o objeto a uma soma de "caracteres" sucessivos, a percepção a uma caracterização abstrata, o reconhecimento a uma síntese racional, a uma conjectura provável, e retira do objeto sua presença carnal e sua facticidade. Enquanto no normal cada acontecimento motor ou tátil faz alçar à consciência uma abundância de intenções que vão, do corpo enquanto centro de ação virtual, seja em direção ao próprio corpo, seja em direção ao objeto, no doente, ao contrário, a impressão tátil permanece opaca e fechada sobre si mesma. Ela pode atrair para si a mão em um movimento de pegar algo, mas não se dispõe diante desta Como algo que se possa mostrar. O normal *conta com* o possível, que assim adquire, sem abandonar seu lugar de possível, um ti-

po de atualidade; no doente, ao contrário, o campo do atual limita-se àquilo que é encontrado em um contato efetivo, ou ligado a esses dados por uma dedução explícita.

A análise do "movimento abstrato" entre os doentes mostra melhor ainda esta posse do espaço, esta existência espacial que é a condição primordial de toda percepção viva. Se se prescreve ao doente que execute um movimento abstrato com os olhos fechados, ele precisa de uma série de operações preparatórias para "encontrar" o próprio membro executor, a direção ou a velocidade do movimento e, enfim, o plano em que este se desenrolará. Se, por exemplo, ordenam-lhe, sem outro detalhe, que mova o braço, primeiramente ele fica confuso. Depois, mexe todo o corpo e em seguida os movimentos se restringem ao braço, que o paciente termina por "encontrar". Se se trata de "levantar o braço", o doente deve também "encontrar" sua cabeça (que é para ele o emblema do "alto") por uma série de oscilações pendulares que continuarão enquanto durar o movimento e que fixam a sua meta. Se se pede ao paciente para que trace no ar um quadrado ou um círculo, primeiramente ele "encontra" seu braço, depois leva a mão para a frente, assim como o faz um sujeito normal para localizar uma parede no escuro, enfim ele esboça vários movimentos segundo a linha reta e segundo diferentes curvas, e, se um desses movimentos é por acaso circular, ele o termina prontamente. Além disso, ele só consegue encontrar o movimento em um certo plano que não é exatamente perpendicular ao chão e fora desse plano privilegiado não consegue nem mesmo esboçá-lo<sup>26</sup>. Visivelmente, o doente só dispõe de seu corpo como de uma massa amorfa na qual apenas o movimento efetivo introduz divisões e articulações. Ele confia ao seu corpo o esforço de executar o movimento, como um orador que, sem o apoio de um texto antecipadamente escrito, não poderia dizer sequer uma palavra. O próprio doente não procura e não encontra o movi-

mento, ele agita seu corpo até que o movimento apareça. A ordem que lhe foi dada não é desprovida de sentido para ele, pois ele sabe reconhecer o que há de imperfeito em seus primeiros esboços e, se o acaso da gesticulação traz o movimento pedido, ele também sabe reconhecê-lo e usar prontamente essa oportunidade. Mas, se a ordem tem para ele uma *significação intelectual*, ela não tem *significação motora*, não é expressiva para ele enquanto sujeito motor; ele pode encontrar no traçado de um movimento efetuado a ilustração da ordem dada, mas nunca pode desdobrar o pensamento de um movimento em movimento efetivo. O que lhe falta não é nem a motricidade nem o pensamento, e somos convidados a reconhecer, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um "projeto motor" (*Bewegungsentwurf*), uma "intencionalidade motora" sem os quais a ordem permanece letra morta. Ora o doente pensa a fórmula ideal do movimento, ora ele lança seu corpo em tentativas cegas; no normal, ao contrário, todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência de movimento, o que se pode também exprimir dizendo que no normal todo movimento tem *umfundo*, e que o movimento e seu fundo são "momentos de uma totalidade única"<sup>27</sup>. O fundo do movimento não é uma representação associada ou ligada exteriormente ao próprio movimento, ele é imanente ao movimento, ele o anima e o mantém a cada momento; a iniciação cinética é para o sujeito uma maneira original de referir-se a um objeto, assim como a percepção. Através disso se esclarece a distinção entre movimento abstrato e movimento concreto: o fundo do movimento concreto é o mundo dado, o fundo do movimento abstrato, ao contrário, é construído. Quando faço sinal para um amigo se aproximar, minha intenção não é um pensamento que eu prepararia em mim mes-

mo, e não percebo o sinal em meu corpo. Faço sinal através do mundo, faço sinal ali onde se encontra meu amigo; a distância que me separa dele, seu consentimento ou sua recusa se lêem imediatamente em meu gesto, não há uma percepção seguida de um movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo. Se, por exemplo, percebo que não querem obedecer-me e em consequência modifico meu gesto, não há ali dois atos de consciência distintos, mas vejo a má vontade de meu parceiro e meu gesto de impaciência nasce dessa situação, sem nenhum pensamento interposto<sup>28</sup>. Se agora executo "o mesmo" movimento, mas sem visar nenhum parceiro presente ou mesmo imaginário e como "uma seqüência de movimentos em si"<sup>29</sup>, quer dizer, se executo uma "flexão" do antebraço sobre o braço com "supinação" do braço e "flexão" dos dedos, meu corpo, que havia pouco era o veículo do movimento, torna-se sua meta; seu projeto motor não visa mais alguém no mundo, visa meu antebraço, meu braço e meus dedos, e os visa enquanto eles são capazes de romper sua inserção no mundo dado e de desenhar em torno de mim uma situação fictícia, ou mesmo enquanto, sem nenhum parceiro fictício, eu considero curiosamente essa estranha máquina de significar e a faço funcionar por diversão<sup>30</sup>. O movimento abstrato cava, *no* interior do mundo pleno no qual se desenrolava o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade, ele sobrepõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano. O movimento concreto é portanto centrípeto, enquanto o movimento abstrato é centrífugo; o primeiro ocorre no ser ou no atual, o segundo no possível ou no não-ser; o primeiro adere a um fundo dado, o segundo desdobra ele mesmo seu fundo. A função normal que torna possível o movimento abstrato é uma função de "projeção" pela qual o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre onde aquilo que não existe naturalmente possa adquirir um semblante de exis-

tência. Há casos de doentes atingidos menos gravemente do que Schn. que percebem as formas, as distâncias e os próprios objetos, mas que não podem nem traçar em relação a esses objetos as direções úteis à ação, nem distribuí-los segundo um princípio dado, nem em geral apor ao espetáculo espacial as determinações antropológicas que fazem dele a paisagem de nossa ação. Esses doentes, por exemplo, postos em um labirinto ante um impasse, dificilmente encontram a "direção oposta". Se se coloca uma régua entre eles e o médico, eles não sabem, sob comando, distribuir os objetos "de seu lado" ou "do lado do médico". Eles indicam muito mal, no braço de uma outra pessoa, o ponto estimulado em seu próprio corpo. Sabendo que estamos em março e numa segunda-feira, eles terão dificuldades em indicar o dia e o mês precedentes, embora saibam de cor a série dos dias e dos meses. Eles não conseguem comparar o número de unidades contidas em duas séries de bastões postos diante deles: ora contam duas vezes o mesmo bastão, ora contam com os bastões de uma série alguns que pertencem à outra<sup>31</sup>. Isso ocorre porque todas essas operações exigem um mesmo poder de traçar fronteiras no mundo dado, traçar direções, estabelecer linhas de força, dispor perspectivas, em suma organizar o mundo dado segundo os projetos do momento, construir em sua circunvizinhança geográfica um meio de comportamento, um sistema de significações que exprima no exterior a atividade interna do sujeito. Para eles, o mundo só existe como um mundo inteiramente pronto ou imobilizado, enquanto no normal os projetos polarizam o mundo e fazem aparecer nele, como por magia, mil sinais que conduzem a ação, assim como em um museu os letreiros conduzem o visitante. Essa função de "projeção" ou de "evocação" (no sentido em que o médium evoca e faz aparecer um ausente) é também o que torna possível o movimento abstrato: pois para possuir meu corpo fora de qualquer tarefa urgente, para brincar com ele

ao meu bel-prazer, para traçar no ar um movimento que só é definido por uma ordem verbal ou por necessidades morais, é preciso também que eu inverta a relação natural entre o corpo e a circunvizinhança e que apareça uma produtividade humana através da espessura do ser.

E nesses termos que se pode descrever o distúrbio de movimentos que nos interessa. Mas talvez se considere que essa descrição, como freqüentemente o disseram da psicanálise<sup>32</sup>, só nos mostra o sentido ou a essência da doença e não nos apresenta sua causa. A ciência só começaria com a explicação que deve investigar, abaixo dos fenômenos, as condições das quais eles dependem, segundo os métodos provados da indução. Aqui, por exemplo, sabemos que os distúrbios motores de Schn. coincidem com distúrbios densos da função visual, eles mesmos ligados ao ferimento occipital que está na origem da doença. Apenas pela visão, Schn. não reconhece nenhum objeto<sup>33</sup>. Seus dados visuais são manchas quase informes<sup>34</sup>. Quanto aos objetos ausentes, ele é incapaz de formar para si uma representação visual deles<sup>35</sup>. Sabe-se, por outro lado, que os movimentos "abstratos" se tornam possíveis para o paciente a partir do momento em que ele fixa com os olhos o membro encarregado de executá-los<sup>36</sup>. Assim, o que resta de motricidade voluntária apóia-se no que resta de conhecimento visual. Os célebres métodos de Mill nos permitiriam concluir aqui que os movimentos abstratos e o *Zeigen* dependem do poder de representação visual, e que os movimentos concretos conservados pelo doente, como também os movimentos imitativos pelos quais ele compensa a pobreza dos dados visuais, dependem do sentido cinestésico ou tátil, com efeito notavelmente apurado em Schn. A distinção entre o movimento concreto e o movimento abstrato, assim como a distinção entre o *Greifen* e o *Zeigen*, se deixaria reduzir à distância clássica entre o tátil e o visual, e a função de projeção ou de evocação, que há pouco evidenciamos, à percepção e à representação visuais<sup>37</sup>.



Na realidade, uma análise indutiva, conduzida segundo os métodos de MUI, não chega a nenhuma conclusão. Pois os distúrbios do movimento abstrato e do *Zeigen* não são encontrados apenas nos casos de cegueira psíquica, mas também nos cerebelosos e em muitas outras doenças<sup>38</sup>. Entre todas essas concordâncias, não se pode escolher uma única como decisiva e "explicar" por ela o ato de mostrar. Diante da ambigüidade dos fatos, só se pode renunciar à simples notação estatística das coincidências e procurar "compreender" a relação que elas manifestam. No caso dos cerebelosos, constata-se que os excitantes visuais, à diferença dos excitantes sonoros, só obtêm reações motoras imperfeitas, e todavia não há razão para supor neles um distúrbio primário da função visual. Não é porque a função visual está comprometida que os movimentos de designação se tornam impossíveis, é, ao contrário, porque a atitude do *Zeigen* é impossível que os excitantes visuais só suscitam reações imperfeitas. Devemos admitir que o som, por si mesmo, reclama antes um movimento de apreensão, e a percepção visual um gesto de designação. "O som nos dirige sempre para seu conteúdo, sua significação para nós; na apresentação visual, ao contrário, podemos muito mais facilmente 'fazer abstração' do conteúdo e somos orientados antes para o lugar do espaço onde se encontra o objeto."<sup>39</sup> Portanto, um sentido se define menos pela qualidade indescritível de seus "conteúdos psíquicos" do que por uma certa maneira de oferecer seu objeto, por sua estrutura epistemológica cuja qualidade é a realização concreta e, para falar como Kant, a exibição. O médico que faz com que "estímulos visuais" ou "sonoros" ajam sobre o doente acredita testar sua "sensibilidade visual" ou "auditiva" e fazer o inventário das qualidades sensíveis que compõem sua consciência (em linguagem empirista), ou dos materiais dos quais seu conhecimento dispõe (em linguagem intelectualista). O médico e o psicólogo tomam de empréstimo

ao senso comum os conceitos da "visão" e do "ouvir", e o senso comum os acredita unívocos porque nosso corpo efetivamente comporta aparelhos visuais e auditivos anatomicamente distintos, aos quais ele supõe que devam corresponder conteúdos de consciência isoláveis segundo um postulado geral de "constância"<sup>40</sup> que exprime nossa ignorância de nós mesmos. Mas, retomados e aplicados sistematicamente pela ciência, esses conceitos confusos dificultam a investigação e finalmente reclamam uma revisão geral das categorias ingênuas. Na realidade, o que a mensuração dos limites testa são funções anteriores à especificação das qualidades sensíveis, assim como ao desdobramento do conhecimento, é a maneira pela qual o sujeito faz aquilo que o circunda ser para ele mesmo, seja como pólo de atividade e termo de um ato de captura ou de expulsão, seja como espetáculo e tema de conhecimento. Os distúrbios motores dos cerebelos e os da cegueira psíquica só podem ser coordenados se se define o fundo do movimento e a visão, não por um estoque de qualidades sensíveis, mas por uma certa maneira de ordenar ou de estruturar a circunvizinhança. O próprio uso do método indutivo leva-nos a essas questões "metafísicas" que o positivismo queria elidir. A indução só chega aos seus fins se não se limita a notar presenças, ausências e variações concomitantes, e se concebe e compreende os fatos sob idéias que não estão contidas neles. Não podemos escolher entre uma descrição da doença que nos daria seu sentido e uma explicação que nos daria sua causa, e não há explicação sem compreensão.

Mas precisemos nossa censura. Analisando-a, ela se desdobra.

1 ? A "causa" de um "fato psíquico" nunca é um outro "fato psíquico" que se descobriria pela simples observação. Por exemplo, a representação visual não explica o movimento abstrato, pois ela própria é habitada pela mesma potência

de projetar um espetáculo que se manifesta no movimento abstrato e no gesto de designação. Ora, essa potência não cai sob os sentidos e nem mesmo sob o sentido íntimo. Digamos provisoriamente que ela só se manifesta a uma certa reflexão cuja natureza precisaremos mais adiante. Logo resulta daqui que a indução psicológica não é um simples recenseamento de fatos. A psicologia não explica designando, entre eles, o antecedente constante e incondicionado. Ela concebe ou compreende os fatos, exatamente como a indução física não se limita a notar as consecuições empíricas e cria noções capazes de coordenar os fatos. É por isso que nenhuma indução em psicologia, como em física, pode se prevalecer de uma experiência crucial. Já que a explicação não é descoberta mas inventada, ela nunca é dada com o fato, é sempre uma interpretação provável. Até aqui apenas aplicamos à psicologia aquilo que se mostrou muito bem a propósito da indução física<sup>41</sup>, e nossa primeira censura dirige-se contra a maneira empirista de conceber a indução e contra os métodos de Mill.

*I*º. Ora, veremos que esta primeira censura recobre uma segunda. Em psicologia, não é apenas o empirismo que é preciso recusar. É o método indutivo e o pensamento causal em geral. O objeto da psicologia é de tal natureza que não poderia ser determinado por relações de função a variável. Estabeleçamos esses dois pontos com algum detalhe.

1º Constatamos que os distúrbios motores de Schn. são acompanhados de uma acentuada deficiência do conhecimento visual. Somos tentados então a considerar a cegueira psíquica como um caso diferencial de comportamento tátil puro e, já que a consciência do espaço corporal e o movimento abstrato, que visa o espaço virtual, faltam aqui quase completamente, inclinamo-nos a concluir que o tocar não nos dá, por si mesmo, nenhuma experiência do espaço objetivo<sup>42</sup>. Diremos agora que o tocar não está apto, por si mesmo, a fornecer um fundo ao movimento, quer dizer, a dispor diante do

sujeito do movimento o seu ponto de partida e o seu ponto de chegada em uma simultaneidade rigorosa. Pelos movimentos preparatórios, o doente tenta se dar um "fundo cinestésico", e ele consegue assim "marcar" a posição de seu corpo na partida e começar o movimento; todavia, este fundo cinestésico é lábil, ele não poderia fornecer-nos, como um fundo visual, a reconstrução do móbil em relação ao seu ponto de partida e ao seu ponto de chegada durante toda a duração do movimento. Ele é desarranjado pelo próprio movimento e precisa ser reconstruído após cada fase do movimento. Eis por que, diremos nós, em Schn. os movimentos abstratos perderam seu ritmo melódico, porque eles são feitos de fragmentos postos lado a lado, e porque freqüentemente eles "descarrilam" a caminho. O campo prático que falta a Schn. não é outro senão o campo visual<sup>43</sup>. Mas, para ter o direito de ligar, na cegueira psíquica, o distúrbio do movimento ao distúrbio visual e, no normal, a função de projeção à visão como ao seu antecedente constante e incondicionado, seria preciso estar seguro de que apenas os dados visuais foram afetados pela doença e de que todas as outras condições do comportamento, em particular a experiência tátil, permaneceram aquilo que eram no normal. Podemos afirmá-lo? E aqui que se vai ver como os fatos são ambíguos, que nenhuma experiência é crucial e nenhuma explicação definitiva. Se observamos que um sujeito normal é capaz de, com os olhos fechados, executar movimentos abstratos, e a experiência tátil do normal é suficiente para governar a motricidade, sempre se poderá responder que os dados táteis do normal receberam sua estrutura objetiva justamente dos dados visuais, segundo o velho esquema da educação dos sentidos. Se observamos que um cego é capaz de localizar os *estímulos* em seu corpo e de executar movimentos abstratos, além de existirem exemplos de movimentos preparatórios nos cegos, pode-se sempre responder que a freqüência das associações comuni-

cou às impressões táteis a coloração qualitativa das impressões cinestésicas e soldou estas últimas em uma quase-simultaneidade<sup>44</sup>. Na verdade, no próprio comportamento dos doentes<sup>45</sup>, muitos fatos levam a pressentir uma alteração primária da experiência tátil. Por exemplo, um paciente sabe bater à porta, mas não sabe mais fazê-lo se a porta está escondida ou mesmo se ela não está ao alcance de um toque. Neste último caso, o doente não pode executar no vazio o gesto de bater ou de abrir, *mesmo se está com os olhos abertos e fixados na porta*<sup>46</sup>. Como pôr em causa aqui as carências visuais, quando o doente dispõe de uma percepção visual da meta que ordinariamente é suficiente para orientar bem ou mal seus movimentos? Não pusemos em evidência um distúrbio primário do tocar? Visivelmente, para que um objeto possa desencadear um movimento, é preciso que ele esteja compreendido no campo motor do doente, e o distúrbio consiste em um estreitamento do campo motor, doravante limitado aos objetos efetivamente tangíveis, excluindo este horizonte do tocar possível que no normal os circunda. A deficiência referir-se-ia, no final das contas, a uma função mais profunda do que a visão, mais profunda também do que o tocar enquanto soma de qualidades dadas, ela estaria relacionada à área vital do sujeito, a essa abertura ao mundo que faz com que objetos atualmente fora de alcance todavia contem para o normal, existam tatilmente para ele e façam parte de seu universo motor. Nessa hipótese, quando os doentes observam sua mão e o alvo durante toda a duração de um movimento<sup>47</sup>, não seria preciso ver ali a simples ampliação de um procedimento normal, e este recurso à visão só se tornaria necessário justamente pelo desmoronamento do tocar virtual. Mas, no plano estritamente indutivo, essa interpretação, que põe em causa o tocar, permanece facultativa e pode-se sempre, com Goldstein, preferir uma outra: para bater, o doente precisa de um alvo ao alcance do tocar, justamente porque a vi-

são, deficiente nele, não basta para dar um fundo sólido ao movimento. Portanto, não há um fato que possa atestar, de maneira decisiva, que a experiência tátil dos doentes é ou não idêntica àquela dos normais, e a concepção de Goldstein, assim como a teoria física, sempre pode ser adaptada aos fatos por meio de alguma hipótese auxiliar. Nenhuma interpretação rigorosamente exclusiva é possível nem em psicologia nem em física.

Todavia, se observarmos melhor, veremos que, em psicologia, a impossibilidade de uma experiência crucial funda-se em razões particulares, ela resulta da própria natureza do objeto a conhecer, quer dizer, do comportamento, ela tem conseqüências muito mais decisivas. Entre teorias das quais nenhuma está absolutamente excluída, nenhuma absolutamente fundada pelos fatos, a física pode ainda assim escolher segundo o grau de verossimilhança, quer dizer, segundo o número de fatos que cada uma consegue coordenar sem sobrecarregar-se de hipóteses auxiliares imaginadas para as necessidades da causa. Em psicologia, carecemos desse critério: nenhuma hipótese auxiliar é necessária, acabamos de vê-lo, para explicar pelo distúrbio visual a impossibilidade do gesto de "bater" diante de uma porta. Não apenas nunca chegamos a uma interpretação exclusiva — deficiência do tocar virtual *ou* deficiência do mundo visual —, mas ainda lidamos necessariamente com interpretações *igualmente verossímeis*, porque "representações visuais", "movimento abstrato" e "tocar virtual" são apenas nomes diferentes para um mesmo fenômeno central. Dessa forma a psicologia não se encontra aqui na mesma situação que a física, quer dizer, confinada na probabilidade das induções; ela é incapaz de escolher, mesmo segundo a verossimilhança, entre hipóteses que, do ponto de vista estritamente indutivo, permanecem todavia incompatíveis. Para que uma indução, mesmo simplesmente provável, permaneça possível, é preciso que a "repre-

sentação visual" ou que a "percepção tátil" seja causa do movimento abstrato, ou que enfim elas sejam ambas efeitos de uma outra causa. Os três ou quatro termos devem poder ser considerados do exterior, e deve-se poder determinar suas variações correlativas. Mas se eles não forem isoláveis, se cada um deles pressupuser os outros, o fracasso não caberá ao empirismo ou às tentativas de experiência crucial, mas ao método indutivo ou ao pensamento causai em psicologia. Chegamos assim ao segundo ponto que queríamos estabelecer.

2? Se, como Goldstein reconhece, a coexistência entre os dados táteis e os dados visuais no normal modifica os primeiros de forma muito profunda para que eles possam servir de fundo ao movimento abstrato, os dados táteis do doente, isolados desta contribuição visual, não poderão sem mais ser identificados àqueles do normal. No normal, diz Goldstein, dados táteis e dados visuais não estão justapostos; os primeiros devem à vizinhança dos outros um "matiz qualitativo" que eles perderam em Schn., o que significa dizer, acrescenta ele, que é impossível o estudo do tátil puro no normal e que apenas a doença oferece um quadro do que seria a experiência tátil reduzida a si mesma<sup>48</sup>. A conclusão é justa, mas ela representa dizer que a palavra "tocar" aplicada ao sujeito normal e ao doente não tem o mesmo sentido, que o "tátil puro" é um fenômeno patológico que não entra na experiência normal como um componente, que a doença, desorganizando a função visual, não evidenciou a pura essência do tátil, que ela modificou a experiência inteira do sujeito ou, se se prefere, que não há no sujeito normal uma experiência tátil e uma experiência visual, mas uma experiência integral em que é impossível dosar as diferentes contribuições sensoriais. Na cegueira psíquica, as experiências mediadas pelo tocar nada têm em comum com aquelas que são mediadas pelo tocar no sujeito normal, e nem umas nem outras merecem ser chamadas de dados "táteis". A experiência tátil não é uma

Q  
£5  
' g  
\*\* ^  
•" ^  
g •  
o> ♣  
o' ?  
^- 1  
<c  
1

condição separada que poderíamos manter constante enquanto faríamos variar a experiência "visual", de modo a determinar a causalidade própria a cada uma, e o comportamento não é uma função dessas variáveis, ele está pressuposto em sua definição, assim como cada uma delas está pressuposta na definição da outra<sup>49</sup>. A cegueira psíquica, as imperfeições do tocar e os distúrbios motores são três *expressões* de um distúrbio mais fundamental pelo qual eles se compreendem e não três componentes do comportamento mórbido; as representações visuais, os dados táteis e a motricidade são três fenômenos recortados na unidade do comportamento. Se, porque apresentam variações correlativas, se quer explicá-los um pelo outro, esquece-se que, por exemplo, o ato de representação visual, como o prova o caso dos cerebelosos, já supõe a mesma potência de projeção que se manifesta também no movimento abstrato e no gesto de designação, e se supõe assim aquilo que se acredita explicar. O pensamento indutivo ou causai, encerrando na visão ou no tocar ou em algum dado de fato a potência de projeção que os habita a todos, dissimula-a para nós e torna-nos cegos para a dimensão do comportamento que é justamente aquela da psicologia. Em física, o estabelecimento de uma lei exige que o cientista conceba a idéia sob a qual os fatos serão coordenados, e essa idéia, que não se encontra nos fatos, nunca será verificada por uma experiência crucial, ela será sempre apenas provável. Mas ela ainda é a idéia de um elo causai no sentido de uma relação de função a variável. A pressão atmosférica precisava ser inventada, mas, enfim, ela ainda era um processo em terceira pessoa, função de um certo número de variáveis. Se o comportamento é uma forma em que os "conteúdos visuais" e os "conteúdos táteis", a sensibilidade e a motricidade só figuram a título de momentos inseparáveis, ele permanece inacessível ao pensamento causai, ele só é apreensível por um outro tipo de pensamento — aquele que surpreende seu ob-



jeto no estado nascente, tal como ele aparece àquele que o vive, com a atmosfera de sentido na qual ele está então envolvido, e que busca introduzir-se nessa atmosfera para reencontrar, atrás dos fatos e dos sintomas dispersos, o ser total do sujeito, se se trata de um normal, o distúrbio fundamental, se se trata de um doente.

Se não podemos explicar os distúrbios do movimento abstrato pela perda dos conteúdos visuais, nem conseqüentemente a função de projeção pela presença efetiva desses conteúdos, um único método ainda parece possível: ele consistiria em reconstituir o distúrbio fundamental remontando a partir dos sintomas não a uma *causa* ela mesma constatável, mas a uma *razão* ou a uma condição de possibilidade inteligível — em tratar o sujeito humano como uma consciência indecomponível e presente inteira em cada uma de suas manifestações. Se o distúrbio não deve ser referido aos conteúdos, seria preciso ligá-lo à forma do conhecimento; se a psicologia não é empirista e explicativa, ela deveria ser intelectualista e reflexiva. Exatamente como o ato de nomear<sup>50</sup>, o ato de mostrar supõe que o objeto, em vez de estar próximo, agarrado e tragado pelo corpo, seja mantido à distância e se exponha diante do doente. Platão ainda concedia ao empirista o poder de apontar, mas na verdade até mesmo o gesto silencioso é impossível se *aquilo que* ele designa já não foi arrancado de sua existência instantânea e da existência monádica, tratado como o representante de suas aparições anteriores em mim e de suas aparições simultâneas em outro, quer dizer, subsumido a uma categoria e elevado ao conceito. Se o doente não pode mais apontar um ponto de seu corpo que tocam, é porque ele não é mais um sujeito ante um mundo objetivo e porque ele não pode mais assumir a "atitude categorial"<sup>51</sup>. Da mesma maneira, o movimento abstrato está comprometido enquanto ele pressupõe a consciência do alvo, enquanto é mantido por ela e é movimento para si. E, com efeito, ele

não é desencadeado por nenhum objeto existente, ele é visivelmente centrífugo, desenha no espaço uma intenção gratuita que se dirige ao corpo próprio e o constitui como objeto em vez de atravessá-lo para, através dele, ir ao encontro das coisas. Portanto, ele é habitado por uma potência de objetivação, por uma "função simbólica"<sup>52</sup>, uma "função representativa"<sup>53</sup>, uma potência de "projeção"<sup>54</sup> que aliás já opera na constituição das "coisas" e que consiste em tratar os dados sensíveis como representativos uns dos outros e como representativos, todos em conjunto, de um "eidos", que consiste em dar-lhes um sentido, em animá-los interiormente, em ordená-los em sistema, em centrar uma pluralidade de experiências em um mesmo núcleo inteligível, em fazer aparecer nelas uma unidade identificável sob diferentes perspectivas; em suma, em dispor atrás do fluxo das impressões um invariante fixo que dê razão dele, e em ordenar a matéria da experiência. Ora, não se pode dizer que a consciência *tem* esse poder; ela *é* esse próprio poder. A partir do momento em que há consciência, e para que haja consciência, é preciso que exista um algo do qual ela seja consciência, um objeto intencional, e ela só pode dirigir-se a este objeto enquanto se "irrealiza" e se lança nele, enquanto está inteira nesta referência a... algo, enquanto é um puro ato de significação. Se um ser é consciência, é preciso que ele seja apenas um tecido de intenções. Se ele deixa de se definir pelo ato de significar, ele volta a cair na condição de coisa, a coisa sendo justamente aquilo que não conhece, aquilo que repousa em uma ignorância absoluta de si e do mundo, aquilo que por conseguinte não é um "si" verdadeiro, quer dizer, um "para si", e só tem a individuação espaço-temporal, a existência em si<sup>55</sup>. Portanto, a consciência não comportará o mais e o menos. Se o doente não existe mais como consciência, é preciso que ele exista como coisa. Ou o movimento é movimento para si, e agora o "estímulo" não é sua causa mas seu objeto in-

tencional, ou então ele se fragmenta e se dispersa na existência em si, torna-se um processo objetivo no corpo, cujas fases se sucedem mas não se conhecem. O privilégio dos movimentos concretos na doença seria explicado pelo fato de eles serem reflexos no sentido clássico. A mão do doente vai ao encontro do ponto de seu corpo onde se encontra o mosquito porque circuitos nervosos preestabelecidos ajustam a reação ao lugar da excitação. Os movimentos do ofício são conservados porque dependem de reflexos condicionados solidamente estabelecidos. Eles subsistem malgrado as deficiências psíquicas porque são movimentos em si.

Veremos que na realidade a primeira distinção, longe de recobrir a segunda, é incompatível com ela. Toda "explicação fisiológica" tende a generalizar-se. Se o movimento de pegar ou o movimento concreto está assegurado por uma conexão de fato entre cada ponto da pele e os músculos motores que conduzem a mão, não se vê por que o mesmo circuito nervoso, ordenando aos mesmos músculos um movimento muito pouco diferente, não asseguraria o gesto do *Zeigen* tanto quanto o movimento do *Greifen*. Entre o mosquito que pica a pele e a régua de madeira que o médico apoia no mesmo lugar, a diferença física não é suficiente para explicar que o movimento de pegar seja possível e o gesto de designação não o seja. Os dois "estímulos" só se distinguem verdadeiramente se se leva em conta seu valor afetivo ou seu sentido biológico; as duas respostas só deixam de se confundir se consideramos o *Zeigen* e o *Greifen* como duas maneiras de se referir ao objeto e dois tipos de ser no mundo. Mas é justamente isso que é impossível, uma vez que se reduziu o corpo vivo à condição de objeto. Se se admite uma única vez que ele seja a sede de processos em terceira pessoa, no comportamento não se pode mais reservar nada à consciência. Os gestos, assim como os movimentos, já que empregam os mesmos órgãos-objetos, os mesmos nervos-objetos, devem ser desdo-

brados no plano dos processos sem interior e inseridos no tecido sem lacunas das "condições fisiológicas". Quando, no exercício de seu ofício, dirige a mão para um instrumento posto na mesa, o doente não desloca os segmentos de seu braço exatamente como seria preciso para executar um movimento abstrato de extensão? Um gesto cotidiano não contém uma série de contrações musculares e de inervações? Portanto, é impossível limitar a explicação fisiológica. Por outro lado, também é impossível limitar a consciência. Se referimos o gesto de mostrar à consciência, se uma única vez o estímulo pode deixar de ser a causa da reação para tornar-se seu objeto intencional, não se concebe que ele possa em algum caso funcionar como pura causa, nem que alguma vez o movimento possa ser cego. Pois se são possíveis movimentos "abstratos", nos quais existe consciência do ponto de partida e consciência do ponto de chegada, é preciso que em cada momento de nossa vida saibamos onde está nosso corpo sem precisar procurá-lo como procuramos um objeto removido durante nossa ausência, é preciso portanto que até mesmo os movimentos "automáticos" se anunciem à consciência, quer dizer, que nunca existam movimentos em si em nosso corpo. E, se todo espaço objetivo só existe para a consciência intelectual, devemos encontrar a atitude categorial até no movimento de pegar<sup>57</sup>. Assim como a causalidade fisiológica, a tomada de consciência não pode começar em parte alguma. E preciso ou renunciar à explicação fisiológica, ou admitir que ela é total — ou negar a consciência ou admitir que ela é total; não se pode referir certos movimentos à mecânica corporal e outros à consciência, o corpo e a consciência não se limitam um ao outro, eles só podem ser paralelos. Toda explicação fisiológica se generaliza em fisiologia mecanicista, toda tomada de consciência em psicologia intelectualista, e a fisiologia mecanicista ou a psicologia intelectualista nivelam o comportamento e apagam a distinção entre o movimento

abstrato e o movimento concreto, entre o *Zelgen* e o *Greifen*. Ela só poderá ser mantida se *para o corpo existirem várias maneiras de ser corpo, para a consciência várias maneiras de ser consciência*. Na medida em que o corpo é definido pela existência em si, ele funciona uniformemente como um mecanismo; na medida em que a alma é definida pela pura existência para si, ela só conhece objetos desdobrados diante de si. A distinção entre o movimento abstrato e o movimento concreto não se confunde portanto com a distinção entre o corpo e a consciência, ela não pertence à mesma dimensão reflexiva, ela só tem lugar na dimensão do comportamento. Os fenômenos patológicos fazem variar sob nossos olhos algo que não é a pura consciência de objeto. Desmoronamento da consciência e liberação do automatismo, este diagnóstico da psicologia intelectualista, assim como aquele de uma psicologia empirista dos conteúdos, deixaria escapar o distúrbio fundamental.

A análise intelectualista, aqui como em todas as partes, é menos falsa do que abstrata. A "função simbólica" ou a "função de representação" subjaz aos nossos movimentos, mas para a análise ela não é um termo último, ela repousa, por seu lado, em um certo solo, e o erro do intelectualismo é fazê-la repousar sobre si mesma, destacá-la dos materiais nos quais ela se realiza e reconhecer em nós, a título originário, uma presença ao mundo sem distância, pois a partir dessa consciência sem opacidade, dessa intencionalidade que não comporta o mais e o menos, tudo o que nos separa do mundo verdadeiro — o erro, a doença, a loucura e, em suma, a encarnação — é reduzido à condição de simples aparência. Sem dúvida, o intelectualismo não realiza a consciência à parte de seus materiais e, por exemplo, ele se recusa expressamente a introduzir, atrás da fala, da ação e da percepção, uma "consciência simbólica" que seria a forma comum e numericamente uma dos materiais lingüísticos, perceptivos e motores. Não existe, diz Cassirer, "faculdade simbólica em ge-

ral"<sup>58</sup>, e a análise reflexiva não procura estabelecer uma "comunidade no ser" entre os fenômenos patológicos que concernem à percepção, à linguagem e à ação, mas uma "comunidade no sentido"<sup>59</sup>. Justamente porque ultrapassou definitivamente o pensamento causai e o realismo, a psicologia intelectualista seria capaz de ver o sentido ou a essência da doença e de reconhecer uma unidade da consciência que não se constata no plano do ser, que se atesta a si mesma no plano da verdade. Mas precisamente a distinção entre a comunidade no ser e a comunidade no sentido, a passagem consciente da ordem da existência à ordem do valor e a reviravolta que permite afirmar como autônomos o sentido e o valor equívalem praticamente a uma abstração, já que, do ponto de vista em que terminam por se situar, a variedade dos fenômenos torna-se insignificante e incompreensível. Se a consciência está situada fora do ser, ela não poderia deixar-se cortar por ele; a variedade empírica das consciências — a consciência mórbida, a consciência primitiva, a consciência infantil, a consciência do outro — não pode mais ser levada a sério, nada há ali para se conhecer ou se compreender, apenas uma coisa é compreensível, a pura essência da consciência. Nenhuma dessas consciências poderia deixar de efetuar o *Cogito*. O louco, *por detrás* de seus delírios, de suas obsessões e de suas mentiras, *sabe que* delira, que se obceca a si mesmo, que mente e, finalmente, ele não «louco, *pensa sê-lo*. Portanto, tudo está bem, e a loucura é apenas má vontade. A análise do sentido da doença, se desemboca em uma função simbólica, identifica todas as doenças, reconduz as afasias, as apraxias e as agnosias à unidade<sup>60</sup>, e talvez não tenha nem mesmo meio de distingui-las da esquizofrenia<sup>61</sup>. Compreende-se então que os médicos e os psicólogos declinem o convite do intelectualismo e retornem, na falta de algo melhor, às tentativas de explicação causai que pelo menos têm a vantagem de levar em conta aquilo que há de particular na doença

e em cada doença, e que através disso nos dão pelo menos a ilusão de um saber efetivo. A patologia moderna mostra que não existe distúrbio rigorosamente eletivo, mas mostra também que cada distúrbio é matizado de acordo com a região do comportamento que ele principalmente acomete<sup>62</sup>. Mesmo se toda afasia, observada bem de perto, comporta distúrbios gnósicos e práxicos, toda apraxia comporta distúrbios da linguagem e da percepção, toda agnosia comporta distúrbios da linguagem e da ação, resta que aqui o centro dos distúrbios está na zona da linguagem, ali na zona da percepção e alhures na zona da ação. Quando em todos os casos se põe em causa a função simbólica, caracteriza-se bem a estrutura comum aos diferentes distúrbios, mas essa estrutura não deve ser destacada dos materiais em que a cada vez ela se realiza, senão eletivamente, pelo menos principalmente. Afinal de contas, o distúrbio de Schn. não é em primeiro lugar metafísico, foi uma explosão de obus que o feriu na região occipital; as deficiências visuais são acentuadas; como o dissemos, seria absurdo explicar todas as outras por aquelas como por sua causa, mas não seria menos absurdo pensar que a explosão de obus se chocou com a consciência simbólica. Nele o Espírito foi atingido pela visão. Enquanto não se tiver encontrado o meio de unir a origem com a essência ou com o sentido do distúrbio, enquanto não se tiver definido uma *essência concreta*, uma *estrutura* da doença que exprima ao mesmo tempo sua generalidade e sua particularidade, enquanto a fenomenologia não se tiver tornado fenomenologia genética, os retornos ofensivos do pensamento causai e do naturalismo permanecerão justificados. Nosso problema então se precisa. Trata-se para nós de conceber, entre os conteúdos lingüístico, perceptivo, motor e a forma que eles recebem ou a função simbólica que os anima, uma relação que não seja nem a redução da forma ao conteúdo, nem a subsunção do conteúdo a uma forma autônoma. E preciso que compreenda-

mos ao mesmo tempo como a doença de Schn. extravasa por todos os lados os conteúdos particulares de sua experiência — visuais, táteis, motores — e como todavia ela só acomete a função simbólica através dos materiais privilegiados da visão. Os sentidos e, em geral, o corpo próprio apresentam o mistério de um conjunto que, sem abandonar sua ecceidade e sua particularidade, emite, para além de si mesmo, significações capazes de fornecer sua armação a toda uma série de pensamentos e de experiências. Se o distúrbio de Schn. concerne à motricidade e ao pensamento tanto quanto à percepção, resta que no pensamento ele atinge sobretudo o poder de apreender os conjuntos simultâneos, na motricidade o de sobrevoar o movimento e de projetá-lo no exterior. Portanto, de alguma maneira é o espaço mental e o espaço prático que estão destruídos ou deteriorados, e as próprias palavras indicam suficientemente a genealogia visual do distúrbio. O distúrbio visual não é a causa dos outros distúrbios e, em particular, daquele do pensamento. Mas também não é uma simples consequência deles. Os conteúdos visuais não são a causa da função de projeção, mas a visão também não é uma simples ocasião para o Espírito desdobrar um poder em si mesmo incondicionado. Os conteúdos visuais são retomados, utilizados, sublimados no plano do pensamento por uma potência simbólica que os ultrapassa, mas é sobre a base da visão que essa potência pode constituir-se. A relação entre a matéria e a forma é aquela que a fenomenologia chama de relação de *Fundierung*: a função simbólica repousa na visão como em um solo, não que a visão seja sua causa, mas porque é este dom da natureza que o Espírito precisava utilizar para além de toda esperança, ao qual ele devia dar um sentido radicalmente novo e do qual todavia ele tinha necessidade não apenas para se encarnar, mas ainda para ser. A forma integra a si o conteúdo a tal ponto que, finalmente, ele parece um simples modo dela mesma, e as comparações históricas do pen-



samento parecem uma astúcia da Razão disfarçada de Natureza — mas, reciprocamente, até em sua sublimação intelectual o conteúdo permanece como uma contingência radical, como o primeiro estabelecimento ou a fundação<sup>63</sup> do conhecimento e da ação, como a primeira apreensão do ser ou do valor dos quais o conhecimento e a ação jamais esgotarão a riqueza concreta e dos quais eles renovarão em todas as partes o método espontâneo. É essa dialética entre a forma e o conteúdo que precisamos restituir, ou antes, como a "ação recíproca" ainda é apenas um compromisso com o pensamento causai e a fórmula de uma contradição, precisamos descrever o meio em que essa contradição é concebível, quer dizer, a existência, a retomada perpétua do fato e do acaso por uma razão que não existe antes dele e nem sem ele<sup>64</sup>.

Se queremos perceber aquilo que subjaz à "função simbólica", precisamos primeiramente compreender que nem mesmo a inteligência se acomoda ao intelectualismo. Em Schn., o que compromete o pensamento não é o fato de que ele seja incapaz de perceber os dados concretos como exemplares de um *eidós* único ou de subsumi-los a uma categoria, é ao contrário o fato de que ele só pode ligá-los por uma sub-sunção explícita. Observa-se por exemplo que o doente não compreende analogias tão simples como: "a pelagem é para o gato aquilo que a plumagem é para o pássaro" ou "a luz é para a lâmpada aquilo que o calor é para o aquecedor" ou ainda "o olho é para a luz e a cor aquilo que o ouvido é para os sons". Da mesma maneira, ele não compreende em seu sentido metafórico expressões usuais como "o pé da cadeira" ou "a cabeça de um prego", embora saiba qual parte do objeto essas expressões designam. Pode acontecer que sujeitos normais do mesmo grau de cultura também não saibam *explicar* a analogia, mas será por razões inversas. Para o sujeito normal, é mais fácil compreender a analogia do que analisá-la; ao contrário, o doente só consegue compreende-

Ia depois de explicitá-la por uma análise conceitual. "Ele procura (...) um caráter material comum a partir do qual possa concluir, como de um meio-termo, a identidade das duas relações."<sup>65</sup> Por exemplo, ele reflete na analogia entre o olho e o ouvido e visivelmente só a compreende no momento em que pode dizer: "O olho e o ouvido são um e outro órgãos dos sentidos; portanto, eles devem produzir algo de semelhante." Se descrevêssemos a analogia como a percepção de dois termos dados sob um conceito que os coordena, apresentá-riamos como normal um procedimento que é patológico, e que representa o desvio pelo qual o doente precisa passar para substituir a compreensão normal da analogia. "No doente, essa liberdade na escolha de um *tertium comparationis* é o oposto da determinação intuitiva da imagem no normal: o normal apreende uma identidade específica nas estruturas conceituais, para ele os passos vivos do pensamento são simétricos e se compensam. E assim que ele 'apanha' o essencial da analogia, e pode-se sempre perguntar se um sujeito não permanece capaz de compreender mesmo quando essa compreensão não é adequadamente expressa pela formulação e pela explicitação que ele fornece."<sup>66</sup> Portanto, o pensamento vivo não consiste em subsumir a uma categoria. A categoria impõe aos termos que ela reúne uma significação que lhes é exterior. É com base na linguagem constituída e nas relações de sentido que ela contém que Schn. chega a ligar o olho e o ouvido enquanto "órgãos dos sentidos". No pensamento normal, o olho e o ouvido são imediatamente apreendidos segundo a analogia de sua função, e sua relação só pode ser fixada em um "caráter comum" e registrada na linguagem porque em primeiro lugar ela foi percebida em estado nascente na singularidade da visão e do ouvir. Sem dúvida, responder-se-á que nossa crítica só se dirige contra um intelectualismo sumário, que assimilaria o pensamento a uma atividade simplesmente lógica, e que a análise reflexiva justa-

mente remonta até o fundamento da predicação, encontra atrás do juízo de inerência o juízo de relação, atrás da subsunção, enquanto operação mecânica e formal, o ato categorial pelo qual o pensamento investe o sujeito do sentido que se exprime no predicado. Assim, nossa crítica da função categorial só teria como resultado revelar, atrás do uso empírico da categoria, um uso transcendental sem o qual com efeito o primeiro é incompreensível. Todavia, a distinção entre o uso empírico e o uso transcendental mais mascara a dificuldade do que a resolve. A filosofia criticista duplica as operações empíricas do pensamento com uma atividade transcendental que ela encarrega de realizar todas as sínteses das quais o pensamento empírico apresenta o reflexo. Mas, quando atualmente penso algo, a garantia de uma síntese intemporal não é suficiente e nem mesmo necessária para fundar meu pensamento. É agora, é no presente vivo que é preciso efetuar a síntese; de outra maneira o pensamento estaria cortado de suas premissas transcendentais. Quando penso, não se pode dizer então que eu me recoloço no sujeito eterno que nunca deixei de ser, pois o verdadeiro sujeito do pensamento é aquele que efetua a conversão e a retomada atual, e é ele quem comunica sua vida ao fantasma intemporal. Portanto, precisamos compreender como o pensamento temporal amarra-se a si mesmo e realiza sua própria síntese. Se o sujeito normal compreende imediatamente que a relação do olho à visão é a mesma que a relação do ouvido à audição, é porque o olho e o ouvido lhe são imediatamente dados como meios de acesso a um mesmo *mundo*, é porque ele tem a evidência antepredicativa de um mundo único, de modo que a equivalência entre os "órgãos dos sentidos" e sua analogia se lê nas coisas e pode ser vivida antes de ser concebida. O sujeito kantiano põe um mundo, mas, para poder afirmar uma verdade, o sujeito efetivo precisa primeiramente ter um mundo ou ser no mundo, quer dizer, manter em torno de si um

sistema de significações cujas correspondências, relações e participações não precisem ser explicitadas para ser utilizadas. Quando me desloco em minha casa, sei imediatamente e sem nenhum discurso que caminhar para o banheiro significa passar perto do quarto, que olhar a janela significa ter a lareira à minha esquerda, e, nesse pequeno mundo, cada gesto, cada percepção situa-se imediatamente em relação a mil coordenadas virtuais. Quando converso com um amigo que conheço bem, cada uma de suas expressões e cada uma das minhas incluem, além daquilo que elas significam para todo o mundo, uma multidão de referências às principais dimensões de seu *caráter* e do meu, sem que precisemos evocar nossas conversações precedentes. Esses mundos adquiridos, que dão à minha experiência o seu sentido segundo, são eles mesmos recortados em um mundo primordial que funda seu sentido primeiro. Da mesma maneira, há um "mundo dos pensamentos", quer dizer, uma sedimentação de nossas operações mentais, que nos permite contar com nossos conceitos e com nossos juízos adquiridos como com coisas que estão ali e se dão globalmente, sem que precisemos a cada momento refazer sua síntese. E assim que pode haver para nós uma espécie de panorama mental, com suas regiões demarcadas e suas regiões confusas, uma fisionomia das questões e das situações intelectuais como a investigação, a descoberta, a certeza. Mas a palavra "sedimentação" não nos deve enganar: este saber contraído não é uma massa inerte no fundo de nossa consciência. Meu apartamento não é para mim uma série de imagens fortemente associadas, ele só permanece como domínio familiar em torno de mim se ainda tenho suas distâncias e suas direções "nas mãos" ou "nas pernas", e se uma multidão de fios intencionais parte de meu corpo em direção a ele. Da mesma forma, meus pensamentos adquiridos não são uma aquisição absoluta; a cada momento eles se alimentam de meu pensamento presente, eles me oferecem um sentido, mas eu

o restituo a eles. De fato, nosso adquirido disponível exprime a cada momento a energia de nossa consciência presente. Ora ela se enfraquece, como na fadiga, e então meu "mundo" de pensamentos se empobrece e até mesmo se reduz a uma ou duas idéias obsedantes; ora, ao contrário, dedico-me a todos os meus pensamentos, e cada frase que dizem diante de mim faz então germinar questões, idéias, reagrupa e reorganiza o panorama mental e se apresenta com uma fisionomia precisa. Assim, o adquirido só está verdadeiramente adquirido se é retomado em um novo movimento de pensamento, e um pensamento só está situado se ele mesmo assume sua situação. A essência da consciência é dar-se um mundo ou mundos, quer dizer, fazer existir *diante* dela mesma os seus próprios pensamentos enquanto coisas, e ela prova indivisivelmente seu vigor desenhando essas paisagens e abandonando-as. A estrutura mundo, com seu duplo momento de sedimentação e de espontaneidade, está no centro da consciência, e é como um nivelamento do mundo que poderemos compreender ao mesmo tempo os distúrbios intelectuais, os distúrbios perceptivos e os distúrbios motores de Schn., sem reduzir uns aos outros.

A análise clássica da percepção<sup>67</sup> distingue nela os dados sensíveis e a significação que eles recebem de um ato de entendimento. Deste ponto de vista, os distúrbios da percepção só poderiam ser deficiências sensoriais ou distúrbios gnósticos. O caso de Schn. mostra-nos, ao contrário, deficiências que concernem à junção entre a sensibilidade e a significação e que revelam o condicionamento existencial de uma e de outra. Se apresentam ao doente uma caneta-tinteiro, acomodando-a para que o prendedor não seja visível, as fases do reconhecimento são as seguintes. "É negro, azul, claro", diz o doente. "Tem uma mancha branca, é alongado. Isso tem a forma de um bastão. Isso pode ser um instrumento qualquer. Isso brilha. Isso tem um reflexo. Isso também

pode ser um vidro colorido." Nesse momento, aproximam a caneta-tinteiro e viram o prendedor para o doente. Ele prossegue: "Isso deve ser um lápis ou um porta-caneta. (Ele toca o bolsinho de seu paletó.) Isso se põe aqui, para anotar algo."<sup>68</sup> É visível que em cada fase do reconhecimento a linguagem intervém fornecendo significações possíveis para aquilo que é efetivamente visto, e que o reconhecimento progride seguindo as conexões da linguagem, de "alongado" a "em forma de bastão", de "bastão" a "instrumento", daqui a "instrumento para anotar algo" e enfim a "caneta-tinteiro". Os dados sensíveis limitam-se a sugerir essas significações, como um fato sugere ao físico uma hipótese; o doente, como o cientista, verifica mediatamente e precisa a hipótese pelo confronto dos fatos, ele caminha cegamente para aquela que os coordena a todos. Esse procedimento põe em evidência, por contraste, o método espontâneo da percepção normal, este tipo de vida das significações que torna a essência concreta do objeto imediatamente legível, e que até mesmo só através dela deixa aparecer as suas "propriedades sensíveis". E essa familiaridade, essa comunicação com o objeto que aqui está interrompida. No normal, o objeto é "falante" e significativo, o arranjo das cores imediatamente "quer dizer" algo, enquanto no doente a significação precisa ser trazida de outro lugar por um verdadeiro ato de interpretação. Reciprocamente, no normal as intenções do sujeito refletem-se imediatamente no campo perceptivo, polarizam-no ou o marcam com seu monograma, ou enfim sem esforço fazem aparecer nele uma onda significativa. No doente, o campo perceptivo perdeu essa plasticidade. Se lhe pedem que construa um quadrado com quatro triângulos idênticos a um triângulo dado, ele responde que isso é impossível e que com quatro triângulos só se podem construir dois quadrados. Insiste-se fazendo-o ver que um quadrado tem duas diagonais e sempre pode ser dividido em 4 triângulos. O doente responde: "Sim, mas é

porque as partes se adaptam necessariamente umas às outras. Quando se divide um quadrado em quatro, se se aproximam convenientemente as partes, é preciso que isso forme um quadrado." <sup>69</sup> Ele sabe portanto o que é um quadrado ou um triângulo; a relação entre essas duas significações não lhe escapa, pelo menos depois das explicações do médico, e ele compreende que todo quadrado pode ser dividido em triângulos; mas ele não infere daí que todo triângulo (retângulo, isósceles) pode servir para construir um quadrado de superfície quádrupla, porque a construção desse quadrado exige que os triângulos dados sejam reunidos de outra maneira e porque os dados sensíveis se tornam a ilustração de um sentido imaginário. Em suma, o mundo não lhe sugere mais nenhuma significação e, reciprocamente, as significações que ele se propõe não se encarnam mais no mundo dado. Em poucas palavras, diremos que para ele o mundo não tem mais *fisionomia* <sup>70</sup>. E isso que permite compreender as particularidades de seu desenho. Schn. nunca desenha *segundo* o modelo (*nachzeichnen*), a percepção não se prolonga diretamente em movimento. Com a mão esquerda ele apalpa o objeto, reconhece certas particularidades (um ângulo, uma reta), formula sua descoberta e finalmente traça sem modelo uma figura correspondente à fórmula verbal <sup>71</sup>. A tradução do percebido em movimento passa pelas significações expressas da linguagem, enquanto o sujeito normal penetra no objeto pela percepção, assimila sua estrutura, e através de seu corpo o objeto regula diretamente seus movimentos <sup>72</sup>. Esse diálogo do sujeito com o objeto, essa retomada pelo sujeito do sentido esparsos no objeto e pelo objeto das intenções do sujeito que é a percepção fisionômica, dispõe em torno do sujeito um mundo que lhe fala de si mesmo e instala no mundo seus próprios pensamentos. Se em Schn. essa função está comprometida, pode-se prever, com maior razão, que a percepção dos acontecimentos humanos e a percepção do outro apresentarão deficiências,

pois elas supõem a mesma retomada do exterior no interior e do interior pelo exterior. E, com efeito, se se narra uma história ao doente, constata-se que, em vez de apreendê-la como um conjunto melódico com seus tempos fortes, seus tempos fracos, seu ritmo ou seu curso característico, ele só a retém como uma série de fatos que devem ser notados um a um. É por isso que ele só a compreende se colocam pausas na narrativa e utilizam essas pausas para resumir em uma frase o essencial daquilo que lhe acabam de narrar. Quando por sua vez ele conta a história, nunca o faz *segundo* a narrativa que lhe fizeram (*nacherzählen*): ele não acentua nada, só compreende a progressão da história à medida que a conta, e a narrativa é como que reconstituída parte por parte<sup>73</sup>. Portanto, no sujeito normal há uma essência da história que se destaca à medida que a narrativa avança, sem nenhuma análise expressa, e que em seguida guia a reprodução da narrativa. A história é para ele um certo acontecimento humano, reconhecível por seu estilo, e aqui o sujeito "compreende" porque tem o poder de viver, para além de sua experiência imediata, os acontecimentos indicados pela narrativa. De uma maneira geral, para o doente só está presente aquilo que é imediatamente dado. Como ele não tem a experiência imediata do pensamento do outro, este nunca lhe estará presente<sup>74</sup>. Para ele, as falas do outro são signos que ele precisa decifrar um a um, em lugar de ser, como no normal, o invólucro transparente de um sentido *no* qual ele poderia viver. Para o doente, as falas, assim como os acontecimentos, não são o motivo de uma retomada ou de uma projeção, mas apenas a ocasião de uma interpretação metódica. Assim como o objeto, o outro não lhe "diz" nada, e os fantasmas que se apresentam a ele são desprovidos, sem dúvida, não dessa significação intelectual que se obtém pela análise, mas dessa significação primordial que se obtém pela coexistência.



Os distúrbios propriamente intelectuais — aqueles do juízo e da significação — não poderão ser considerados como deficiências últimas e precisarão, por sua vez, ser recolocados no mesmo contexto existencial. Que se considere por exemplo a "cegueira para os números"<sup>75</sup>. Pôde-se mostrar que o doente, capaz de contar, somar, subtrair, multiplicar e dividir a propósito de objetos colocados diante dele, todavia não pode conceber o número, e que todos esses resultados são obtidos por receitas rituais que não têm com ele nenhuma relação de sentido. Ele sabe de cor a série dos números e a recita mentalmente ao mesmo tempo em que indica com os dedos os objetos a contar, a somar, a subtrair, a multiplicar ou a dividir: "Para ele o número só tem uma pertença à série dos números, não tem nenhuma significação enquanto grandeza fixa, enquanto grupo, enquanto medida determinada."<sup>76</sup> Entre dois números, para ele o maior é o que vem "depois" na série dos números. Quando lhe propõem que efetue  $5 + 4 = 4$ , ele executa a operação em dois tempos sem "observar nada de particular". Ele apenas concorda se lhe fazem observar que o número 5 "permanece". Ele não compreende que o "dobro da metade" de um número dado é esse mesmo número<sup>77</sup>. Diremos então que ele perdeu o número enquanto categoria ou enquanto esquema? Mas quando percorre com os olhos os objetos a contar "marcando" cada um deles em seus dedos, mesmo se freqüentemente lhe acontece confundir os objetos já contados com aqueles que ainda não o foram, mesmo se a síntese é confusa, evidentemente ele tem a noção de uma operação sintética que é justamente a numeração. E, reciprocamente, no sujeito normal a série dos números como melodia cinética quase desprovida de sentido autenticamente numérico freqüentemente substitui-se ao conceito do número. O número nunca é um conceito puro cuja ausência permitiria definir o estado mental de Schn., é uma estrutura de consciência que comporta o mais e o me-

nos. O verdadeiro ato de contar exige do sujeito que suas operações, à medida que se desenrolam e deixam de ocupar o centro de sua consciência, não deixem de estar aí para ele e constituam, para as operações ulteriores, um *solo* sobre o qual elas se estabelecem. A consciência conserva atrás de si as sínteses efetuadas, elas ainda estão disponíveis, poderiam ser reativadas, e é a este título que são retomadas e ultrapassadas no ato total de numeração. Aquilo que chamam de número puro ou de número autêntico é apenas uma promoção ou uma extensão por recorrência do movimento constitutivo de toda percepção. Em Schn. a concepção do número só está afetada enquanto ela supõe eminentemente o poder de desdobrar um passado para caminhar para um futuro. É essa base existencial da inteligência que está afetada, muito mais do que a própria inteligência, pois, como observaram<sup>78</sup>, a inteligência geral de Schn. está intacta: embora lentas, suas respostas nunca são insignificantes, são respostas de um homem maduro, ponderado, que se interessa pelas experiências do médico. Abaixo da inteligência enquanto função anônima ou enquanto operação categorial, é preciso reconhecer um núcleo pessoal que é o ser do doente, sua potência de existir. E ali que reside a doença. Schn. ainda gostaria de ter opiniões políticas ou religiosas, mas sabe que é inútil tentar. "Agora ele precisa contentar-se com crenças grosseiras, sem poder exprimi-las."<sup>79</sup> Ele nunca canta ou assobia por si mesmo<sup>80</sup>. Veremos adiante que ele nunca toma iniciativa sexual. Nunca sai para passear, mas sempre para dar uma caminhada, e não reconhece no caminho a casa do professor Goldstein "porque não saiu com a intenção de ir lá"<sup>81</sup>. Assim como ele precisa, por movimentos preparatórios, dar-se "pontos de apoio" em seu próprio corpo antes de executar movimentos quando estes não estão antecipadamente traçados em uma situação costumeira, da mesma maneira uma conversação com outro não configura para ele uma situação

por si mesma significativa, que exigiria respostas improvisadas; ele só pode falar segundo um plano previamente decidido: "Ele não pode remeter-se à inspiração do momento para encontrar os pensamentos necessários ante uma situação complexa na conversação, e isso quer se trate de pontos de vista novos ou de pontos de vista antigos."<sup>82</sup> Em toda a sua conduta há algo de metucioso e sério, que provém do fato de ele ser incapaz de representar. Representar é situar-se por um momento em uma situação imaginária, é divertir-se em mudar de "meio". O doente, ao contrário, não pode entrar em uma situação fictícia sem convertê-la em situação real: ele não distingue uma adivinhação de um problema<sup>83</sup>. "Para ele a situação a cada momento possível é tão estreita que dois setores do meio circundante, se não têm para ele algo de comum, não podem simultaneamente tornar-se situação."<sup>84</sup> Se se conversa com ele, ele não ouve o ruído de uma outra conversação no cômodo vizinho; se trazem um prato para a mesa, ele nunca se pergunta de onde o prato vem. Ele declara que só se vê na direção para onde se olha e apenas os objetos que se fixam<sup>85</sup>. O futuro e o passado são para ele apenas prolongamentos "encolhidos" do presente. Ele perdeu "nosso poder de olhar segundo o vetor temporal"<sup>86</sup>. Ele não pode sobrevoar seu passado e reencontrá-lo sem hesitação indo do todo às partes: ele o reconstitui partindo de um fragmento que conservou seu sentido e que lhe serve de "ponto de apoio"<sup>87</sup>. Como reclama do clima, perguntam-lhe se se sente melhor no inverno. Ele responde: "Não posso dizê-lo agora. Não posso dizer nada por hora."<sup>88</sup> Assim, todos os distúrbios de Schn. deixam-se reconduzir à unidade, mas esta não é a unidade abstrata da "função de representação": ele está "atado" ao atual, ele "carece de liberdade"<sup>89</sup>, dessa liberdade concreta que consiste no poder geral de pôr-se em situação. Abaixo da inteligência e abaixo da percepção, descobrimos uma função mais fundamental, "um vetor mó-

vel em todos os sentidos, como um projetor, e pelo qual podemos orientar-nos para não importa o quê, em nós e fora de nós, e ter um comportamento a respeito desse objeto"<sup>90</sup>. Mais ainda, a comparação com o projetor não é boa, já que ela subentende objetos dados sobre os quais ele passeia sua luz, enquanto a função central da qual falamos, antes de fazermos ver ou conhecer objetos, os faz existir mais secretamente para nós. Então digamos antes, tomando de empréstimo este termo a outros trabalhos<sup>91</sup>, que a vida da consciência — vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva — é sustentada por um "arco intencional" que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. E ele que se "distende" na doença.

O estudo de um caso patológico permitiu-nos portanto perceber um novo modo de análise — a análise existencial — que ultrapassa as alternativas clássicas entre o empirismo e o intelectualismo, entre a explicação e a reflexão. Se a consciência fosse uma soma de fatos psíquicos, todo distúrbio deveria ser eletivo. Se fosse uma "função de representação", uma pura potência de significar, ela poderia ser ou não ser (e com ela todas as coisas), mas não deixar de ser depois de ter sido, ou tornar-se doente, quer dizer, alterar-se. Se enfim ela é uma atividade de projeção, que deposita os objetos diante de si como traços de seus próprios atos, mas que se apoia nelas para passar a outros atos de espontaneidade, compreende-se ao mesmo tempo que toda deficiência dos "conteúdos" repercuta no conjunto da experiência e comece sua desintegração, que toda flexão patológica diga respeito à consciência inteira — e que todavia a doença atinja a consciência a cada

vez por um certo "lado", que em cada caso certos sintomas sejam predominantes no quadro clínico da doença, e enfim que a consciência seja vulnerável e que possa receber a doença em si mesma. Acometendo a "esfera visual", a doença não se limita a destruir certos conteúdos de consciência, as "representações visuais" ou a visão no sentido próprio; ela atinge uma visão no sentido figurado, da qual a primeira é o modelo ou o emblema — o poder de "dominar" (*überschauen*) as multiplicidades simultâneas<sup>92</sup>, uma certa maneira de pôr o objeto ou de ter consciência. Mas como esse tipo de consciência é apenas a sublimação da visão sensível, como a cada momento ele se esquematiza nas dimensões do campo visual, sobrecarregando-as, é certo, com um sentido novo, compreende-se que essa função geral tenha suas raízes psicológicas. A consciência desenvolve livremente os dados visuais para além de seu sentido próprio, ela se serve deles para exprimir seus atos de espontaneidade, como o mostra suficientemente a evolução semântica que atribui um sentido cada vez mais rico aos termos intuição, evidência ou luz natural. Mas, reciprocamente, não há um só desses termos, no sentido final que a história lhes atribuiu, que se compreenda sem referência às estruturas da percepção visual. Dessa forma não se pode dizer que o homem vê porque é Espírito, nem tampouco que é Espírito porque vê: ver como um homem vê e ser Espírito são sinônimos. Na medida em que a consciência só é consciência de algo arrastando atrás de si seu rasto, e em que, para pensar um objeto, é preciso apoiar-se em um "mundo de pensamento" precedentemente construído, há sempre uma despersonalização no interior da consciência; por aqui está dado o princípio de uma intervenção alheia: a consciência pode ficar doente, o mundo de seus pensamentos pode desmoronar em fragmentos — ou antes, como os "conteúdos" dissociados pela doença não figuravam na consciência normal a título de partes, e só serviam de apoios a significações que

os ultrapassam, vemos a consciência tentar manter suas superestruturas quando seu fundamento desmoronou; ela imita suas operações costumeiras, mas sem poder obter sua realização intuitiva e sem poder mascarar o déficit particular que as priva de seu sentido pleno. Se a doença psíquica, por seu lado, estiver ligada a um acidente corporal, em princípio isso será compreendido da mesma maneira; a consciência projeta-se em um mundo físico e tem um corpo, assim como ela se projeta em um mundo cultural e tem hábitos: porque ela só pode ser consciência jogando com significações dadas no passado absoluto da natureza ou em seu passado pessoal, e porque toda forma vivida tende para uma certa generalidade, seja a de nossos hábitos, seja a de nossas "funções corporais".

Enfim, esses esclarecimentos nos permitem compreender sem equívoco a motricidade enquanto intencionalidade original. Originariamente a consciência é não um "eu penso que", mas um "eu posso"<sup>93</sup>. Tanto quanto o distúrbio visual, o distúrbio motor de Schn. também não pode ser reduzido a um desfalecimento da função geral de representação. A visão e o movimento são maneiras específicas de nos relacionarmos a objetos, e, se através de todas essas experiências exprime-se uma função única, trata-se do movimento de existência, que não suprime a diversidade radical dos conteúdos porque ele os liga, não os colocando todos sob a dominação de um "eu penso", mas orientando-os para a unidade intersensorial de um "mundo". O movimento não é o pensamento de um movimento, e o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado. "Cada movimento determinado ocorre em um meio, sobre um fundo que é determinado pelo próprio movimento (...). Executamos nossos movimentos em um espaço que não é 'vazio' e sem relação com eles, mas que, ao contrário, está em uma relação muito determinada com eles: movimento e fundo são, na verdade, apenas momentos

artificialmente separados de um todo único."<sup>94</sup> No gesto da mão que se levanta em direção a um objeto está incluída uma referência ao objeto não enquanto objeto representado, mas enquanto esta coisa bem determinada em direção à qual nos projetamos, perto da qual estamos por antecipação, que nós freqüentamos<sup>95</sup>. A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo. Um movimento é aprendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu "mundo", e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação. Portanto, a motricidade não é como uma serva da consciência, que transporta o corpo ao ponto do espaço que nós previamente nos representamos. Para que possamos mover nosso corpo em direção a um objeto, primeiramente é preciso que o objeto exista para ele, é preciso então que nosso corpo não pertença à região do "em si". Os objetos não existem mais para o braço do apráxico, e é isso que faz com que ele seja imóvel. O caso da apraxia pura, em que a percepção do espaço está intacta, em que até mesmo a "noção intelectual do gesto a fazer" não parece embaralhada, e em que entretanto o doente não sabe copiar um triângulo<sup>96</sup>, o caso de apraxia construtiva, em que o paciente não manifesta nenhum distúrbio gnósico salvo no que concerne à localização dos estímulos em seu corpo, e todavia não é capaz de copiar uma cruz, um *v* ou um *o*<sup>97</sup>, mostram muito bem que o corpo tem seu mundo e que os objetos ou o espaço podem estar presentes ao nosso conhecimento sem estar presentes ao nosso corpo.

Portanto, não se deve dizer que nosso corpo está *no* espaço nem tampouco que ele está *no* tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo. Se minha mão executa um deslocamento complicado no ar, para conhecer sua posição final não preciso adicionar conjuntamente os movimentos de mesma direção e subtrair os movimentos de direção contrária. "Toda mudança

identificável chega à consciência já carregada com suas relações àquilo que a precedeu, como em um taxímetro a distância nos é apresentada já transformada em *shillings* e em *pen-ce*.<sup>98</sup> A cada instante, as posturas e os movimentos precedentes fornecem um padrão de medida sempre pronto. Não se trata da "recordação" visual ou motora da posição da mão no ponto de partida: lesões cerebrais podem deixar a recordação visual intacta ao mesmo tempo em que suprimem a Consciência do movimento e, quanto à "recordação motora", é claro que ela não poderia determinar a presente posição de minha mão se a própria percepção da qual ela nasceu não incluisse uma consciência absoluta do "aqui", sem a qual seríamos reenviados de recordação a recordação e nunca teríamos uma percepção atual. Assim como está necessariamente "aqui", o corpo existe necessariamente "agora"; ele nunca pode tornar-se "passado", e se no estado de saúde não podemos conservar a recordação viva da doença, ou na idade adulta a recordação de nosso corpo quando éramos crianças, essas "lacunas da memória" apenas exprimem a estrutura temporal de nosso corpo. A cada instante de um movimento, o instante precedente não é ignorado, mas está como que encaixado no presente, e a percepção presente consiste em soma em reaprender, apoiando-se na posição atual, a série das posições anteriores que se envolvem umas às outras. Mas a própria posição iminente está envolvida no presente, e através dela todas as que advirão até o termo do movimento. Cada momento do movimento abarca toda a sua extensão, e em particular o primeiro momento, a iniciação cinética, inaugura a ligação entre um aqui e um ali, entre um agora e um futuro, que os outros momentos se limitarão a desenvolver. Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese e em que ela implicaria



meu corpo; não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca. A amplitude dessa apreensão mede a amplitude de minha existência; mas, de qualquer maneira, ela nunca pode ser total: o espaço e o tempo que habito de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista. A síntese do tempo assim como a do espaço são sempre para se recomençar. A experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento; ela nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto, uma "praktognosia"<sup>99</sup> que deve ser reconhecida como original e talvez como originária. Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por "representações", sem subordinar-se a uma "função simbólica" ou "objetivante". Certos doentes podem imitar os movimentos do médico e levar sua mão direita à sua orelha direita, sua mão esquerda ao seu nariz, se eles se colocam ao lado do médico e observam seus movimentos em um espelho, não se estão diante dele. Head explica o fracasso do doente pela insuficiência de sua "formulação": a imitação do gesto seria mediada por uma tradução verbal. Na realidade, a formulação pode ser exata sem que a imitação seja bem-sucedida, e a imitação pode ser bem-sucedida sem nenhuma formulação. Agora os autores<sup>100</sup> fazem intervir, senão o simbolismo verbal, pelo menos uma função simbólica geral, uma capacidade de "transpor" da qual a imitação seria, assim como a percepção ou o pensamento objetivo, apenas um caso particular. Mas é visível que essa função geral não explica a ação adaptada. Pois os doentes são capazes não apenas de formular o movimento a realizar, mas ainda de representá-lo para si mesmos. Eles sabem muito bem o que têm de fazer e todavia, em vez de levar a mão direita à orelha direita, a mão esquerda ao nariz, eles tocam uma orelha com cada mão ou ainda seu nariz e um de seus olhos, ou uma de suas orelhas

e um de seus olhos<sup>101</sup>. O que se tornou impossível foi a aplicação e o ajuste da definição objetiva do movimento aos seus próprios corpos. Em outras palavras, a mão direita e a mão esquerda, o olho e a orelha ainda lhes são dados como localizações absolutas, mas não estão mais inseridos em um sistema de correspondência que os ligue às partes homólogas do corpo do médico e que os torne utilizáveis para a imitação, mesmo quando o médico está diante do doente. Para poder imitar os gestos de alguém que está diante de mim, não é necessário que eu saiba expressamente que "a mão que aparece à direita de meu campo visual para meu parceiro é mão esquerda". É justamente o doente que recorre a essas explicações. Na imitação normal, a mão esquerda do sujeito identifica-se imediatamente àquela de seu parceiro, a ação do sujeito adere imediatamente ao seu modelo, o sujeito se projeta ou se irrealiza nele, identifica-se com ele, e a mudança de coordenadas está eminentemente contida nesta operação existencial. Tal fato ocorre porque o sujeito normal possui seu corpo não apenas como sistema de posições atuais, mas também, por isso mesmo, como sistema aberto de uma infinidade de posições equivalentes em outras orientações. O que chamamos de esquema corporal é justamente esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis. Isso significa que ele não é apenas uma experiência de meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo, e que é ele que dá um sentido motor às ordens verbais. Portanto, a função que está destruída nos distúrbios apráxicos é sim uma função motora. "Não é a função simbólica ou significativa em geral que é atingida em casos desse gênero: é uma função muito mais originária e de caráter motor, a saber, a capacidade de diferenciação motora do esquema corporal dinâmico."<sup>102</sup> O espaço em que se move a imitação normal não é, por oposição ao espaço concreto, com

suas localizações absolutas, um "espaço objetivo" ou um "espaço de representação" fundado em um ato de pensamento. Ele já está desenhado na estrutura de meu corpo, ele é seu correlativo inseparável. "Já a motricidade, considerada no estado puro, possui o poder elementar de dar um sentido (*Sinngebung*)."<sup>103</sup> Mesmo se, a seguir, o pensamento e a percepção do espaço se liberam da motricidade e do ser no espaço, para que possamos representar-nos o espaço é preciso primeiramente que tenhamos sido introduzidos nele por nosso corpo, e que ele nos tenha dado o primeiro modelo das transposições, das equivalências, das identificações que fazem do espaço um sistema objetivo e permitem à nossa experiência ser uma experiência de objetos, abrir-se a um "em si". "A motricidade é a esfera primária em que em primeiro lugar se engendra o sentido de todas as significações (*der Sinn aller Signifikationen*) no domínio do espaço representado."<sup>104</sup>

A aquisição do hábito enquanto remanejamento e renovação do esquema corporal oferece grandes dificuldades para as filosofias clássicas, sempre levadas a conceber a síntese como uma síntese intelectual. E bem verdade que não é uma associação exterior que reúne, no hábito, os movimentos elementares, as reações e os "estímulos"<sup>105</sup>. Toda teoria mecanicista se choca com o fato de que a aprendizagem é sistemática: o sujeito não solda movimentos individuais a estímulos individuais, mas adquire o poder de responder por um certo tipo de soluções a uma certa forma de situações, as situações podendo diferir amplamente de um caso ao outro, os movimentos de resposta podendo ser confiados ora a um órgão efetuator, ora a outro, situações e respostas assemelhando-se nos diferentes casos muito menos pela identidade parcial dos elementos do que pela comunidade de seu sentido. Seria preciso então colocar na origem do hábito um ato de entendimento, que organizaria seus elementos para em seguida se retirar?<sup>106</sup> Por exemplo, adquirir o hábito de uma dança não é

encontrar por análise a fórmula do movimento e recompô-lo, guiando-se por esse traçado ideal, com o auxílio dos movimentos já adquiridos, aqueles da caminhada e da corrida? Mas, para que a fórmula da nova dança integre a si certos elementos da motricidade geral, primeiramente é preciso que ela tenha recebido como que uma consagração motora. É o corpo, como freqüentemente o disseram, que "apanha" (*kapiert*) e que "compreende" o movimento. A aquisição do hábito é sim a apreensão de uma significação, mas é a apreensão motora de uma significação motora. O que se quer dizer justamente por isso? Uma mulher mantém sem cálculo um intervalo de segurança entre a pluma de seu chapéu e os objetos que poderiam estragá-la, ela sente onde está a pluma assim como nós sentimos onde está nossa mão<sup>107</sup>. Se tenho o hábito de dirigir um carro, eu o coloco em uma rua e vejo que "posso passar" sem comparar a largura da rua com a dos pára-choques, assim como transponho uma porta sem comparar a largura da porta com a de meu corpo<sup>108</sup>. O chapéu e o automóvel deixaram de ser objetos cuja grandeza e cujo volume determinar-se-iam por comparação com os outros objetos. Eles se tornaram potências volumosas, a exigência de um certo espaço livre. Correlativamente, a porta do metrô, o caminho tornaram-se potências constrangedoras e aparecem de um só golpe como praticáveis ou impraticáveis para meu corpo com seus anexos. A bengala do cego deixou de ser para ele um objeto, ela não mais é percebida por si mesma, sua extremidade transformou-se em zona sensível, ela aumenta a amplitude e o raio de ação do tocar, tornou-se o análogo de um olhar. Na exploração dos objetos, o comprimento da bengala não intervém expressamente e como meio-termo: o cego o conhece pela posição dos objetos, antes que a posição dos objetos por ele. A posição dos objetos está imediatamente dada pela amplitude do gesto que a alcança e no qual está compreendido, além da potência de extensão do bra-

ço, o raio de ação da bengala. Se quero habituar-me a uma bengala, eu tento, toco alguns objetos e, depois de algum tempo, eu a "manejo", vejo quais objetos estão "ao alcance" ou fora do alcance de minha bengala. Não se trata aqui de uma estimativa rápida e de uma comparação entre o comprimento objetivo da bengala e a distância objetiva do alvo a alcançar. Os lugares do espaço não se definem como posições objetivas em relação à posição objetiva de nosso corpo, mas eles inscrevem em torno de nós o alcance variável de nossos objetivos ou de nossos gestos. Habituar-se a um chapéu, a um automóvel ou a uma bengala é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio. O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos<sup>109</sup>. Pode-se saber datilografar sem saber indicar onde estão, no teclado, as letras que compõem as palavras. Portanto, saber datilografar não é conhecer a localização de cada letra no teclado, nem mesmo ter adquirido, para cada uma, um reflexo condicionado que ela desencadearia quando se apresenta ao nosso olhar. Se o hábito não é nem um conhecimento nem um automatismo, o que é então? Trata-se de um saber que está nas mãos, que só se entrega ao esforço corporal e que não se pode traduzir por uma designação objetiva. O sujeito sabe onde estão as letras no teclado, assim como sabemos onde está um de nossos membros, por um saber de familiaridade que não nos oferece uma posição no espaço objetivo. O deslocamento dos seus dedos não é dado ao datilógrafo como um trajeto espacial que se possa descrever, mas apenas como uma certa modulação da motricidade, distinta de qualquer outra por sua fisionomia. Frequentemente se coloca a questão como se a percepção de uma letra escrita no papel despertasse a representação da mesma letra que, por sua vez, despertaria a representação do movimento necessário para alcançá-la no teclado. Mas

esta linguagem é mitológica. Quando percorro com os olhos o texto que me é proposto, não existem percepções que despertam representações, mas conjuntos compõem-se atualmente, dotados de uma fisionomia típica ou familiar. Quando sento diante de minha máquina, sob minhas mãos estende-se um espaço motor onde vou bater aquilo que li. A palavra lida é uma modulação do espaço visível, a execução motora é uma modulação do espaço manual, e toda a questão é saber como uma certa fisionomia dos conjuntos "visuais" pode pedir um certo estilo de respostas motoras, como cada estrutura "visual" finalmente se dá sua essência motora, sem que se precise soletrar a palavra e soletrar o movimento para traduzir a palavra em movimento. Mas esse poder do hábito não se distingue do poder que temos em geral sobre nosso corpo: se me ordenam tocar minha orelha ou meu joelho, levo minha mão à minha orelha ou ao meu joelho pelo caminho mais curto, sem precisar representar-me a posição de minha mão no ponto de partida, a de minha orelha, nem o trajeto de uma à outra. Dizíamos acima que, na aquisição do hábito, é o corpo que "compreende". Essa fórmula parecerá absurda se compreender for subsumir um dado sensível a uma idéia e se o corpo for um objeto. Mas justamente o fenômeno do hábito convida-nos a remanejar nossa noção do "compreender" e nossa noção do corpo. Compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação — e o corpo é nosso ancoradouro em um mundo. Quando levo a mão ao meu joelho, a cada momento do movimento experimento a realização de uma intenção que não visava meu joelho enquanto idéia ou mesmo enquanto objeto, mas enquanto parte presente e real de meu corpo vivo, quer dizer, finalmente, enquanto ponto de passagem de meu movimento perpétuo em direção a um mundo. Quando a datilografa executa os movimentos necessários no teclado, esses movimentos são dirigidos por uma intenção,

mas essa intenção não põe as teclas do teclado como localizações objetivas. É verdade, literalmente, que o sujeito que aprende a datilografar integra o espaço do teclado ao seu espaço corporal.

O exemplo dos instrumentistas mostra melhor ainda como o hábito não reside nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo como mediador de um mundo. Sabe-se<sup>110</sup> que um organista experiente é capaz de servir-se de um órgão que não conhece e cujos teclados são mais ou menos numerosos, as teclas dispostas diferentemente do que aquelas de seu instrumento costumeiro. Basta-lhe uma hora de trabalho para estar em condição de executar seu programa. Um tempo de aprendizado tão curto não permite supor que reflexos condicionados novos substituam aqui disposições já estabelecidas, salvo se uns e outros formem um sistema e se a mudança é global, o que nos faz sair da teoria mecanicista, já que agora as reações são mediadas por uma apreensão global do instrumento. Diremos então que o organista analisa o órgão, quer dizer, que ele se dá e conserva uma representação das teclas, dos pedais, dos teclados e de sua relação no espaço? Mas, durante o curto ensaio que precede o concerto, ele não se comporta como o fazemos quando queremos armar um plano. Ele senta-se no banco, aciona os pedais, dispara as teclas, avalia o instrumento com seu corpo, incorpora a si as direções e dimensões, instala-se no órgão como nos instalamos em uma casa. O que ele aprende para cada tecla e para cada pedal não são posições no espaço objetivo, e não é à sua "memória" que ele os confia. Durante o ensaio, assim como durante a execução, as teclas, os pedais e os teclados só lhe são dados como as potências de tal valor emocional ou musical, e suas posições só lhe são dadas como os lugares onde esse valor aparece no mundo. Entre a essência musical da peça, tal como ela está indicada na partitura, e a música que efetivamente ressoa em torno do órgão, estabelece-se

uma relação tão direta que o corpo do organista e o instrumento são apenas, o lugar de passagem dessa relação. Doravante a música existe por si e é por ela que todo o resto existe<sup>111</sup>. Não há aqui lugar para uma "recordação" da localização das teclas e não é no espaço objetivo que o organista toca. Na realidade, seus gestos, durante o ensaio, são gestos de consagração: eles estendem vetores afetivos, descobrem fontes emocionais, criam um espaço expressivo, assim como os gestos do augúrio delimitam o *templum*.

Aqui, todo o problema do hábito é o de saber como a significação musical do gesto pode aniquilar-se em uma certa localidade, a ponto de que, estando inteiramente ao dispor da música, o organista alcance justamente as teclas e os pedais que vão realizá-la. Ora, o corpo é eminentemente um espaço expressivo. Eu quero pegar um objeto e, em um ponto do espaço no qual eu não pensava, essa potência de preetyção que é minha mão já se levanta em direção ao objeto. Mo-vo minhas pernas não enquanto elas estão no espaço a oitenta centímetros de minha cabeça, mas enquanto sua potência ambulatória prolonga para baixo a minha intenção motora. As principais regiões de meu corpo são consagradas a ações, elas participam de seu valor, e trata-se do mesmo problema saber por que o senso comum põe o lugar do pensamento na cabeça e como o organista distribui as significações musicais no espaço do órgão. Mas nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre todos os outros. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos. Se nosso corpo não nos impõe, como o faz ao animal, instintos definidos desde o nascimento, pelo menos é ele que dá à nossa vida a forma da generalidade e que prolonga nossos atos pessoais em disposições estáveis. Nesse sentido, nos-



sa natureza não é um velho costume, já que o costume pressupõe a forma de passividade da natureza. O corpo é nosso meio geral de ter um mundo. Ora ele se limita aos gestos necessários à conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora, brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através deles um novo núcleo de significação: é o caso dos hábitos motores como a dança. Ora enfim a significação visada não pode ser alcançada pelos meios naturais do corpo; é preciso então que ele se construa um instrumento, e ele projeta em torno de si um mundo cultural. Em todos os planos ele exerce a mesma função, que é a de emprestar aos movimentos instantâneos da espontaneidade "um pouco de ação renovável e de existência independente"<sup>112</sup>. O hábito é apenas um modo desse poder fundamental. Diz-se que o corpo compreendeu e o hábito está adquirindo quando ele se deixou penetrar por uma significação nova, quando assimilou a si um novo núcleo significativo.

O que descobrimos pelo estudo da motricidade é, em suma, um novo sentido da palavra "sentido". A força da psicologia intelectualista, como a da filosofia idealista, provém do fato de que elas não tinham dificuldade em mostrar que a percepção e o pensamento têm um sentido intrínseco e não podem ser explicados pela associação exterior de conteúdos fortuitamente reunidos. O *Cogito* era a tomada de consciência dessa interioridade. Mas através disso mesmo toda significação era concebida como um ato de pensamento, como a operação de um Eu puro, e, se o intelectualismo prevalecia facilmente ante o empirismo, ele mesmo era incapaz de dar conta da variedade de nossa experiência, daquilo que nela é não-sentido, da contingência dos conteúdos. A experiência do corpo nos faz reconhecer uma imposição do sentido que não é a de uma consciência constituinte universal, um sentido que é aderente a certos conteúdos. Meu corpo é esse nú-

cleo significativo que se comporta como uma função geral e que todavia existe e é acessível à doença. Nele aprendemos a conhecer esse nó entre a essência e a existência que em geral reencontraremos na percepção, e que precisaremos então descrever mais completamente.

## CAPITULO IV

# A SÍNTESE DO CORPO PRÓPRIO

A análise da espacialidade corporal conduziu-nos a resultados que podem ser generalizados. Constatamos pela primeira vez, a propósito do corpo próprio, aquilo que é verdadeiro de todas as coisas percebidas: que a percepção do espaço e a percepção da coisa, a espacialidade da coisa e seu ser de coisa não constituem dois problemas distintos. A tradição cartesiana e kantiana já nos ensinava isso; ela faz das determinações espaciais a essência do objeto, ela mostra na existência partes extra partes, na dispersão espacial o único sentido possível da existência em si. Mas ela esclarece a percepção do objeto pela percepção do espaço, quando a experiência do corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência. O intelectualismo vê muito bem que o "motivo da coisa" e o "motivo do espaço"<sup>1</sup> se entrelaçam, mas ele reduz o primeiro ao segundo. A experiência revela sob o espaço objetivo, no qual finalmente o corpo toma lugar, uma espacialidade primordial da qual a primeira é apenas o invólucro e que se confunde com o próprio ser do corpo. Ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço. Os anosagnósicos que falam de seu braço como de uma "serpente"

longa e fria<sup>2</sup> não ignoram, propriamente falando, seus contornos objetivos e, mesmo quando o doente procura seu braço sem encontrá-lo ou o amarra para não perdê-lo<sup>3</sup>, ele *sabe* onde está seu braço, já que é ali que o procura e que o amarra. Se todavia os doentes sentem o espaço de seu braço como estranho, se em geral eu posso sentir o espaço de meu corpo enorme ou minúsculo, a despeito do testemunho de meus sentidos, é porque existe uma presença e uma extensão afetivas das quais a espacialidade objetiva não é condição suficiente, como o mostra a anosognosia, e nem mesmo condição necessária, como o mostra o braço fantasma. A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo. Ao procurar analisá-la, apenas antecipamos aquilo que temos a dizer da síntese corporal em geral.

Reencontramos na unidade do corpo a estrutura de implicação que já descrevemos a propósito do espaço. As diferentes partes de meu corpo — seus aspectos visuais, táteis e motores — não são simplesmente coordenadas. Se estou sentado à minha mesa e quero alcançar o telefone, o movimento de minha mão em direção ao objeto, o aprumo do tronco, a contração dos músculos das pernas envolvem-se uns aos outros; desejo um certo resultado e as tarefas distribuem-se por si mesmas entre os segmentos interessados, as combinações possíveis sendo antecipadamente dadas como equivalentes: posso permanecer encostado na poltrona, sob a condição de esticar mais o braço, ou inclinar-me para a frente, ou mesmo levantar-me um pouco. Todos esses movimentos estão à nossa disposição a partir de sua significação comum. É por isso que, nas primeiras tentativas de apreensão, as crianças não olham sua mão, mas o objeto: os diferentes segmentos do corpo só são conhecidos em seu valor funcional e sua coordenação não é apreendida. Da mesma forma, quando estou sentado à minha mesa, posso "visualizar" instantaneamente as

partes de meu corpo que ela me esconde. Ao mesmo tempo em que contraio o pé em meu sapato, eu o vejo. Esse poder me pertence até mesmo para as partes de meu corpo que nunca vi. É assim que doentes têm a alucinação de seu próprio rosto *visto de dentro*\*. Pôde-se mostrar que não reconhecemos nossa própria mão em fotografia, que muitas pessoas até mesmo hesitam em reconhecer entre outras a sua própria letra, e que, ao contrário, cada um reconhece sua silhueta ou seu andar filmados. Assim, não reconhecemos pela visão aquilo que todavia vimos freqüentemente e, ao contrário, reconhecemos de um só golpe a representação visual daquilo que, em nosso corpo, nos é invisível<sup>5</sup>. Na heautoscopia, o duplo que o paciente vê diante de si não é sempre reconhecido por certos detalhes visíveis, o paciente tem o sentimento absoluto de que se trata dele mesmo e, em consequência, declara que vê seu duplo<sup>6</sup>. Cada um de nós se vê como que por um olho interior que, de alguns metros de distância, nos observa da cabeça aos joelhos<sup>7</sup>. Assim, a conexão entre os segmentos de nosso corpo e aquela entre nossa experiência visual e nossa experiência tátil não se realizam pouco a pouco e por acumulação. Não traduzo os "dados do tocar" para "a linguagem da visão" ou inversamente; não reúno as partes de meu corpo uma a uma; essa tradução e essa reunião estão feitas de uma vez por todas em mim: elas são meu próprio corpo. Diremos então que percebemos nosso corpo por sua lei de construção, assim como conhecemos antecipadamente todas as perspectivas possíveis de um cubo a partir de sua estrutura geométrica? Mas — para não falar ainda dos objetos exteriores — o corpo próprio nos ensina um modo de unidade que não é a subsunção a uma lei. Enquanto está diante de mim e oferece suas variações sistemáticas à observação, o objeto exterior presta-se a um percurso mental de seus elementos e pode, pelo menos em uma primeira aproximação, ser definido como a lei de suas variações. Mas eu não estou diante

de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo. Portanto, nem suas variações nem seu invariante podem ser expressamente postos. Não contemplamos apenas as relações entre os segmentos de nosso corpo e as correlações entre o corpo visual e o corpo tátil: nós mesmos somos aquele que mantém em conjunto esses braços e essas pernas, aquele que ao mesmo tempo os vê e os toca. O corpo é, para retomar a expressão de Leibniz, a "lei eficaz" de suas mudanças. Se ainda se pode falar, na percepção do corpo próprio, de uma interpretação, seria preciso dizer que ele se interpreta a si mesmo. Aqui, os "dados visuais" só aparecem através de seu sentido tátil, os dados táteis através de seu sentido visual, cada movimento local sobre o fundo de uma posição global, cada acontecimento corporal, qualquer que seja o "analisador" que o revele, sobre um fundo significativo em que suas ressonâncias mais distantes estão pelo menos indicadas e a possibilidade de uma equivalência intersensorial está imediatamente fornecida. O que reúne as "sensações táteis" de minha mão e as liga às percepções visuais da mesma mão, assim como às percepções dos outros segmentos do corpo, é um certo estilo dos gestos de minha mão, que implica um certo estilo dos movimentos de meus dedos e contribui, por outro lado, para uma certa configuração de meu corpo<sup>8</sup>. Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte. Em um quadro ou em uma peça musical, a idéia só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons. A análise da obra de Cézanne, se não vi seus quadros, deixa-me a escolha entre vários Cézannes possíveis, e é a percepção dos quadros que me dá o único Cézanne existente, é nela que as análises adquirem seu sentido pleno. O mesmo acontece com um poema ou com um romance, embora eles sejam feitos de palavras. Sabe-se que um poema, se comporta uma primeira significação, traduzível em prosa, leva no espírito do leitor uma segunda existência que o define enquan-

to poema. Assim como a fala significa não apenas pelas palavras, mas ainda pelo sotaque, pelo tom, pelos gestos e pela fisionomia, e assim como esse suplemento de sentido revela não mais os pensamentos daquele que fala, mas a fonte de seus pensamentos e sua maneira de ser fundamental, da mesma maneira a poesia, se por acidente é narrativa e significante, essencialmente é uma modulação da existência. Ela se distingue do grito porque o grito utiliza nosso corpo tal como a natureza o deu a nós, quer dizer, pobre em meios de expressão, enquanto o poema utiliza a linguagem, e mesmo uma linguagem particular, de forma que a modulação existencial, em lugar de dissipar-se no instante mesmo em que se exprime, encontra no aparato poético o meio de eternizar-se. Mas, se se destaca de nossa gesticulação vital, o poema não se destaca de todo apoio material, e ele estaria irremediavelmente perdido se seu texto não fosse exatamente conservado; sua significação não é livre e não reside no céu das idéias: ela está encerrada entre as palavras em algum papel frágil. Nesse sentido, como toda obra de arte, o poema existe à maneira de uma coisa e não subsiste eternamente à maneira de uma verdade. Quanto ao romance, se bem que ele se deixe resumir, se bem que o "pensamento" do romancista se deixe formular abstratamente, essa significação nocional é retirada de uma significação mais ampla, como a descrição de uma pessoa é retirada do aspecto concreto de sua fisionomia. O papel do romancista não é expor idéias ou mesmo analisar caracteres, mas apresentar um acontecimento inter-humano, fazê-lo amadurecer e eclodir sem comentário ideológico, a tal ponto que qualquer mudança na ordem da narrativa ou na escolha das perspectivas modificaria o sentido *romanesco* do acontecimento. Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua signifi-

cação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes. Uma certa experiência tátil do braço significa uma certa experiência tátil do antebraço e dos ombros, um certo aspecto visual do mesmo braço, não que as diferentes percepções táteis, as percepções táteis e as percepções visuais participem todas de um mesmo braço inteligível, como as visões perspectivas de um cubo da idéia do cubo, mas porque o braço visto e o braço tocado, como os diferentes segmentos do braço, *fazem*, em conjunto, um mesmo gesto.

Do mesmo modo que acima o hábito motor esclarecia a natureza particular do espaço corporal, aqui o hábito em geral permite compreender a síntese geral do corpo próprio. E, do mesmo modo que a análise da espacialidade corporal antecipava a análise da unidade do corpo próprio, agora podemos estender a todos os hábitos o que dissemos dos hábitos motores. Na verdade, todo hábito é ao mesmo tempo motor e perceptivo, porque, como dissemos, reside, entre e percepção explícita e o movimento efetivo, nesta função fundamental que delimita ao mesmo tempo nosso campo de visão e nosso campo de ação. A exploração dos objetos com uma bengala, que há pouco apresentávamos como um exemplo de hábito motor, também é um exemplo de hábito perceptivo. Quando a bengala se torna um instrumento familiar, o mundo dos objetos táteis recua e não mais começa na epiderme da mão, mas na extremidade da bengala. E-se tentado a dizer que, através das sensações produzidas pela pressão da bengala na mão, o cego constrói a bengala e suas diferentes posições, depois que estas, por sua vez, medeiam um objeto à segunda potência, o objeto externo. A percepção seria sempre uma leitura dos mesmos dados sensíveis, ela apenas se faria cada vez mais rapidamente, a partir de signos cada vez



mais claros. Mas o hábito não *consiste* em interpretar as pressões da bengala na mão como signos de certas posições da bengala, e estas como signos de um objeto exterior, já que ele nos *dispensa* de fazê-lo. As pressões na mão e a bengala não são mais dados, a bengala não é mais um objeto que o cego perceberia, mas um instrumento *com* o qual ele percebe. A bengala é um apêndice do corpo, uma extensão da síntese corporal. Correlativamente, o objeto exterior não é o geometral ou o invariante de uma série de perspectivas, mas uma coisa em direção à qual a bengala nos conduz e da qual, segundo a evidência perspectiva, as perspectivas não são índices, mas aspectos. O intelectualismo só pode conceber a passagem da perspectiva à própria coisa, do signo à significação como uma interpretação, uma apercepção, uma intenção de conhecimento. Os dados sensíveis e as perspectivas seriam, em cada nível, conteúdos apreendidos como (*aufgefasst als*) manifestações de um mesmo núcleo inteligível<sup>9</sup>. Mas essa análise deforma ao mesmo tempo o signo e a significação; ela separa um do outro, objetivando-lhes o conteúdo sensível, que já é "pregnante" de um sentido, e o núcleo invariante, que não é uma lei mas uma coisa; ela mascara a relação orgânica entre o sujeito e o mundo, a transcendência ativa da consciência, o movimento pelo qual ela se lança em uma coisa e em um mundo por meio de seus órgãos e de seus instrumentos. A análise do hábito motor enquanto extensão da existência prolonga-se portanto em uma análise do hábito perceptivo enquanto aquisição de um mundo. Reciprocamente, todo hábito perceptivo é ainda um hábito motor, e ainda aqui a apreensão de uma significação se faz pelo corpo. Quando a criança se habitua a distinguir o azul do vermelho, constata-se que o hábito adquirido a respeito desse par de cores beneficia todas as outras<sup>10</sup>. Será então que através do par azul-vermelho a criança percebeu a significação "cor", que o momento decisivo do hábito está nessa tomada de consciência,

nesse advento de um "ponto de vista da cor", nessa análise intelectual que subsume os dados a uma categoria? Mas, para que a criança possa perceber o azul e o vermelho sob a categoria de cor, é preciso que esta se enraíze nos dados, sem o que nenhuma subsunção poderia reconhecê-la neles — primeiramente é preciso que, nos painéis "azuis" e "vermelhos" que lhe apresentam, se manifeste esta maneira particular de vibrar e de atingir o olhar que chamamos de azul e de vermelho. Com o olhar, dispomos de um instrumento natural comparável à bengala do cego. O olhar obtém mais ou menos das coisas segundo a maneira pela qual ele as interroga, pela qual ele desliza ou se apoia nelas. Aprender a ver as cores é adquirir um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal. Sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um "eu penso": ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio. Por vezes forma-se um novo nó de significações: nossos movimentos antigos integram-se a uma nova entidade motora, os primeiros dados da visão a uma nova entidade sensorial, repentinamente nossos poderes naturais vão ao encontro de uma significação mais rica que até então estava apenas indicada em nosso campo perceptivo ou prático, só se anunciava em nossa experiência por uma certa falta, e cujo advento reorganiza subitamente nosso equilíbrio e preenche nossa expectativa cega.

## CAPITULO V

# O CORPO COMO SER SEXUADO

Nossa meta constante é pôr em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo enquanto o lugar dessa apropriação. Ora, enquanto nos dirigíamos ao espaço ou à coisa percebida, não era fácil redescobrir a relação entre o sujeito encarnado e seu mundo, porque ela se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto. Com efeito, o mundo natural se apresenta como existente em si para além de sua existência para mim, o ato de transcendência pelo qual o sujeito se abre a ele arrebatando-se a si mesmo e nós nos encontramos em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir. Portanto, se queremos pôr em evidência a gênese do ser para nós, para terminar é preciso considerar o setor de nossa experiência que visivelmente só tem sentido e realidade para nós, quer dizer, nosso meio afetivo. Procuramos ver como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor, e através disso compreenderemos melhor como objetos e seres podem em geral existir.

Quase sempre concebe-se a afetividade como um mosaico de estados afetivos, prazeres e dores fechados em si mesmos,

que não se compreendem e só podem explicar-se por nossa organização corporal. Se se admite que no homem ela se "penetra de inteligência", quer-se dizer através disso que simples representações podem deslocar os estímulos naturais do prazer e da dor, segundo as leis da associação de idéias ou segundo as do reflexo condicionado, que essas substituições ligam o prazer e a dor a circunstâncias que naturalmente nos são indiferentes e que, de transferência em transferência, constituem-se valores segundos ou terceiros que não têm relação aparente com nossos prazeres e nossas dores naturais. O mundo objetivo cada vez toca menos diretamente no teclado dos estados afetivos "elementares", mas o valor continua a ser uma possibilidade permanente de prazer e de dor. Se não é na experiência do prazer e da dor, da qual não há nada a dizer, o sujeito define-se por seu poder de representação, e a afetividade não é reconhecida como um modo original de consciência. Se essa concepção fosse justa, todo desfalecimento da sexualidade deveria reconduzir-se ou à perda de certas representações, ou então a um enfraquecimento do prazer. Vamos ver que não é nada disso. Um doente<sup>1</sup> nunca procura, por si mesmo, o ato sexual. Imagens obscenas, conversações sobre temas sexuais, a percepção de um corpo não fazem nascer nele nenhum desejo. O doente quase não abraça e o beijo não tem para ele valor de estimulação sexual. As reações são estritamente locais e não começam sem contato. Se nesse momento o prelúdio é interrompido, o ciclo sexual não procura prosseguir-se. No ato sexual, a *intromissio* nunca é espontânea. Se o orgasmo ocorre primeiro na parceira e ela se afasta, o desejo esboçado se apaga. A cada momento as coisas se passam como se o paciente ignorasse o que deve fazer. Não existem movimentos ativos, senão alguns instantes antes do orgasmo, que é muito breve. As poluções são raras e sempre sem sonhos. Tentaríamos explicar essa inércia sexual — como acima explicamos a perda das iniciativas cinéticas — pe-

Io desaparecimento das representações visuais? Mas dificilmente se sustentaria que não há aqui nenhuma representação tátil dos atos sexuais, e portanto restaria compreender por que em Schn. as estimulações táteis, e não apenas as percepções visuais, perderam muito de sua significação sexual. Se agora queremos supor um desfalecimento geral da representação, tanto tátil quanto visual, seria preciso então descrever o aspecto concreto que essa deficiência inteiramente formal assume no domínio da sexualidade. Pois afinal a raridade das poluções, por exemplo, não se explica pela fraqueza das representações, que são antes seu efeito do que sua causa, e parece indicar uma alteração da própria vida sexual. Suporemos algum enfraquecimento dos reflexos sexuais normais ou dos estados de prazer? Mas esse caso seria antes próprio para mostrar que não existem reflexos sexuais nem puro estado de prazer. Pois, lembremo-nos, todos os distúrbios de Schn. resultam de um ferimento circunscrito à esfera occipital. Se no homem a sexualidade fosse um aparelho reflexo autônomo, se o objeto sexual viesse afetar algum órgão do prazer anatomicamente definido, o ferimento cerebral deveria ter como efeito liberar esses automatismos e traduzir-se em um comportamento sexual acentuado. A patologia põe em evidência, entre o automatismo e a representação, uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, assim como acima suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais. É preciso que exista, imanente à vida sexual, uma função que assegure seu desdobramento, e que a extensão normal da sexualidade repouse sobre as potências internas do sujeito orgânico. É preciso que exista um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, dêem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo. É a própria estrutura da percepção ou da experiência erótica que está alterada em Schn. No normal, um

corpo não é percebido apenas como um objeto qualquer, essa percepção objetiva é habitada por uma percepção mais secreta: o corpo visual é subtendido por um esquema sexual, estritamente individual, que acentua as zonas erógenas, desenha uma fisionomia sexual e reclama os gestos do corpo masculino, ele mesmo integrado a essa tonalidade afetiva. Para Schn., ao contrário, um corpo feminino não tem essência particular: é sobretudo o caráter, diz ele, que torna uma mulher atraente; pelo corpo elas são todas semelhantes. O contato corporal estreito só produz um "sentimento vago", o "saber de um algo indeterminado" que nunca é suficiente para "acionar" a conduta sexual e para criar uma situação que reclame um modo definido de resolução. A percepção perdeu sua estrutura erótica, tanto segundo o espaço como segundo o tempo. O que desapareceu no doente foi o poder de projetar diante de si um mundo sexual, de colocar-se em situação erótica ou, uma vez esboçada a situação, de mantê-la ou de dar-lhe uma seqüência até a satisfação. A própria palavra satisfação nada mais significa para ele, na falta de uma intenção, de uma iniciativa sexual que reclame um ciclo de movimentos e de estados, que os "ponha em forma" e que encontre neles a sua realização. Se os próprios estímulos táteis, que em outras ocasiões o doente utiliza muito bem, perderam sua significação sexual, foi porque, por assim dizer, eles deixaram de falar ao seu corpo, de situá-lo do ponto de vista da sexualidade ou, em outros termos, porque o doente deixou de endereçar ao seu ambiente essa questão muda e permanente que é a sexualidade normal. Schn. e a maior parte dos pacientes impotentes não "estão nem ali naquilo que fazem". Mas a distração, as representações inoportunas não são causas, são efeitos, e, se o paciente percebe friamente a situação, é em primeiro lugar porque não a vive e porque não está envolvido nela. Adivinha-se aqui um modo de percepção distinto da percepção objetiva, um gênero de significa-

ção distinto da significação intelectual, uma intencionalidade que não é a pura "consciência de algo". A percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência. Um espetáculo tem para mim uma significação sexual não quando me represento, mesmo confusamente, sua relação possível aos órgãos sexuais ou aos estados de prazer, mas quando ele existe para meu corpo, para essa potência sempre prestes a armar os estímulos dados em uma situação erótica, e a ajustar a ela uma conduta sexual. Há uma "compreensão" erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma idéia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo. Mesmo com a sexualidade, que todavia durante muito tempo passou pelo tipo da função corporal, nós lidamos não com um automatismo periférico, mas com uma intencionalidade que segue o movimento geral da existência e que inflete com ela. Schn. não pode mais colocar-se em situação sexual, assim como em geral ele não está mais em situação afetiva ou ideológica. Para ele, os rostos não são nem simpáticos nem antipáticos, as pessoas só se qualificam a esse respeito se ele lida diretamente com elas e de acordo com a atitude que adotam em relação a ele, a atenção e a solicitude que lhe testemunham. O sol e a chuva não são nem alegres nem tristes, o humor só depende das funções orgânicas elementares, o mundo é afetivamente neutro. Schn. quase não amplia seu ambiente humano e, quando ele faz amizades novas, por vezes elas terminam mal: isso ocorre porque, percebe-se pela análise, elas nunca provêm de um movimento espontâneo, mas de uma decisão abstrata. Ele gostaria de poder pensar sobre a política e sobre a religião, mas nem mesmo tenta, pois sabe que essas regiões não lhe são mais acessíveis, e nós vimos que em geral ele não executa nenhum ato de pensamento autêntico e subs-

titui a intuição do número ou a apreensão das significações pelo manejo dos signos e pela técnica dos "pontos de apoio"<sup>2</sup>. Ao mesmo tempo, nós redescobrimos a vida sexual como uma intencionalidade original e as raízes vitais da percepção, da motricidade e da representação, fazendo todos esses "processos" repousarem em um "arco intencional" que influte no doente e que, no normal, dá à experiência o seu grau de vitalidade e de fecundidade.

A sexualidade não é portanto um ciclo autônomo. Ela está ligada interiormente ao ser cognoscente e agente inteiro, esses três setores do comportamento manifestam uma única estrutura típica, estão em uma relação de expressão recíprocas. Aqui nós reencontramos as aquisições mais duráveis da psicanálise. Quaisquer que tenham sido as declarações de princípio de Freud, as investigações psicanalíticas resultam de fato não em explicar o homem pela infra-estrutura sexual, mas em reencontrar na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes *de consciência*, e a significação da psicanálise não é tanto a de tornar biológica a psicologia quanto a de descobrir um movimento dialético em funções que se acreditavam "puramente corporais", e reintegrar a sexualidade no ser humano. Um discípulo dissidente de Freud<sup>3</sup> mostra, por exemplo, que a frigidez quase nunca está ligada a condições anatômicas ou fisiológicas, que mais frequentemente ela traduz a recusa do orgasmo, da condição feminina ou da condição de ser sexuado, e esta por sua vez traduz a recusa do parceiro sexual e do destino que ele representa. Mesmo em Freud seria um erro acreditar que a psicanálise exclui a descrição dos motivos psicológicos e se opõe ao método fenomenológico: ao contrário, ela (sem o saber) contribuiu para desenvolvê-lo ao afirmar, segundo a expressão de Freud, que todo ato humano "tem um sentido"<sup>4</sup>, e ao procurar em todas as partes compreender o acontecimento, em lugar de relacioná-lo a condições me-



cânicas. No próprio Freud, o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história. Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens. Existem sintomas sexuais na origem de todas as neuroses, mas esses sintomas, se os lemos bem, simbolizam toda uma atitude, seja por exemplo uma atitude de conquista, seja uma atitude de fuga. Na história sexual, concebida como a elaboração de uma forma geral de vida, podem introduzir-se todos os motivos psicológicos, porque não há mais interferência de duas causalidades e porque a vida genital está engrenada na vida total do sujeito. E não se trata tanto de saber se a vida humana repousa ou não na sexualidade, mas de saber o que se entende por sexualidade. A psicanálise representa um duplo movimento de pensamento: por um lado, ela insiste na infra-estrutura sexual da vida; por outro, ela "incha" a noção de sexualidade a ponto de integrar a ela toda a existência. Mas, justamente por essa razão, suas conclusões, como as de nosso parágrafo precedente, permanecem ambíguas. Quando se generaliza a noção de sexualidade e se faz dela uma maneira de ser no mundo físico e inter-humano, quer-se dizer, em última análise, que a existência inteira tem uma significação sexual, ou que todo fenômeno sexual tem uma significação existencial? Na primeira hipótese, a existência seria uma abstração, um outro nome para designar a vida sexual. Mas como a vida sexual não pode mais ser circunscrita, como ela não é mais uma função separada

e definível pela causalidade própria a um aparelho orgânico, não há mais nenhum sentido em dizer que a existência inteira se compreende pela vida sexual, ou antes essa proposição torna-se uma tautologia. Seria preciso dizer então, inversamente, que o fenômeno sexual é apenas uma expressão de nossa maneira geral de projetar nosso ambiente? Mas a vida sexual não é um simples reflexo da existência: uma vida eficaz, na ordem política e ideológica, por exemplo, pode acompanhar-se de uma sexualidade deteriorada, e ela pode até mesmo beneficiar-se dessa deterioração. Inversamente, a vida sexual pode ter, em Casanova por exemplo, um tipo de perfeição técnica que não corresponde a um vigor particular do ser no mundo. Mesmo se o aparelho sexual é atravessado pela corrente geral da vida, ele pode confiscá-la em seu benefício. A vida se particulariza em correntes separadas. Ou as palavras não têm nenhum sentido, ou então a vida sexual designa um setor de nossa vida que tem relações particulares com a existência do sexo. Não se trata de diluir a sexualidade na existência, como se ela fosse apenas um epifenômeno. Justamente se admitimos que os distúrbios sexuais dos neuróticos exprimem seu drama fundamental e nos oferecem como que sua ampliação, resta saber por que a expressão sexual desse drama é mais precoce, mais freqüente e mais visível do que as outras; e por que a sexualidade é não apenas um signo, mas ainda um signo privilegiado. Reencontramos aqui um problema que já encontramos várias vezes. Mostrávamos, com a teoria da Forma, que não se pode determinar uma camada de dados sensíveis que dependeriam imediatamente dos órgãos dos sentidos: o menor dado sensível só se apresenta integrado a uma configuração e já "posto em forma". Isso não impede, dizíamos, que as palavras "ver" e "ouvir" tenham um sentido. Observávamos alhures<sup>5</sup> que as regiões especializadas do cérebro, a "zona ótica" por exemplo, nunca funcionam isoladamente. Isso não impede, dizia-

mos, que, segundo a região onde estão situadas as lesões, o lado visual ou o lado auditivo predomine no quadro da doença. Enfim, dizíamos há pouco que a existência biológica está engrenada na existência humana e nunca é indiferente ao seu ritmo próprio. Isso não impede, acrescentaremos agora, que "viver" (*leben*) seja uma operação primordial a partir da qual se torna possível "viver" (*erleben*) tal ou tal mundo, e que devamos nos alimentar e respirar antes de perceber e de ter acesso à vida de relação, ser para as cores e para as luzes pela visão, para os sons pela audição, para o corpo do outro pela sexualidade, antes de ter acesso à vida de relações humanas. Assim, a visão, a audição, a sexualidade e o corpo não são apenas os pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal: esta retoma e recolhe em si aquela existência dada e anônima. Quando dizemos que a vida corporal ou carnal e o psiquismo estão em uma relação de *expressão* recíproca, ou que o acontecimento corporal tem sempre uma *significação* psíquica, essas fórmulas precisam ser explicadas. Válidas para excluir o pensamento causai, elas não significam que o corpo seja o invólucro transparente do Espírito. Retornar à existência como ao meio no qual se compreende a comunicação entre o corpo e o espírito não é retornar à Consciência ou ao Espírito; a psicanálise existencial não deve servir de pretexto a uma restauração do espiritualismo. Nós o compreenderemos melhor precisando as noções de "expressão" e de "significação", noções que pertencem ao mundo da linguagem e do pensamento constituídos, que acabamos de aplicar sem crítica às relações entre o corpo e o psiquismo, e que a experiência do corpo deve, ao contrário, ensinar-nos a retificar.

Uma moça<sup>6</sup> a quem sua mãe proibiu de rever o rapaz a quem ama perde o sono, o apetite e finalmente o uso da fala. No decorrer da infância, encontramos uma primeira manifestação de afonia após um tremor de terra, depois um retor-

no à afonia após um pavor violento. Um interpretação estritamente freudiana colocaria em questão a fase oral do desenvolvimento da sexualidade. Mas o que se "fixou" na boca não é apenas a existência sexual; são, mais geralmente, as relações com o outro, das quais a fala é o veículo. Se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência. A afonia representa então uma recusa da coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação. A doente rompe com a vida de relações no meio familiar. Mais geralmente, ela tende a romper com a vida: se não pode mais deglutir os alimentos, é porque a deglutição simboliza o movimento da existência que se deixa penetrar pelos acontecimentos e os assimila; a doente, literalmente, não pode "engolir" a proibição que lhe foi feita<sup>7</sup>. Na infância da paciente, a angústia se traduzira pela afonia porque a iminência da morte interrompia violentamente a coexistência e reconduzia a paciente à sua sorte pessoal. O mesmo sintoma de afonia reaparece porque a proibição materna restaura a mesma situação no sentido figurado e, além disso, porque, ao fechar o futuro à paciente, ela a reconduz aos seus comportamentos favoritos. Essas motivações beneficiariam uma sensibilidade particular da garganta e da boca em nossa paciente, que poderia estar ligada à história de sua libido e à fase oral da sexualidade. Assim, através da significação sexual dos sintomas, descobrimos, desenhado em filigrana, aquilo que eles significam mais geralmente em relação ao passado e ao futuro, ao eu e ao outro, quer dizer, em relação às dimensões fundamentais da existência. Mas, se a cada momento o corpo exprime as modalidades da existência, veremos que não é como os galões significam a graduação ou como um número designa uma casa: aqui, o signo não indica apenas sua significação, ele é habitado por ela; de certa ma-

neira, ele é aquilo que significa, assim como um retrato é a quase presença de Pedro ausente<sup>8</sup>, ou como as figuras de cera, na magia, são aquilo que representam. A doente não imita com seu corpo um drama que se passaria "em sua consciência". Perdendo a voz, ela não traduz no exterior um "estado interior", ela não faz uma "manifestação" como o chefe de Estado que aperta a mão do maquinista de uma locomotiva ou que abraça um camponês, ou como um amigo aborrecido que não mais me dirige a palavra. Estar afônico não é calar-se: só nos calamos quando podemos falar. Sem dúvida, a afonia não é uma paralisia, e a prova disso é que, tratada por medicamentos psicológicos e deixada livre por sua família para rever aquele a quem ama, a moça recupera a fala. Mas a afonia também não é um silêncio preparado ou desejado. Sabe-se como a teoria da histeria foi levada a ultrapassar, com a noção de pitiatismo, a alternativa entre a paralisia (ou a anestesia) e a simulação. Se o histérico é um simulador, em primeiro lugar é em relação a si mesmo, de forma que é impossível colocar em paralelo aquilo que ele *verdadeiramente* sente ou pensa e aquilo que ele exprime no exterior: o pitiatismo é uma doença do *Cogito*, é a consciência tornada ambivalente, e não uma recusa deliberada de confessar aquilo que se sabe. Aqui, da mesma maneira, a moça não *deixa* de falar, ela "perde" a voz, como se perde uma recordação. Também é verdade que, como o mostra a psicanálise, a recordação perdida não é perdida por acaso, ela só o é enquanto pertence a uma certa região de minha vida que eu recuso, enquanto ela tem uma certa significação e, como todas as significações, esta só existe para alguém. Portanto, o esquecimento é um ato; eu conservo à distância essa recordação, assim desvio o olhar de uma pessoa que não quero ver. Todavia, como a psicanálise também o mostra muito bem, se a resistência supõe uma relação intencional com a recordação à qual se resiste, ela não a põe diante de nós como um objeto, ela não

a rejeita expressamente. Ela visa uma região de nossa experiência, uma certa categoria, um certo tipo de recordações. O paciente que esqueceu em uma gaveta um livro que sua mulher lhe dera de presente e que o encontra uma vez reconciliado com ela<sup>9</sup> absolutamente não perdera o livro, mas também não *sabia* onde ele se encontrava. Tudo o que dizia respeito à sua mulher não existia mais para ele, ele o riscara de sua vida; ele descartara, de um só golpe, todas as condutas que se relacionavam a ela e, assim, estava aquém do saber e da ignorância, da afirmação e da negação voluntárias. Assim, na histeria e no recalque podemos ignorar algo ao mesmo tempo em que o sabemos, porque nossas recordações e nosso corpo, em lugar de se apresentarem a nós em atos de consciência singulares e determinados, dissimulam-se na generalidade. Através dela, nós as "temos" ainda, mas apenas o suficiente para mantê-las longe de nós. Descobrimos através disso que as mensagens sensoriais ou as recordações só são apreendidas expressamente e por nós conhecidas sob a condição de uma adesão geral à zona de nosso corpo e de nossa vida da qual elas dependem. Essa adesão ou essa recusa situam o sujeito em uma situação definida, e delimitam para ele o campo mental imediatamente disponível, assim como a aquisição ou a perda de um órgão sensorial dá ou subtrai um objeto do campo físico às suas capturas diretas. Não se pode dizer que a situação de fato assim criada seja a simples consciência de uma situação, pois isso representaria dizer que a recordação, o braço ou a perna "esquecidos" estão expostos à minha consciência, estão presentes e próximos para mim do mesmo modo que as regiões "conservadas" de meu passado ou de meu corpo. Também não se pode dizer que a afonia é desejada. A vontade supõe um campo de possíveis entre os quais escolho: eis Pedro, eu posso falar com ele ou não lhe dirigir a palavra. Ao contrário, se me torno afônico, Pedro não mais existe para mim enquanto interlocutor deseja-

do ou recusado, é todo o campo de possibilidades que desmorona, eu me retiro até mesmo deste modo de comunicação e de significação que é o silêncio. Com certeza, poder-se-á falar aqui de hipocrisia ou de má-fé. Mas será preciso distinguir então entre uma hipocrisia psicológica e uma hipocrisia metafísica. A primeira engana os outros homens escondendo-lhes pensamentos expressamente conhecidos pelo sujeito. Trata-se de um acidente facilmente evitável. A segunda engana-se a si mesma por meio da generalidade, e chega assim a um estado ou a uma situação que não é uma fatalidade, mas que não é posta e desejada; ela se encontra até mesmo no homem "sincero" ou "autêntico" a cada vez que ele pretende ser sem reservas o que quer que seja. Ela faz parte da condição humana. Quando a crise nervosa chega ao seu paroxismo, mesmo se o paciente a procurou como o meio de escapar de uma situação embaraçosa e afunda-se nela como em um abrigo, ele *quase* não ouve mais, *quase* não vê mais, ele *quase* se tornou esta existência espasmodica e ofegante que se debate em um leito. A vertigem do amuo é tal que ele se torna amuo contra X, amuo contra a vida, amuo absoluto. A cada instante que passa, a liberdade degrada-se e torna-se menos provável. Mesmo se ela nunca é impossível e sempre pode fazer abortar a dialética da má-fé, resta que uma noite de sono tem o mesmo poder: aquilo que pode ser superado por esta força anônima deve ser de mesma natureza que ela, e então é preciso admitir pelo menos que o amuo ou a afonia, na medida em que duram, tornam-se consistentes como coisas, que se tornam estrutura, e que a decisão que os interromperia provém de *mais baixo* do que a vontade. O doente separa-se de sua voz, assim como certos insetos cortam sua própria pata. Literalmente, ele fica sem voz. Correlativamente, o medicamento psicológico não age sobre o doente fazendo-o *conhecer* a origem de sua doença: por vezes, um contato de mão põe fim às contraturas e restitui a fala ao doente<sup>10</sup>, e a mes-

ma manobra, tornada rito, será depois suficiente para dominar novos acessos. Em todo caso, a tomada de consciência, nos tratamentos psíquicos, permaneceria puramente cognitiva, o doente não assumiria o sentido de seus distúrbios que acabam de revelar-lhe sem a relação pessoal que travou com o médico, sem a confiança e a amizade que ele lhe traz e a mudança de existência que resulta dessa amizade. O sintoma, como a cura, não se elabora no plano da consciência objetiva ou tética, mas abaixo. A afonia enquanto situação pode ser também comparada ao sono: estiro-me em meu leito, do lado esquerdo, os joelhos dobrados, fecho os olhos, respiro lentamente, distancio de mim meus projetos. Mas o poder de minha vontade ou de minha consciência termina ali. Assim como os fiéis, nos mistérios dionisiacos, invocam o Deus imitando as cenas de sua vida, eu chamo a visitaçao do sono imitando a respiraçao daquele que dorme e sua postura. O deus se manifesta quando os fiéis não se distinguem mais do papel que representam, quando seu corpo e sua consciência deixam de opor-lhe sua opacidade particular e se fundem inteiramente no mito. Há um momento em que o sono "vem", ele se assenta nessa imitaçao dele mesmo que eu lhe propunha, e consigo tornar-me aquilo que fingia ser: essa massa sem olhar e quase sem pensamentos, cravada em um ponto do espaço, e que só está no mundo pela vigilância anônima dos sentidos. Sem dúvida, este último elo torna possível o despertar: por essas portas entreabertas as coisas voltarão a entrar ou aquele que dorme retornará ao mundo. Da mesma maneira, o doente que rompeu com a coexistência ainda pode perceber o invólucro sensível do outro e conceber abstratamente o futuro por meio de um calendário, por exemplo. Nesse sentido, aquele que dorme nunca está completamente encerrado em si, nunca é inteiramente dormidor, o doente nunca está absolutamente cortado do mundo intersubjetivo, nunca inteiramente doente. Mas o que neles torna possível



o retorno ao mundo verdadeiro são ainda funções impessoais: os órgãos dos sentidos, a linguagem. Permanecemos livres a respeito do sono e da doença na exata medida em que sempre permanecemos envolvidos no estado de vigília e de saúde, nossa liberdade apóia-se em nosso ser em situação, ela mesma é uma situação. Sono, despertar, doença e saúde não são modalidades da consciência ou da vontade, eles supõem um "passo existencial"<sup>11</sup>. A afonia não representa apenas uma recusa de falar, a anorexia uma recusa de viver, elas são essa recusa do outro ou essa recusa do futuro arrancadas da natureza transitiva dos "fenômenos interiores", generalizadas, consumadas, tornadas situação de fato.

O papel do corpo é assegurar essa metamorfose. Ele transforma as idéias em coisas, minha mímica do sono em sono efetivo. Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade. Ele secunda seu duplo movimento de sístole e de diástole. Por um lado, com efeito, ele é a possibilidade para minha existência de demitir-se de si mesma, de fazer-se anônima e passiva, de fixar-se em uma escolástica. Na doente da qual falávamos, o movimento para o futuro, para o presente vivo ou para o passado, o poder de aprender, de amadurecer, de entrar em comunicação com outros como que se travaram em um sintoma corporal, a existência amarrou-se, o corpo tornou-se "o esconderijo da vida"<sup>12</sup>. Para o doente não acontece mais nada, nada adquire sentido e forma em sua vida — ou, mais exatamente, ocorrem apenas "agora" sempre semelhantes, a vida reflui sobre si mesma e a história se dissolve no tempo natural. Mesmo normal, mesmo envolvido em situações inter-humanas, o sujeito, enquanto tem um corpo, conserva a cada instante o poder de esquivar-se disso. No próprio instante em que vivo no mundo, em que me dedico aos meus projetos, a minhas ocupações, a meus amigos, a minhas recordações, posso fechar os olhos, estirar-me, escutar meu sangue que pulsa em meus

ouvidos, fundir-me a um prazer ou a uma dor, encerrar-me nesta vida anônima que subtende minha vida pessoal. Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. O movimento da existência em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela. O doente recuperará sua voz, não por um esforço intelectual ou por um decreto abstrato da vontade, mas por uma conversão na qual todo o seu corpo se concentra, por um verdadeiro gesto, assim como podemos procurar e encontrar um nome esquecido não "em nosso espírito", mas "em nossa cabeça" ou "em nossos lábios". A recordação ou a voz são reencontradas quando o corpo se abre novamente ao outro ou ao passado, quando se deixa atravessar pela coexistência e quando novamente (no sentido ativo) significa para além de si mesmo. Mais: mesmo cortado do circuito da existência, o corpo nunca se curva inteiramente sobre si mesmo. Mesmo se me absorvo na experiência de meu corpo e na solidão das sensações, não chego a suprimir toda referência de minha vida a um mundo, a cada instante alguma intenção brota novamente de mim, mesmo que seja em direção aos objetos que me circundam e caem sob meus olhos, ou em direção aos instantes que sobrevêm e impelem para o passado aquilo que acabo de viver. Nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, falta-me sempre a plenitude da existência como coisa, minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça. Enquanto possui "órgãos dos sentidos", a existência corporal nunca repousa em si mesma, ela é sempre trabalhada por um nada ativo, continuamente ela me faz a proposta de viver, e o tempo natural, a cada instante que advém, desenha sem cessar a forma vazia do verdadeiro acontecimento. Sem dúvida, essa proposta permanece sem resposta. O instante do tempo natural não fixa nada, ele deve imediatamente reco-

meçar e com efeito recomeça em um outro instante, as funções sensoriais por si sós não me fazem ser no mundo: quando me absorvo em meu corpo, meus olhos só me dão o invólucro sensível das coisas e dos outros homens, as próprias coisas são cunhadas de irrealidade, os comportamentos se decompõem no absurdo, o próprio presente, como no falso reconhecimento, perde sua consistência e muda para a eternidade. A existência corporal que crepita através de mim sem minha cumplicidade é apenas o esboço de uma verdadeira presença no mundo. Pelo menos ela funda sua possibilidade, ela estabelece nosso primeiro pacto com ele. Posso muito bem ausentar-me do mundo humano e abandonar a existência pessoal, mas é apenas para reencontrar em meu corpo a mesma potência, dessa vez sem nome, pela qual estou condenado ao ser. Pode-se dizer que o corpo é "a forma escondida do ser próprio"<sup>13</sup> ou, reciprocamente, que a existência pessoal é a retomada e a manifestação de um dado ser em situação. Portanto, se dizemos que a cada momento o corpo exprime a existência, é no sentido em que a fala exprime o pensamento. Para aquém dos meios de expressão convencionais, que só manifestam meu pensamento ao outro porque, em mim como nele, já estão dadas significações para cada signo, e que nesse sentido não realizam uma verdadeira comunicação, é preciso reconhecer, veremos, uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. E dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos.

Assim compreendida, a relação da expressão ao expresso ou do signo à significação não é uma relação de mão única como a que existe entre o texto original e a tradução. Nem

•  
•?  
^  
03  
Si C3  
b° St  
sí

o corpo *nem a existência* podem passar pelo original do ser humano, já que cada um pressupõe o outro e já que o corpo é a existência imobilizada ou generalizada, e a existência uma encarnação perpétua. Particularmente, quando se diz que a sexualidade tem uma significação existencial ou que exprime a existência, não se deve entendê-lo como se o drama sexual<sup>14</sup> fosse em última análise apenas uma manifestação ou um sintoma de um drama existencial. A mesma razão que impede "reduzir" a existência ao corpo ou à sexualidade também impede "reduzir" a sexualidade à existência: isso ocorre porque a existência não é uma ordem de fatos (como os "fatos psíquicos") que se possa reduzir a outros ou à qual eles possam reduzir-se, mas o lugar equívoco de sua comunicação, o ponto em que seus limites se embaralham, ou ainda sua trama comum. Não se trata de fazer a existência humana andar "com a cabeça". Sem dúvida, é preciso reconhecer que o pudor, o desejo, o amor em geral têm uma significação metafísica, quer dizer, que eles são incompreensíveis se tratamos o homem como uma máquina governada por leis naturais, ou mesmo como um "feixe de instintos", e que eles concernem ao homem enquanto consciência e enquanto liberdade. Comumente o homem não mostra seu corpo e, quando o faz, é ora com temor, ora com a intenção de fascinar. Parece-lhe que o olhar estranho que percorre seu corpo rouba-o de si mesmo ou que, ao contrário, a exposição de seu corpo vai entregar-lhe o outro sem defesa, e agora é o outro que será reduzido à escravidão. Portanto, o pudor e o despudor têm lugar em uma dialética do eu e do outro que é a do senhor e do escravo: enquanto tenho um corpo, sob o olhar do outro posso ser reduzido a objeto e não contar mais para ele como pessoa, ou então, ao contrário, posso tornar-me seu senhor e por minha vez olhá-lo, mas esse domínio é um impasse, já que, no momento em que meu valor é reconhecido pelo desejo do outro, o outro não é mais a pessoa

por quem eu desejava ser reconhecido, ele é um ser fascinado, sem liberdade, e que a esse título não conta mais para mim. Dizer que tenho um corpo é então uma maneira de dizer que posso ser visto como um objeto e que procuro ser visto como sujeito, que o outro pode ser meu senhor ou meu escravo, de forma que o pudor e o despudor exprimem a dialética da pluralidade das consciências e que eles têm sim uma significação metafísica. O mesmo poderia ser dito do desejo sexual: se ele se acomoda mal à presença de um terceiro testemunho, se ele sente como um sinal de hostilidade uma atitude demasiado natural ou conversas muito indiferentes da parte do ser desejado, é porque quer fascinar e porque o terceiro observador, ou o ser desejado, se é demasiado livre de espírito, escapam à fascinação. Aquilo que procuramos possuir não é portanto um corpo, mas um corpo animado por uma consciência e, como o diz Alain, não se ama uma louca, exceto se já a amássemos antes de sua loucura. A importância atribuída ao corpo, as contradições do amor ligam-se portanto a um drama mais geral que se refere à estrutura metafísica de meu corpo, ao mesmo tempo objeto para o outro e sujeito para mim. A violência do prazer sexual não bastaria para explicar o lugar que a sexualidade tem na vida humana e, por exemplo, o fenômeno do erotismo, se a experiência sexual não fosse como uma prova, dada a todos e sempre acessível, da condição humana em seus momentos mais gerais de autonomia e de dependência. Portanto, não se explicam os embaraços e as angústias da conduta humana ligando-a à preocupação sexual, pois esta já os contém. Mas, reciprocamente, ligando a sexualidade à ambigüidade do corpo, só se consegue reduzi-la a si mesma. Pois, diante do pensamento, sendo um objeto, o corpo não é ambíguo; ele só se torna ambíguo na experiência que temos dele, eminentemente na experiência sexual, e pelo fato da sexualidade. Tratar a sexualidade como uma dialética não é reconduzi-la a um processo

de conhecimento, nem reconduzir a história de um homem à história de sua consciência. A dialética não é uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis: é a tensão de uma existência em direção a uma outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta. A metafísica — a emergência de um além da natureza — não está localizada no plano do conhecimento: ela começa *com* a abertura a um "outro", ela está em todas as partes e já no desenvolvimento próprio da sexualidade. É verdade que, com Freud, nós generalizamos a noção de sexualidade. Como podemos falar então de um desenvolvimento próprio da sexualidade? Como podemos caracterizar um conteúdo de consciência como sexual? Com efeito, não o podemos. A sexualidade esconde-se a si mesma sob uma máscara de generalidade, sem cessar ela tenta escapar à tensão e ao drama que ela institui. Mas, outra vez, de onde tiramos o direito de dizer que ela se esconde a si mesma, como se ela continuasse a ser o tema de nossa vida? Não se deveria dizer simplesmente que ela é transcendida e diluída no drama mais geral da existência? Existem aqui dois erros a se evitar: um é não reconhecer à existência outro conteúdo que não seu conteúdo manifesto, exposto em representações distintas, como o fazem as filosofias da consciência; o outro é duplicar esse conteúdo manifesto com um conteúdo latente, também ele feito de representações, como o fazem as psicologias do inconsciente. A sexualidade não é nem transcendida na vida humana, nem figurada em seu centro por representações inconscientes. Ela está constantemente presente ali, como uma atmosfera. O sonhador não começa por representar-se o conteúdo latente de seu sonho, aquele que será revelado pela "segunda narrativa", com o auxílio de imagens adequadas; ele não começa por perceber claramente as excitações de origem genital como genitais, para em seguida traduzir esse texto em uma linguagem figurada. Mas para o sonhador, que se desprende

da linguagem da vigília, tal excitação genital ou tal pulsão sexual é imediatamente esta imagem de um muro que se escala ou de uma fachada na qual se sobe, que se encontra no conteúdo manifesto. A sexualidade se difunde em imagens que só retêm dela certas relações típicas, uma certa fisionomia afetiva. O pênis do sonhador *torna-se* essa serpente que figura no conteúdo manifesto<sup>15</sup>. O que acabamos de dizer do sonhador aplica-se também a esta parte de nós mesmos sempre meio adormecida, que sentimos para alguém de nossas representações, desta bruma individual através da qual percebemos o mundo. Ali existem formas confusas, relações privilegiadas, de forma alguma "inconscientes", e das quais sabemos muito bem que são equívocas, que têm relação com a sexualidade sem evocá-la expressamente. Da região corporal que mais especialmente ela habita, a sexualidade irradia como que um odor ou um som. Reencontramos aqui a função geral de transposição tácita que já tínhamos reconhecido ao corpo ao estudar o esquema corporal. Quando dirijo minha mão para um objeto, sei implicitamente que meu braço se distende. Quando movo os olhos, levo em conta seu movimento sem tomar consciência expressa dele, e compreendo através dele que a desordem do campo visual é apenas aparente. Da mesma maneira a sexualidade, sem ser o objeto de um ato de consciência expreso, pode motivar as formas privilegiadas de minha experiência. Assim considerada, quer dizer, como atmosfera ambígua, a sexualidade é coextensiva à vida. Dito de outra maneira, o equívoco é essencial à existência humana, e tudo o que vivemos ou pensamos sempre tem vários sentidos. Um estilo de vida — atitude de fuga e necessidade de solidão — é talvez uma expressão generalizada de um certo estado da sexualidade. Fazendo-se assim existência, a sexualidade encarregou-se de uma significação tão geral, o tema sexual pôde ser para o sujeito a ocasião de tantas observações em si mesmas verdadeiras e justas, de tantas

decisões sensatas, a caminho ele insistiu sobre isso de tal forma, que é impossível procurar na forma da sexualidade a explicação da forma de existência. Resta que esta existência é a retomada e a explicitação de uma situação sexual, e que assim ela tem sempre pelo menos um duplo sentido. Existe osmose entre a sexualidade e a existência, quer dizer, se a existência se difunde na sexualidade, reciprocamente a sexualidade se difunde na existência, de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma dada ação, a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações, é impossível] caracterizar uma *decisão ou um ato como "sexua"* ou "não-sexual". Assim, há na existência humana um princípio de indeterminação, e essa indeterminação não existe apenas para nós, ela não provém de alguma imperfeição de nosso conhecimento, não se deve acreditar que um Deus poderia sondar os corações e os rins e delimitar aquilo que nos vem da natureza e aquilo que nos vem da liberdade. A existência é em si indeterminada por causa de sua estrutura fundamental], já que ela é a própria operação através da qual o que não tinha sentido adquire um sentido, o que só tinha um sentido sexual adquire uma significação mais geral, o acaso se faz razão enquanto ela é a retomada de uma situação de fato. Chamaremos de transcendência este movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato. Justamente por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão que a define desapareceria. Ela nunca abandona a si mesma. Aquilo que ela é nunca lhe permanece exterior e accidental, já que ela o retoma em si. A sexualidade, tanto quanto o corpo em geral, não deve ser considerada então como um conteúdo fortuito de nossa experiência. A existência não tem atributos fortuitos, nenhum conteúdo que não contribua para lhe dar sua forma, ela não admite em si mesma um puro fato porque ela é o movimento pelo qual os fatos são assu-



midos. Responder-se-á talvez que a organização de nosso corpo é contingente, que se pode "conceber um homem sem mãos, pés, cabeça"<sup>16</sup>, e com mais *razão* ainda um homem sem sexo que se reproduziria por brotamento ou por mergulhia. Mas isso só é verdadeiro se se consideram as mãos, os pés, a cabeça ou o aparelho sexual abstratamente, quer dizer, como fragmentos de matéria, não em sua função viva — e se se forma do homem uma noção ela também abstrata, na qual só se faz entrar a *Cogitatio*. Ao contrário, se definimos o homem por sua experiência, quer dizer, por sua maneira própria de pôr o mundo em forma, e se reintegramos os "órgãos" a este todo funcional no qual eles são recortados, um homem sem mão ou sem sistema sexual é tão inconcebível quanto um homem sem pensamento. Responder-se-á outra vez dizendo que nossa proposição só deixa de ser paradoxal tornando-se uma tautologia: afirmamos em suma que o homem seria diferente daquilo que ele é, e portanto não seria mais um homem, se lhe faltasse um só dos sistemas de relação que efetivamente possui. Todavia, acrescentar-se-á, é porque definimos o homem pelo homem empírico, tal como ele de fato existe, e porque ligamos por uma necessidade de essência e em um *a priori* humano os caracteres deste todo dado, que só foram reunidos ali pelo encontro entre causas múltiplas e pelo capricho da natureza. Na realidade, não imaginamos, por uma ilusão retrospectiva, uma necessidade de essência, nós constatamos uma conexão de existência. Já que, como o mostramos acima pela análise do caso Schn., todas as "funções" no homem, da sexualidade à motricidade e à inteligência, são rigorosamente solidárias, é impossível distinguir, no ser total do homem, uma organização corporal que trataríamos como um fato contingente, e outros predicados que lhe pertenceriam com necessidade. Tudo é necessidade no homem e, por exemplo, não é por uma simples coincidência que o ser racional é também aquele que se mantém

em pé ou possui um polegar oponível aos outros dedos; a mesma maneira de existir manifesta-se aqui e ali<sup>17</sup>. Tudo é contingência no homem, no sentido em que esta maneira humana de existir não está garantida a toda criança humana por alguma essência que ela teria recebido em seu nascimento, e em que ela deve constantemente refazer-se nela através dos acasos do corpo objetivo. O homem é uma idéia histórica e não uma espécie natural. Em outros termos, não há na existência humana nenhuma posse incondicionada e, todavia, nenhum atributo fortuito. A existência humana nos obrigará a rever nossa noção usual da necessidade e da contingência, porque ela é a mudança da contingência em necessidade pelo ato de retomada. Tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de *regulagem* que nunca é uma liberdade incondicionada. Não há explicação da sexualidade que a reduza a outra coisa que ela mesma, pois ela já era outra coisa que ela mesma e, se se quiser, nosso ser inteiro. A sexualidade, diz-se, é dramática *porque* engajamos nela toda a nossa vida pessoal. Mas justamente por que nós o fazemos? Porque nosso corpo é para nós o espelho de nosso ser, senão porque ele é um *eu natural*, uma corrente de existência dada, de forma que nunca sabemos se as forças que nos dirigem são as suas ou as nossas — ou antes elas nunca são inteiramente nem suas nem nossas. Não existe ultrapassamento da sexualidade, assim como não há sexualidade fechada sobre si mesma. Ninguém está a salvo e ninguém está inteiramente perdido<sup>18</sup>.

## CAPITULO VI

# O CORPO COMO EXPRESSÃO E A FALA

Reconhecemos no corpo uma unidade distinta daquela do objeto científico. Acabamos de descobrir uma intencionalidade e um poder de significação até em sua "função sexual". Procurando descrever o fenômeno da fala e o ato expresso de significação, poderemos ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto.

A tomada de consciência da fala enquanto região original é naturalmente tardia. Aqui, como em todas as partes, a relação de *ter*, todavia visível na própria etimologia da palavra hábito, é primeiramente mascarada pelas relações do domínio do *ser* ou, como se pode dizer também, pelas relações intramundanas e ônticas<sup>1</sup>. A posse da linguagem é compreendida em primeiro lugar como a simples existência efetiva de "imagens verbais", quer dizer, de traços deixados em nós pelas palavras pronunciadas ou ouvidas. Quer esses traços sejam corporais, quer eles se depositem em um "psiquismo inconsciente", isso não importa muito e, nos dois casos, a concepção da linguagem coincide em que não há "sujeito falante". Quer os estímulos desencadeiem, segundo as leis da mecânica nervosa, as excitações capazes de provocar a articulação da palavra, quer os estados de consciência acar-

retém, em virtude das associações adquiridas, a aparição da imagem verbal conveniente, nos dois casos e fala tem lugar em um circuito de fenômenos em terceira pessoa, não há ninguém que fale, há um fluxo de palavras que se produzem sem qualquer intenção de falar que as governe. O sentido das palavras é considerado como dado com os estímulos ou com os estados de consciência que se trata de nomear, a configuração sonora ou articular da palavra é dada com os traços cerebrais ou psíquicos, a fala não é uma ação, não manifesta possibilidades interiores do sujeito: o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente. Se há distúrbios eletivos que afetam a linguagem falada excluindo a linguagem escrita, ou a escrita excluindo a fala, e se a linguagem pode desagregar-se em fragmentos, é porque ela se constitui por uma série de contribuições independentes e porque a fala, no sentido geral, é um ser de *razão*.

A teoria da afasia e da linguagem pareceu transformar-se completamente quando se foi levado a distinguir, acima da anartria, que afeta a articulação da palavra, a verdadeira afasia, que nunca ocorre sem distúrbios da inteligência — acima da linguagem automática, que com efeito é um fenômeno motor em terceira pessoa, uma linguagem intencional, única afetada na maior parte das afasias. Com efeito, a individualidade da "imagem verbal" achava-se dissociada. O que o doente perdeu, o que o normal possui, não é um certo estoque de palavras, é uma certa maneira de utilizá-lo. A mesma palavra que permanece à disposição do doente no plano da linguagem automática furta-se a ele no plano da linguagem gratuita — o mesmo doente que encontra sem esforço a palavra "não" para rejeitar as questões do médico, quer dizer, quando ela significa uma negação atual e vivida, não consegue pronunciá-la quando se trata de um exercício sem interesse afetivo e vital. Portanto, descobria-se atrás da palavra uma atitude, uma função da fala que condicionam a pala-

vra. Distinguiu-se a palavra enquanto instrumento de ação e enquanto meio de denominação desinteressada. Se a linguagem "concreta" continuava a ser um processo em terceira pessoa, a linguagem gratuita, a denominação autêntica tornava-se um fenômeno de pensamento, e é em um distúrbio do pensamento que seria preciso procurar a origem de certas afasias. Por exemplo, a amnésia dos nomes de cor, re-colocada no comportamento de conjunto do doente, aparecia como uma manifestação especial de um distúrbio mais geral. Os mesmos doentes que não conseguem nomear as cores que lhes apresentam são igualmente incapazes de classificá-las segundo uma dada ordem. Se, por exemplo, pede-se a eles que classifiquem amostras segundo a cor fundamental, constata-se primeiramente que o fazem mais lentamente e mais minuciosamente que uma pessoa normal: eles aproximam umas das outras as amostras a comparar e não vêem com um só olhar aquelas que "ficam juntas". Além disso, depois de ter juntado corretamente várias fitas azuis, eles cometem erros incompreensíveis: se, por exemplo, a última fita azul tinha um matiz pálido, eles prosseguem juntando à pilha dos "azuis" um verde pálido ou um rosa pálido — como se lhes fosse impossível manter o princípio de classificação proposto e considerar as amostras sob o ponto de vista da cor do começo ao fim da operação. Portanto, eles se tornaram incapazes de subsumir os dados sensíveis a uma categoria, de ver de um só golpe as amostras como representantes do *eidós* azul. Mesmo quando, no início da experiência, procedem corretamente, o que os guia não é a participação das amostras a uma idéia, é a experiência de uma semelhança imediata, e por isso eles só podem classificar as amostras depois de tê-las aproximado umas das outras. A experiência de combinação evidencia a existência, neles, de um distúrbio fundamental do qual a amnésia dos nomes de cor será apenas uma outra manifestação. Pois nomear um objeto é afastar-se do que ele tem

de individual e de único para ver nele o representante de uma essência ou de uma categoria, e, se o doente não pode nomear as amostras, não é que tenha "perdido a imagem verbal da palavra vermelho ou da palavra azul, é porque perdeu o poder geral de subsumir um dado sensível a uma categoria, é porque voltou a cair da atitude categorial na atitude concreta<sup>2</sup>. Essas análises e outras semelhantes conduzem-nos, ao que parece, aos antípodas da teoria da imagem verbal, já que a linguagem aparece agora como condicionada pelo pensamento.

Na realidade, veremos mais uma vez que há um parentesco entre as psicologias empiristas ou mecanicistas e as psicologias intelectualistas, e não se resolve o problema da linguagem passando da tese à antítese. Há pouco a reprodução da palavra, a revivescência da imagem verbal era o essencial; agora ela é apenas o invólucro da verdadeira denominação e da fala autêntica, que é uma operação interior. E todavia as duas concepções coincidem em que tanto para uma como para a outra a palavra não *tem* significação. Isso é evidente na primeira, já que a evocação da palavra não é mediada por nenhum conceito, que os estímulos ou os "estados de consciência" dados a convocam segundo as leis da mecânica nervosa ou segundo as leis da associação, e que assim a palavra não traz seu sentido, não tem nenhuma potência interior e é apenas um fenômeno psíquico, fisiológico ou mesmo físico justaposto aos outros e trazido à luz pelo jogo de uma causalidade objetiva. O mesmo acontece quando se duplica a denominação com uma operação categorial. A palavra ainda está desprovida de uma eficácia própria, desta vez porque é apenas o signo exterior de um reconhecimento interior que poderia fazer-se sem ela e para o qual ela não contribui. A palavra não é desprovida de sentido, já que atrás dela existe uma operação categorial, mas ela não *tem* esse sentido, não o possui; é o pensamento que tem um sentido, e

a palavra continua a ser um invólucro vazio. Ela é apenas um fenômeno articular, sonoro, ou a consciência desse fenômeno, mas em qualquer caso a linguagem é apenas um acompanhamento exterior do pensamento. Na primeira concepção, estamos aquém da palavra enquanto significativa; na segunda, estamos além — na primeira, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante. No que concerne à própria fala, o intelectualismo mal difere do empirismo e não pode, tanto quanto este, dispensar-se de uma explicação pelo automatismo. Uma vez feita a operação categorial, resta explicar a aparição da palavra que a conclui, e é mais uma vez por um mecanismo fisiológico ou psíquico que se fará isso, já que a palavra é um invólucro inerte. Portanto, ultrapassa-se tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela simples observação de que *a palavra tem um sentido*.

Se a fala pressupusesse o pensamento, se falar fosse em primeiro lugar unir-se ao objeto por uma intenção de conhecimento ou por uma representação, não se compreenderia por que o pensamento tende para a expressão como para seu acabamento, por que o objeto mais familiar parece-nos indeterminado enquanto não encontramos seu nome, por que o próprio sujeito pensante está em um tipo de ignorância de seus pensamentos enquanto não os formulou para si ou mesmo disse e escreveu, como o mostra o exemplo de tantos escritores que começam um livro sem saber exatamente o que nele colocarão. Um pensamento que se contentasse em existir para si, fora dos incômodos da fala e da comunicação, logo que aparecesse cairia na inconsciência, o que significa dizer que ele nem mesmo existiria para si. A famosa questão de Kant, podemos responder que pensar é com efeito uma experiência, no sentido em que nós nos damos nosso pensamento pela fala interior ou exterior. Ele progride no instante e como que por fulgurações, mas em seguida é preciso que nos apro-

priemos dele, e é pela expressão que ele se torna nosso. A denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento. Quando fixo um objeto na penumbra e digo: "É uma escova", não há em meu espírito um conceito da escova ao qual eu subsumiria o objeto e que, por outro lado, estaria ligado à palavra "escova" por uma associação freqüente, mas a palavra traz o sentido e, impondo-o ao objeto, tenho consciência de atingi-lo. Como se disse freqüentemente<sup>3</sup>, para a criança o objeto só é conhecido quando é nomeado, ó nome é a essência do objeto e reside nele do mesmo modo que sua cor e que sua forma. Para o pensamento pré-científico, nomear o objeto é fazê-lo existir ou modificá-lo: Deus cria os seres nomeando-os, e é falando dos seres que a magia age sobre eles. Esses "erros" seriam incompreensíveis se a fala repousasse em um conceito, pois este deveria sempre conhecer-se como distinto dela e conhecê-la como um acompanhamento exterior. Se se responde que a criança aprende a conhecer os objetos através das designações da linguagem, que assim, dados primeiramente como seres lingüísticos, os objetos só recebem secundariamente a existência natural, e que enfim a existência efetiva de uma comunidade lingüística dá conta das crenças infantis, essa explicação deixa o problema intacto, já que, se a criança pode conhecer-se como membro de uma comunidade lingüística antes de conhecer-se como pensamento de uma Natureza, é sob a condição de que o sujeito possa ignorar-se como pensamento universal e apreender-se como fala, e de que a palavra, longe de ser o simples signo dos objetos e das significações, habite as coisas e veicule as significações. Assim a fala não traduz, naquele que fala, um pensamento já feito, mas o consoma<sup>4</sup>. Com mais razão ainda, é preciso admitir que aquele que escuta recebe o pensamento da própria fala. A primeira vista, acreditar-se-ia que a fala ouvida nada pode trazer-lhe: é ele quem dá seu sentido às palavras, às frases, e a pró-



pria combinação das palavras e das frases não é uma contribuição alheia, já que não seria compreendida se não encontrasse naquele que escuta o poder de realizá-la espontaneamente. Aqui, como em todas as partes, primeiramente parece verdade que a consciência só pode encontrar em sua experiência aquilo que ela mesma ali colocou. A experiência da comunicação seria assim uma ilusão. Uma consciência constrói — para X — essa máquina de linguagem que dará a uma outra consciência a ocasião de efetuar os mesmos pensamentos, mas realmente nada passa de uma à outra. Todavia, se o problema consiste em saber como, aparentemente, a consciência aprende algo, a solução não pode consistir em dizer que ela sabe tudo antecipadamente. O fato é que temos o poder de compreender para além daquilo que espontaneamente pensamos. Só podem falar-nos uma linguagem que já compreendemos, cada palavra de um texto difícil desperta em nós pensamentos que anteriormente nos pertenciam, mas por vezes essas significações se unem em um pensamento novo que as remaneja a todas, somos transportados para o centro do livro, encontramos a sua fonte. Nada há ali de comparável à resolução de um problema, em que se descobre um termo desconhecido por sua relação a termos conhecidos. Pois o problema só pode ser resolvido se ele é determinado, quer dizer, se o confronto dos dados atribui à incógnita um ou vários valores definidos. Na compreensão do outro, o problema é sempre indeterminado<sup>5</sup>, porque só a solução do problema fará aparecer retrospectivamente os dados como convergentes, só o motivo central de uma filosofia, uma vez compreendido, dá aos textos do filósofo o valor de signos adequados. Portanto, existe uma retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão no outro, um poder de pensar *segundo o outro*<sup>6</sup> que enriquece nossos pensamentos próprios. Aqui, é preciso que o sentido das palavras finalmente seja induzido pelas próprias palavras ou, mais exatamente, que sua signi-

ficação conceitual se forme por antecipação a partir de uma *significação gestual* que, ela, é imanente à fala. E, assim como em um país estrangeiro começo a compreender o sentido das palavras por seu lugar em um contexto de ação e participando à vida comum, da mesma maneira um texto filosófico ainda mal compreendido me revela pelo menos um certo "estilo" — seja em estilo spinozista, criticista ou fenomenológico — que é o primeiro esboço de seu sentido, começo a compreender uma filosofia introduzindo-me na maneira de existir desse pensamento, reproduzindo seu tom, o sotaque do filósofo. Em suma, toda linguagem se ensina por si mesma e introduz seu sentido no espírito do ouvinte. Uma música ou uma pintura que primeiramente não é compreendida, se verdadeiramente *diz* algo, termina por criar por si mesma seu público, quer dizer, por secretar ela mesma sua significação. No caso da prosa ou da poesia, a potência da fala é menos visível, porque temos a ilusão de já possuímos em nós, com o sentido comum das palavras, o que é preciso para compreender qualquer texto, quando, evidentemente, as cores da paleta ou os sons brutos dos instrumentos, tais como a percepção natural os oferece a nós, não bastam para formar o sentido musical de uma música, o sentido pictórico de uma pintura. Mas na verdade o sentido de uma obra literária é menos feito pelo sentido comum das palavras do que contribui para modificá-lo. Há portanto, tanto naquele que escuta ou lê como naquele que fala e escreve, *um pensamento na fala* que o intelectualismo não suspeita.

Se queremos levá-lo em consideração, precisamos voltar ao fenômeno da fala e recolocar em questão as descrições ordinárias que imobilizam o pensamento, assim como a fala, e permitem conceber entre eles apenas relações exteriores. É preciso reconhecer em primeiro lugar que o pensamento, no sujeito falante, não é uma representação, quer dizer, que este não põe expressamente objetos ou relações. O orador não

pensa antes de falar, nem mesmo enquanto fala; sua fala é seu pensamento. Da mesma maneira, o ouvinte não concebe por ocasião dos signos. O "pensamento" do orador é vazio enquanto ele fala, e quando se lê um texto diante de nós, se a expressão é bem-sucedida, não temos um pensamento à margem do próprio texto, as palavras ocupam todo o nosso espírito, elas vêm preencher exatamente nossa expectativa e nós sentimos a necessidade do discurso, mas não seríamos capazes de prevê-lo e somos possuídos por ele. O fim do discurso ou do texto será o fim de um encantamento. É então que poderão sobrevir os pensamentos sobre o discurso ou sobre o texto; antes o discurso era improvisado e o texto compreendido em um único pensamento, o sentido estava presente em todas as partes, mas em parte alguma posto por si mesmo. Se o sujeito falante não pensa o sentido daquilo que diz, menos ainda ele representa-se as palavras que emprega. Saber uma palavra ou uma língua não é dispor, nós o dissemos, de montagens nervosas preestabelecidas. Mas também não é conservar da palavra alguma "recordação pura", alguma percepção enfraquecida. A alternativa bergsoniana entre a memória-hábito e a recordação pura não dá conta da presença próxima das palavras que conheço: elas estão atrás de mim, assim como os objetos estão atrás de minhas costas ou como o horizonte de minha cidade está em torno de minha casa; eu as levo em conta ou conto com elas, mas não tenho nenhuma "imagem verbal". Se elas persistem em mim, é antes como a Imago freudiana, que é muito menos a representação de uma percepção antiga do que uma essência emocional muito precisa e muito geral separada de suas origens empíricas. Resta-me da palavra aprendida o seu estilo articular e sonoro. E preciso dizer da imagem verbal aquilo que dizíamos mais acima da "representação de movimento": não preciso representar-me o espaço exterior e meu próprio corpo para mover um no outro. Basta que eles existam para mim

e constituam um certo campo de ação disposto em torno de mim. Da mesma maneira, não preciso representar-me a palavra para sabê-la e para pronunciá-la. Basta que eu possua sua essência articular e sonora como uma das modulações, um dos usos possíveis de meu corpo. Reporto-me à palavra assim como minha mão se dirige para o lugar de meu corpo picado por um inseto; a palavra é um certo lugar de meu mundo lingüístico, ela faz parte de meu equipamento, só tenho um meio de representá-la para mim, é pronunciá-la, assim como o artista só tem um meio de representar-se a obra na qual trabalha: é preciso que ele a faça. Quando imagino Pedro ausente, não tenho consciência de contemplar um Pedro em imagem numericamente distinto do próprio Pedro; por mais distante que ele esteja, eu o vejo no mundo, e meu poder de imaginar é apenas a persistência de meu mundo em torno de mim<sup>7</sup>. Dizer que imagino Pedro é dizer que arrango para mim uma pseudopresença de Pedro desencadeando a "conduta de Pedro". Assim como Pedro imaginado é apenas uma das modalidades de meu ser no mundo, a imagem verbal é uma das modalidades de minha gesticulação fonética, dada com muitas outras na consciência global de meu corpo. Evidentemente é isso que Bergson quer dizer quando fala de um "quadro motor" da evocação, mas, se representações puras do passado vêm inserir-se nesse quadro, não se vê por que elas precisariam dele para voltar a ser atuais. Só se compreende o papel do corpo na memória se a memória é não a consciência constituinte do passado, mas um esforço para reabrir o tempo a partir das implicações do presente, e se o corpo, sendo nosso meio permanente de "tomar atitudes" e de fabricar-nos assim pseudopresentes, é o meio de nossa comunicação com o tempo, assim como com o espaço<sup>8</sup>. A função do corpo na memória é aquela mesma função de projeção que já encontramos na iniciação cinética: o corpo converte uma certa essência motora em vociferação, desdo-

bra o estiloarticular de uma palavra em fenômenos sonoros, desdobra em panorama do passado a atitude antiga que ele retoma, projeta uma intenção de movimento em movimento efetivo, porque ele é um poder de expressão natural.

Essas observações permitem-nos restituir ao ato de falar a sua verdadeira fisionomia. Em primeiro lugar, a fala não é o "signo" do pensamento, se entendemos por isso um fenômeno que anuncia um outro, como a fumaça anuncia o fogo. A fala e o pensamento só admitiriam essa relação exterior se um e outro fossem tematicamente dados; na realidade, eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido. Não poderemos mais admitir, como comumente se faz, que a fala seja um simples meio de fixação, ou ainda o invólucro e a vestimenta do pensamento. Por que seria mais fácil lembrar-se das palavras ou das frases do que lembrar-se dos pensamentos, se a cada vez as pretensas imagens verbais precisam ser reconstruídas? E por que o pensamento procuraria duplicar-se ou revestir-se de uma série de vociferações se elas não trouxessem e não contivessem em si mesmas seu sentido? As palavras só podem ser as "fortalezas do pensamento" e o pensamento só pode procurar a expressão se as falas são por si mesmas um texto compreensível e se a fala possui uma potência de significação que lhe seja própria. É preciso que, de uma maneira ou de outra, a palavra e a fala deixem de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a presença desse pensamento no mundo sensível e, não sua vestimenta, mas seu emblema ou seu corpo. É preciso que exista, como dizem os psicólogos, um "conceito lingüístico" (*Sprachbegriff*) ou um conceito verbal (*Wortbegriff*), uma "experiência interna central"<sup>9</sup>, especificamente verbal, graças à qual o som ouvido, pronunciado, lido ou escrito se torne um fato de linguagem"<sup>10</sup>. Doentes podem ler um texto "com ritmo", sem todavia compreendê-lo. Isso ocorre en-

tão porque a fala ou as palavras trazem uma primeira camada de significação que lhes é aderente e que oferece o pensamento enquanto estilo, enquanto valor afetivo, enquanto mímica existencial antes que como enunciado conceituai. Descobrimos aqui, sob a significação conceituai das falas, uma significação existencial que não é apenas traduzida por elas, mas que as habita e é inseparável delas. O maior benefício da expressão não é consignar em um escrito pensamentos que poderiam perder-se, um escritor quase não relê suas próprias obras, e as grandes obras depositam em nós, na primeira leitura, tudo aquilo que a seguir extrairemos delas. A operação de expressão, quando é bem-sucedida, *não* deixa apenas um sumário para o leitor ou para o próprio escritor, ela faz a significação existir como uma coisa no próprio coração do texto, ela a faz viver em um organismo de palavras, ela a instala no escritor ou no leitor como um novo órgão dos sentidos, abre para nossa experiência um novo campo ou uma nova dimensão. Essa potência da expressão é bem conhecida na arte e, por exemplo, na música. A significação musical da sonata é inseparável dos sons que a conduzem: antes que a tenhamos ouvido, nenhuma análise permite-nos adivinhá-la; uma vez terminada a execução, só poderemos, em nossas análises intelectuais da música, reportar-nos ao momento da experiência; durante a execução, os sons não são apenas os "signos" da sonata, mas ela está ali através deles, ela irrompe neles". Da mesma maneira, a atriz torna-se invisível, e é Fedra quem aparece. A significação devora os signos e Fedra tomou posse da Berma tão bem, que seu êxtase em Fedra nos parece ser o máximo do natural e da facilidade<sup>12</sup>. A expressão estética confere a existência em si àquilo que exprime, instala-o na natureza como uma coisa percebida acessível a todos ou, inversamente, arranca os próprios signos — a pessoa do ator, as cores e a tela do pintor — de sua existência empírica e os arrebatada para um outro mundo. Ninguém con-

testará que aqui a operação expressiva realiza ou efetua a significação e não se limita a traduzi-la. O mesmo acontece, malgrado a aparência, com a expressão dos pensamentos pela fala. O pensamento não é nada de "interior", ele não existe fora do mundo e fora das palavras. O que nos engana a respeito disso, o que nos faz acreditar em um pensamento que existiria para si antes da expressão, são os pensamentos já constituídos e já expressos dos quais podemos lembrar-nos silenciosamente e através dos quais nos damos a ilusão de uma vida interior. Mas, na realidade, esse pretense silêncio é sussurrante de falas, esta vida interior é uma linguagem interior. O pensamento "puro" reduz-se a um certo vazio da consciência, a uma promessa instantânea. A nova intenção significativa só se conhece a si mesma recobrando-se de significações já disponíveis, resultado de atos de expressão anteriores. As significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir. Portanto o pensamento e a expressão constituem-se simultaneamente, quando nossa aquisição cultural se mobiliza a serviço dessa lei desconhecida, assim *como* nosso corpo repentinamente se presta a um gesto novo na aquisição do hábito. A fala é um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação. Para que eu compreenda as falas do outro, evidentemente é preciso que seu vocabulário e sua sintaxe "já sejam conhecidos" por mim. Mas isso não significa que as falas agem suscitando em mim "representações" que lhes seriam associadas e cuja reunião terminaria por reproduzir em mim a "representação" original daquele que fala. Não é com "representações" ou com um pensamento que em primeiro lugar eu comunico, mas com um sujeito falante, com um certo estilo de ser e com o "mundo" que ele visa. Assim como a intenção significativa que pôs em movimento a fala do outro não é um

pensamento explícito, mas uma certa carência que procura preencher-se, da mesma maneira a retomada dessa intenção por mim não é uma operação de meu pensamento, mas uma operação sincrônica de minha própria existência, uma transformação de meu ser. Vivemos em um mundo no qual a fala está *instituída*. Para todas essas falas banais, possuímos em nós mesmos significações já formadas. Elas só suscitam em nós pensamentos secundários; estes, por sua vez, traduzem-se em outras falas que não exigem de nós nenhum esforço verdadeiro de expressão, e não exigirão de nossos ouvintes nenhum esforço de compreensão. Assim, a linguagem e a compreensão da linguagem parecem evidentes. O mundo lingüístico e intersubjetivo não nos espanta mais, nós não o distinguimos mais do próprio mundo, e é no interior de um mundo já falado e falante que refletimos. Perdemos a consciência do que há de contingente na expressão e na comunicação, seja junto à criança que aprende a falar, seja junto ao escritor que diz e pensa pela primeira vez alguma coisa, seja enfim junto a todos os que transformam um certo silêncio em fala. Todavia, está muito claro que a fala constituída, tal como opera na vida cotidiana, supõe realizado o passo decisivo da expressão. Nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo.

A psicologia moderna<sup>13</sup> mostrou muito bem que o espectador não procura em si e em sua experiência interna o sentido dos gestos que testemunha. Para compreender o gesto de cólera ou de ameaça, eu não preciso lembrar-me dos sentimentos que experimentei ao executar por minha conta os mesmos gestos. Do interior, eu conheço muito mal a mímica da cólera; faltaria, portanto, à associação por semelhança ou ao raciocínio por analogia um elemento decisivo — e aliás



eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não *me faz pensar* na cólera, ele é a própria cólera. Todavia, o sentido do gesto não é percebido do mesmo modo que, por exemplo, a cor do tapete. Se ele me fosse dado como uma coisa, não se vê por que minha compreensão dos gestos se limitaria, na maior parte das vezes, aos gestos humanos. Eu não "compreendo" a mímica sexual do cão, menos ainda a do besouro ou do louva-a-deus. Não compreendo nem mesmo a expressão das emoções nos primitivos ou em meios muito diferentes do meu. Se por acaso acontece que uma criança testemunhe uma cena sexual, ela pode compreendê-la sem ter a experiência do desejo e das atitudes corporais que o traduzem, mas a cena sexual será apenas um espetáculo insólito e inquietante, ela não terá sentido se a criança ainda não atingiu o grau de maturidade sexual em que esse comportamento se torna possível para ela. É verdade que freqüentemente o conhecimento do outro ilumina o conhecimento de si: o espetáculo exterior revela à criança o sentido de suas próprias pulsões propondo-lhes uma meta. Mas o exemplo passaria despercebido se ele não se encontrasse com as possibilidades internas da criança. O sentido dos gestos não é dado mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador. Toda a dificuldade é conceber bem esse ato e não confundi-lo com uma operação de conhecimento. Obtém-se a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu. O gesto que testemunho desenha em pontilhado um objeto intencional. Esse objeto torna-se atual e é plenamente compreendido quando os poderes de meu corpo se ajustam a ele e o recobrem. O gesto está diante de mim como uma questão, ele me indica certos

pontos sensíveis do mundo, convida-me a encontrá-lo ali. A comunicação realiza-se quando minha conduta encontra neste caminho o seu próprio caminho. Há confirmação do outro por mim e de mim pelo outro. Aqui é preciso restaurar a experiência do outro deformada pelas análises intelectualistas, assim como precisaremos restaurar a experiência perceptiva da coisa. Quando percebo uma coisa — seja, por exemplo, uma chaminé — não é a concordância de seus diferentes aspectos que me faz concluir a existência da chaminé enquanto geometral e significação comum de todas essas perspectivas, mas inversamente percebo a coisa em sua evidência própria e é isso que me dá a certeza de obter dela, pelo desenrolar da experiência perceptiva, uma série indefinida de visões concordantes. A identidade da coisa através da experiência perceptiva é apenas um outro aspecto da identidade do corpo próprio no decorrer dos movimentos de exploração; ela é portanto do mesmo tipo que esta: assim como o esquema corporal, a chaminé é um sistema de equivalências que não se funda no reconhecimento de alguma lei, mas na experiência de uma presença corporal. Engajo-me com meu corpo entre as coisas, elas coexistem comigo enquanto sujeito encarnado, e essa vida nas coisas não tem nada de comum com a construção dos objetos científicos. Da mesma maneira, não compreendo os gestos do outro por um ato de interpretação intelectual, a comunicação entre as consciências não está fundada no sentido comum de suas experiências, mesmo porque ela o funda: é preciso reconhecer como irreduzível o movimento pelo qual me empresto ao espetáculo, me junto a ele em um tipo de reconhecimento cego que precede a definição e a elaboração intelectual do sentido. Gerações uma após a outra "compreendem" e realizam os gestos sexuais, por exemplo o gesto da carícia, antes que o filósofo<sup>14</sup> defina sua significação intelectual, que é a de encerrar em si mesmo o corpo passivo, mantê-lo no sono do prazer, interromper o mo-

vimento contínuo pelo qual ele se projeta nas coisas e para os outros. É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo "coisas". Assim "compreendido", o sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o gesto desenha e que por minha conta eu retomo, ele se expõe no próprio gesto — assim como, na experiência perceptiva, a significação da chaminé não está para além do espetáculo sensível e da chaminé ela mesma, tal como meus olhares e meus movimentos a encontram no mundo.

O gesto lingüístico, como todos os outros, desenha ele mesmo o seu sentido. Primeiramente essa idéia surpreende, mas somos obrigados a chegar a ela se queremos compreender a origem da linguagem, problema sempre urgente embora psicólogos e lingüistas concordem em recusá-lo em nome do saber positivo. Primeiramente parece impossível dar às palavras, assim como aos gestos, uma significação imanente, porque o gesto se limita a indicar uma certa relação entre o homem e o mundo sensível, porque esse mundo é dado ao espectador pela percepção natural, e porque assim o objeto intencional é oferecido à testemunha ao mesmo tempo em que o próprio gesto. A gesticulação verbal, ao contrário, visa uma paisagem mental que em primeiro lugar não está dada a todos e que ela tem por função justamente comunicar. Mas, aqui, o que a natureza não dá a cultura o fornece. As significações disponíveis, quer dizer, os atos de expressão anteriores, estabelecem entre os sujeitos falantes um mundo comum ao qual a fala atual e nova se refere, assim como o gesto ao mundo sensível. E o sentido da fala é apenas o modo pelo qual ela maneja esse mundo lingüístico, ou pelo qual ela modula nesse teclado de significações adquiridas. Eu o apreendo em um ato indiviso, tão breve quanto um grito. É verdade que o problema só foi deslocado: essas próprias significações disponíveis, como elas se constituíram? Uma vez formada

a linguagem, concebe-se que a fala possa, como um gesto, significar sobre o fundo mental comum. Mas as formas sintáticas e as do vocabulário, que aqui são pressupostas, trazem em si mesmas seu sentido? Vê-se muito bem o que há de comum ao gesto e ao seu sentido, por exemplo à expressão das emoções e às próprias emoções: o sorriso, o rosto distendido, a alegria dos gestos contêm realmente o ritmo de ação, o modo de ser no mundo que são o próprio júbilo. Ao contrário, o elo entre o signo verbal e sua significação não é inteiramente fortuito, como o mostra suficientemente a existência de várias línguas? E a comunicação dos elementos da linguagem entre "o primeiro homem que tenha falado" e o segundo não foi necessariamente de um tipo inteiramente diferente daquele da comunicação por gestos? É isso que se exprime ordinariamente dizendo que o gesto ou a mímica emocional são "signos naturais", a fala um "signo convencional". Mas as convenções são um modo tardio de relação entre os homens, elas supõem uma comunicação prévia, e é preciso recolocar a linguagem nessa corrente comunicativa. Se só consideramos o sentido conceitual e terminal das palavras, é verdade que a forma verbal — à exceção das desinências — parece arbitrária. Não seria mais assim se levássemos em conta o sentido emocional da palavra, aquilo que mais acima chamamos de seu sentido gestual, que é essencial por exemplo na poesia. Acharíamos agora que as palavras, as vogais, os fonemas são tantas maneiras de cantar o mundo, e que eles são destinados a representar objetos, não como o acreditava a teoria ingênua das onomatopéias, em razão de uma semelhança objetiva, mas porque eles extraem e, no sentido próprio da palavra, exprimem sua essência emocional. Se pudséssemos retirar de um vocabulário aquilo que é devido às leis mecânicas da fonética, às contaminações das línguas estrangeiras, à racionalização dos gramáticos, à imitação da língua por si mesma, descobriríamos sem dúvida, na origem de

cada língua, um sistema de expressão muito reduzido, mas tal, por exemplo, que não seria arbitrário chamar de luz a luz se chamamos de noite a noite. A predominância das vogais em uma língua, das consoantes em outra, os sistemas de construção e de sintaxe não representariam tantas convenções arbitrárias para exprimir o mesmo pensamento, mas várias maneiras, para o corpo humano, de celebrar o mundo e finalmente de vivê-lo. Daí proviria o fato de que o sentido *pleno* de uma língua nunca é traduzível em uma outra. Podemos falar várias línguas, mas uma delas permanece sempre aquela na qual vivemos. Para assimilar completamente uma língua, seria preciso assumir o mundo que ela exprime, e nunca pertencemos a dois mundos ao mesmo tempo<sup>15</sup>. Se existe um pensamento universal, nós o obtemos retomando o esforço de expressão e de comunicação tal como ele foi tentado por *uma* língua, assumindo todos os equívocos, todos os deslizamentos de sentido dos quais é feita uma tradição lingüística, e que mensuram exatamente sua potência de expressão. Um algoritmo convencional — que aliás só tem sentido reportado à linguagem — exprimirá sempre a Natureza sem o homem. Portanto, rigorosamente, não existem signos convencionais, simples notação de um pensamento puro e claro para si mesmo, só existem falas nas quais se contrai a história de toda uma língua, e que realizam a comunicação sem nenhuma garantia, no meio de incríveis acasos lingüísticos. Se nos parece sempre que a linguagem é mais transparente do que a música, é porque na maior parte do tempo permanecemos na linguagem constituída, damo-nos significações disponíveis e, em nossas definições, limitamo-nos, como o dicionário, a indicar equivalências entre elas. O sentido de uma frase parece-nos do começo ao fim inteligível, separável dessa própria frase e definido em um mundo inteligível, porque supomos dadas todas as participações que ela deve à história da língua e que contribuem para determinar seu sentido. Na

música, ao contrário, nenhum vocabulário é pressuposto, o sentido aparece ligado à presença empírica dos sons, e é por isso que a música nos parece muda. Mas na realidade, como o dissemos, a clareza da linguagem se estabelece sobre um fundo obscuro, e, se levarmos a investigação suficientemente longe, veremos finalmente que a própria linguagem só diz a si mesma ou que seu sentido não é separável dela. Seria preciso então procurar os primeiros esboços da linguagem na gesticulação emocional pela qual o homem sobrepõe, ao mundo dado, o mundo segundo o homem. Aqui não há nada de semelhante às célebres concepções naturalistas que reduzem o signo artificial ao signo natural e tentam reduzir a linguagem à expressão das emoções. O signo artificial não se reduz ao signo natural porque não há signo natural no homem e, aproximando a linguagem das expressões emocionais, não se compromete aquilo que ela tem de específico, se é verdade que já a emoção, enquanto variação de nosso ser no mundo, é contingente em relação aos dispositivos mecânicos contidos em nosso corpo, e manifesta aquele mesmo poder de ordenar os estímulos e as situações que está no seu auge no plano da linguagem. Só poderíamos falar de "signos naturais" se, a "estados de consciência" dados, a organização anatômica de nosso corpo fizesse corresponder gestos definidos. Ora, de fato a mímica da cólera ou a do amor não são as mesmas para um japonês e para um ocidental. Mais precisamente, a diferença das mímicas esconde uma diferença das próprias emoções. Não é apenas o gesto que é contingente em relação à organização corporal, é a própria maneira de acolher a situação e de vivê-la. O japonês encolerizado sorri, o ocidental enrubesce e bate o pé, ou então empalidece e fala com uma voz sibilante. Não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso para que em ambos as mesmas emoções se representem pelos mesmos signos. O que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de

seu corpo, é a enformação simultânea de seu corpo e de seu mundo na emoção. O equipamento psicofisiológico deixa abertas múltiplas possibilidades e aqui não há mais, como no domínio dos instintos, uma natureza humana dada de uma vez por todas. O uso que um homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. Gritar na cólera ou abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional<sup>16</sup> do que chamar uma mesa de mesa. Os sentimentos e as condutas passionais são inventados, assim como as palavras. Mesmo aqueles sentimentos que, como a paternidade, parecem inscritos no corpo humano são, na realidade, instituições<sup>17</sup>. É impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos que chamaríamos de "naturais" e um mundo cultural ou espiritual fabricado. No homem, tudo é natural e tudo é fabricado, como se quisesse, no sentido em que não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico — e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, *não* desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de *regulagem* e por um gênio do equívoco que poderiam servir para definir o homem. A simples presença de um ser vivo já transforma o mundo físico, faz surgir aqui "alimentos", ali um "esconderijo", dá aos estímulos um sentido que eles não tinham. Com mais *razão* ainda a presença de um homem no mundo animal. Os comportamentos criam significações que são transcendentais em relação ao dispositivo anatômico, e todavia imanentes ao comportamento enquanto tal, já que este se ensina e se compreende. Não se pode fazer economia desta potência irracional que cria significações e que as comunica. A fala é apenas um caso particular dela.

O que é verdade — e justifica a situação particular que comumente se atribui à linguagem — é apenas que a fala é a única, entre todas as operações expressivas, capaz de sedi-

mentar-se e de constituir um saber intersubjetivo. Não se explica esse fato observando que a fala pode ser registrada no papel, enquanto os gestos ou os comportamentos só são transmitidos pela imitação direta. Pois a música também pode ser escrita, e embora exista em música algo como uma iniciação tradicional, embora talvez seja impossível penetrar na música atonal sem passar pela música clássica, cada artista retoma a tarefa no seu início, há um novo mundo a libertar, enquanto na ordem da fala cada escritor tem consciência de visar o mesmo mundo do qual os outros escritores já se ocupavam, o mundo de Balzac e o mundo de Stendhal não são como que planetas sem comunicação, a fala instala em nós a idéia de verdade como limite presuntivo de seu esforço. Ela se esquece de si mesma enquanto fato contingente, ela repousa sobre si mesma, e é isso, nós o vimos, que nos dá o ideal de um pensamento sem fala, enquanto a idéia de uma música sem sons é absurda. Mesmo que isso seja apenas uma idéia-limite e um contra-senso, mesmo que o sentido de uma fala nunca possa ser liberto de sua inerência a alguma fala, resta que no caso da fala a operação expressiva pode ser indefinidamente reiterada, que se pode falar sobre a fala enquanto não se pode pintar sobre a pintura, e que enfim todo filósofo soflhou com uma fala que esgotaria todas as outras, enquanto o pintor ou o músico não esperam esgotar toda pintura e toda música possíveis. Há portanto um privilégio da Razão. Mas, justamente para compreendê-lo bem, é preciso começar por recolocar o pensamento entre os fenômenos de expressão.

Essa concepção da linguagem prolonga as melhores e as mais recentes análises da afasia, das quais mais acima nós só utilizamos uma parte. Ao começar, vimos que a teoria da afasia, após um período empirista, desde Pierfe Marie parecia passar ao intelectualismo; que, nos distúrbios da linguagem, punha em questão a "função de representação" {Dars-



*tellungsfunktion*) ou a atividade "categorial"<sup>18</sup>, e que fazia a fala repousar no pensamento. Na realidade, não é em direção a um novo intelectualismo que a teoria se encaminha. Os autores, quer o saibam ou não, procuram formular aquilo que nós chamaremos de uma teoria existencial da afasia, quer dizer, uma teoria que trata o pensamento e a linguagem objetiva como duas manifestações da atividade fundamental pela qual o homem se projeta para um "mundo"<sup>19</sup>. Seja, por exemplo, a amnésia dos nomes de cor. Mostra-se, pelos testes de combinação, que o amnésico perdeu o poder geral de subsumir as cores a uma categoria, e relaciona-se o déficit verbal a essa mesma causa. Mas, se nos reportamos às descrições concretas, percebemos que a atividade categorial, antes de ser um pensamento ou um conhecimento, é uma certa maneira de relacionar-se ao mundo e, correlativamente, um estilo ou uma configuração da experiência. Para um sujeito normal, a percepção da pilha de amostras organiza-se em função da ordem dada: "As cores que pertencem à mesma categoria que a amostra modelo destacam-se sobre o fundo das outras"<sup>20</sup>; todos os vermelhos, por exemplo, constituem um conjunto e o sujeito só precisa desmembrar esse conjunto para reunir todas as amostras que dele fazem parte. Para o doente, ao contrário, cada uma das amostras está confinada em sua existência individual. Elas opõem uma espécie de viscosidade ou de inércia à constituição de um conjunto segundo um princípio dado. Quando duas cores objetivamente semelhantes são apresentadas ao doente, elas não aparecem necessariamente como semelhantes: pode acontecer que em uma domine o tom fundamental, em outra o grau de claridade ou de calor<sup>21</sup>. Podemos obter uma experiência desse tipo colocando-nos diante de uma pilha de amostras em uma atitude de percepção passiva: as cores idênticas reúnem-se sob nosso olhar, mas as cores apenas semelhantes só estabelecem entre si relações incertas; "a pilha parece instável, ela se mo-

ve, constatamos uma mudança incessante, uma espécie de luta entre vários agrupamentos possíveis de cores segundo diferentes pontos de vista"<sup>22</sup>. Estamos reduzidos à experiência imediata das relações (*Kohärenzerlebnis, Erlebnis des Passen*), e essa é, sem dúvida, a situação do doente. Errávamos em dizer que ele não pode ater-se a um princípio de classificação dado e que passa de um ao outro: na realidade, ele nunca adota nenhum"<sup>23</sup>. O distúrbio diz respeito "à maneira pela qual as cores se agrupam para o observador, à maneira pela qual o campo visual se articula do ponto de vista das cores"<sup>24</sup>. Não é apenas o pensamento ou o conhecimento, mas a própria experiência das cores que está em questão. Poderíamos dizer com um outro autor que a experiência normal comporta "círculos" ou "turbilhões" no interior dos quais cada elemento é representativo de todos os outros e traz como que "vetores" que o ligam a eles. No doente " (...) essa vida se encerra em limites mais estreitos e, comparada ao mundo percebido do normal, move-se em círculos menores e encolhidos. Um movimento que nasce na periferia do turbilhão não se propaga mais no mesmo instante até o seu centro, ele permanece, por assim dizer, no interior da zona excitada, ou ainda só se transmite à sua circunvizinhança imediata. No interior do mundo percebido não se podem mais construir unidades de sentido mais compreensivas (...). Aqui cada impressão sensível ainda é afetada por um 'vetor de sentido', mas esses vetores não têm mais direção comum, não se orientam mais em direção a centros principais determinados, eles divergem muito mais que no normal"<sup>25</sup>. É esse o distúrbio do "pensamento" que se descobre no fundo da amnésia; vê-se que ele diz respeito menos ao juízo do que ao meio de experiência em que o juízo nasce, menos à espontaneidade do que aos pontos de apoio dessa espontaneidade no mundo sensível e ao nosso poder de figurar nele uma intenção qualquer. Em termos kantianos: ele afeta menos o entendimento

do que a imaginação produtora. Portanto, o ato categorial não é um fato último, ele se constitui em uma certa "atitude" (*Einstellung*). É nessa atitude que a fala também está fundada, de forma que não poderia se tratar de fazer a linguagem repousar no pensamento puro. "O comportamento categorial e a posse da linguagem significativa exprimem um único e mesmo comportamento fundamental. Nenhum dos dois poderia ser causa ou efeito."<sup>26</sup> Em primeiro lugar, o pensamento não é um efeito da linguagem. É verdade que certos doentes<sup>27</sup>, incapazes de agrupar as cores comparando-as a uma amostra dada, conseguem fazê-lo por intermédio da linguagem: eles nomeiam a cor do modelo e em seguida reúnem todas as amostras para as quais o mesmo reme convém, sem observar o modelo. E verdade também que crianças anormais<sup>28</sup> classificam juntas até cores diferentes, se lhes ensinaram a designá-las pelo mesmo nome. Mas justamente esses procedimentos são anormais; eles não exprimem a relação essencial entre a linguagem e o pensamento, mas a relação patológica ou acidental entre um pensamento e uma linguagem igualmente cortados de seu sentido vivo. De fato, muitos doentes são capazes de repetir os nomes das cores sem todavia poder classificá-las. Nos casos de afasia amnésica, "não pode ser então a falta da palavra tomada em si mesma que torna difícil ou impossível o comportamento categorial. As palavras devem ter perdido algo que normalmente lhes pertence e que as torna próprias para serem empregadas em relação ao comportamento categorial"<sup>29</sup>. O que então elas perderam? Seria sua significação nocional? Seria preciso dizer que o conceito se retirou delas e, por conseguinte, fazer do pensamento a causa da linguagem? Mas visivelmente a palavra, quando perde seu sentido, modifica-se até em seu aspecto sensível, ela *se esvazia*<sup>30</sup>. O amnésico a quem se apresenta um nome de cor, pedindo-lhe que escolha uma amostra correspondente, repete o nome como se esperasse algo dele.

Mas o nome não lhe serve mais para nada, não lhe *diz* mais nada, ele é estranho e absurdo, assim como são para nós os nomes que repetimos durante muito tempo<sup>31</sup>. Os doentes para os quais as palavras perderam seu sentido conservam por vezes, no mais alto grau, o poder de associar as idéias<sup>32</sup>. Portanto, o nome não se destacou das "associações" antigas, ele se alterou como um corpo inanimado. O elo entre a palavra e seu sentido vivo não é um elo exterior de associação; o sentido habita a palavra, e a linguagem "não é um acompanhamento exterior dos processos intelectuais"<sup>33</sup>. Somos conduzidos então a reconhecer, como dizíamos mais acima, uma significação gestual ou existencial da fala. A linguagem tem um interior, mas esse interior não é um pensamento fechado sobre si e consciente de si. O que então exprime a linguagem, se ela não exprime pensamentos? Ela apresenta, ou antes ela é tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações. O termo "mundo" não é aqui uma maneira de falar: ele significa que a vida "mental" ou cultural toma de empréstimo à vida natural as suas estruturas, e que o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado. O gesto fonético realiza, para o sujeito falante e para aqueles que o escutam, uma certa estrutura da experiência, uma certa modulação da existência, exatamente como um comportamento de meu corpo investe os objetos que me circundam, para mim e para o outro, de uma certa significação. O sentido do gesto não está contido no gesto enquanto fenômeno físico ou fisiológico. O sentido da palavra não está contido na palavra enquanto som. Mas é a definição do corpo humano apropriarse, em uma série indefinida de atos descontínuos, de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais. Esse ato de transcendência encontra-se primeiramente na aquisição de um comportamento, depois na comunicação muda do gesto: é pela mesma potência que o corpo se abre a uma conduta nova e faz com que testemunhos exte-

riores a compreendam. Aqui e ali, um sistema de poderes definidos repentinamente se descentra, rompe-se e reorganiza-se sob uma lei desconhecida pelo sujeito ou pelo testemunho exterior, e que se revela a eles nesse momento mesmo. Por exemplo, o franzir da sobrancelha, destinado, segundo Darwin, a proteger o olho do sol, ou a convergência dos olhos, destinada a permitir a visão clara, tornam-se componentes do ato humano de meditação e o significam ao espectador. A linguagem, por sua vez, não coloca outro problema: uma contração da garganta, uma emissão de ar sibilante entre a língua e os dentes, uma certa maneira de desempenhar de nosso corpo deixam-se repentinamente investir de um *sentido figurado* e o significam fora de nós. Isso não é nem mais nem menos miraculoso do que a emergência do amor no desejo ou a do gesto nos movimentos descoordenados do começo da vida. Para que o milagre se produza, é preciso que a gesticulação fonética utilize um alfabeto de significações já adquiridas, que o gesto verbal se execute em um certo panorama comum aos interlocutores, assim como a compreensão dos outros gestos supõe um mundo percebido comum a todos, em que ele se desenrola e desdobra seu sentido. Mas essa condição não basta: a fala, se é autêntica, faz nascer um sentido novo, assim como o gesto dá pela primeira vez um sentido humano ao objeto, se ele é um gesto de iniciação. Mas é preciso que as significações agora adquiridas tenham sido significações novas. É preciso reconhecer então essa potência aberta e indefinida de significar — quer dizer, ao mesmo tempo de apreender e de comunicar um sentido — como um fato último pelo qual o homem se transcende em direção a um comportamento novo, ou em direção ao outro, ou em direção ao seu próprio pensamento, através de seu corpo e de sua fala.

Quando os autores procuram concluir a análise da afasia por uma concepção geral da linguagem<sup>34</sup>, vemos que abandonam mais claramente ainda a linguagem intelectua-

lista que haviam adotado seguindo Pierre Marie e em reação contra as concepções de Broca. Não se pode dizer da fala nem que ela é uma "operação da inteligência", nem que é um "fenômeno motor": ela é integralmente motricidade e integralmente inteligência. O que atesta sua inerência ao corpo é o fato de que as afecções da linguagem não podem ser reduzidas à unidade e de que o distúrbio primário diz respeito ora ao corpo da palavra, o instrumento material da expressão verbal, ora à fisionomia da palavra, a intenção verbal, essa espécie de plano de conjunto a partir do qual conseguimos dizer ou escrever exatamente uma palavra, ora ao sentido imediato da palavra, aquilo que os autores alemães chamam de conceito verbal, ora enfim à estrutura da experiência inteira e não apenas à experiência lingüística, como no caso da afasia amnésica que analisamos mais acima. Portanto, a fala repousa em uma estratificação de poderes relativamente isoláveis. Mas, ao mesmo tempo, é impossível encontrar em alguma parte um distúrbio da linguagem que seja "puramente motor" e que não diga respeito, em alguma medida, ao sentido da linguagem. Na alexia pura, se o sujeito não pode mais reconhecer as letras de uma palavra, é por não poder ordenar os dados visuais, constituir a estrutura da palavra, apreender sua significação visual. Na afasia motora, a lista das palavras perdidas e conservadas não corresponde aos seus caracteres objetivos (comprimento e complexidade), mas ao seu valor para o sujeito: o doente é incapaz de pronunciar isoladamente uma letra ou uma palavra, no interior de uma série motora familiar, por não poder diferenciar "figura" e "fundo" e conferir livremente a tal palavra ou a tal letra o valor de figura. A correção articular e a correção sintática estão sempre uma em razão inversa da outra, o que mostra que a articulação de uma palavra não é um fenômeno simplesmente motor e recorre às mesmas energias que organizam a ordem sintática. Com mais razão ainda, quando

se trata de distúrbios da intenção verbal, como na parafasia literal, em que letras são omitidas, deslocadas ou acrescentadas, e em que o ritmo da palavra é alterado, visivelmente não se trata de uma destruição dos engramas mas de um nivelamento da figura e do fundo, de uma impotência em estruturar a palavra e apreender sua fisionomia articular<sup>35</sup>. Se quisermos resumir essas duas séries de observações, será preciso dizer que toda operação lingüística supõe a apreensão de um sentido, mas que o sentido, aqui e ali, é como que especializado; existem diferentes camadas de significação, desde a significação visual da palavra até sua significação conceitual, passando pelo conceito verbal. Nunca compreenderemos essas duas idéias simultaneamente se continuarmos a oscilar entre a noção de "motricidade" e a de "inteligência", e se não descobirmos uma terceira noção que permita integrá-las, uma lunção, a mesma em todos os níveis, que opere tanto nas preparações escondidas da fala como nos fenômenos articulares, que sustente todo o edifício da linguagem e que todavia se estabilize em processos relativamente autônomos. Poderemos perceber essa potência essencial à fala nos casos em que nem o pensamento nem a motricidade estão sensivelmente afetados e em que, todavia, a "vida" da linguagem está alterada. Ocorre que o vocabulário, a sintaxe, o corpo da linguagem parecem intactos, à exceção de que nela predominam as proposições principais. Mas o doente não se utiliza desses materiais do mesmo modo que o sujeito normal. Ele quase só fala se o questionam, ou, se ele mesmo toma a iniciativa de uma questão, são sempre questões estereotipadas, como as que todos os dias ele dirige aos seus filhos quando eles voltam da aula. Ele nunca usa a linguagem para exprimir uma situação apenas possível, e as proposições falsas (o céu é negro) não têm sentido para ele. Ele só pode falar se preparou suas frases<sup>36</sup>. Não se pode dizer que nele a linguagem tenha se tornado automática, não há nenhum sinal de

cg  
^j  
w, O  
© 2j  
" §  
3^ '  
»s g;  
° g-  
o £  
"§  
' Sí  
,"

um enfraquecimento da inteligência geral e é por seu sentido que as palavras são organizadas. Mas esse sentido está como que imobilizado. Schn. nunca sente a necessidade de falar, sua experiência nunca tende para a fala, nunca suscita nele uma questão, ela não deixa de ter este tipo de evidência e de suficiência do real que abafa toda interrogação, toda referência ao possível, toda surpresa, toda improvisação. Percebe-se por contraste a essência da linguagem normal: a intenção de falar só pode encontrar-se em uma experiência aberta; ela aparece, assim como a ebulição em um líquido, quando, na espessura do ser, zonas de vazio se constituem e se deslocam para o exterior. "A partir do momento em que o homem se serve da linguagem para estabelecer uma relação viva consigo mesmo ou com seus semelhantes, a linguagem não é mais um instrumento, *não é mais um meio, ela é uma manifestação, uma revelação do ser íntimo e do elo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos semelhantes*. Por mais que a linguagem do doente revele muito saber, por mais que seja utilizável para determinadas atividades, ela carece totalmente dessa produtividade que forma a essência mais profunda do homem, e que talvez não se revele com tanta evidência em nenhuma criação da civilização quanto na criação da própria linguagem."<sup>37</sup> Poderíamos dizer, retomando uma distinção célebre, que as *linguagens*, quer dizer, os sistemas constituídos de vocabulário e de sintaxe, os "meios de expressão" que existem empiricamente, são o depósito e a sedimentação de atos *defala* nos quais o sentido não-formulado não apenas encontra o meio de traduzir-se no exterior, mas ainda adquire a existência para si mesmo, e é verdadeiramente criado como sentido. Ou, ainda, poderíamos distinguir entre uma *fala falante* e uma *fala falada*. A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui, a existência polariza-se em um certo "sentido" que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura



alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não-ser. A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo lingüístico e um mundo cultural, ele faz voltar a cair no ser aquilo que tendia para além. Daí a fala falada que desfruta as significações disponíveis como a uma fortuna obtida. A partir dessas aquisições, tornam-se impossíveis outros atos de expressão autêntica — aqueles do escritor, do artista ou do filósofo. Essa abertura sempre recriada na plenitude do ser é o que condiciona a primeira fala da criança, assim como a fala do escritor, a construção da palavra, assim como a dos conceitos. É essa função que adivinhamos através da linguagem, que se reitera, apóia-se em si mesma ou que, assim como uma onda, ajunta-se e retoma-se para projetar-se para além de si mesma.

Melhor ainda do que nossas observações sobre a espacialidade e a unidade corporais, a análise da fala e da expressão nos faz reconhecer a natureza enigmática do corpo próprio. Ele não é uma reunião de partículas das quais cada uma permaneceria em si, ou ainda um entrelaçamento de processos definidos de uma vez por todas — ele não está ali onde está, ele não é aquilo que é — já que o vemos secretar em si mesmo um "sentido" que não lhe vem de parte alguma, projetá-lo em sua circunvizinhança material e comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados. Sempre observaram que o gesto ou a fala transfiguravam o corpo, mas contentavam-se em dizer que eles desenvolviam ou manifestavam uma outra potência, pensamento ou alma. Não se via que, para poder exprimi-lo, em última análise o corpo precisa tornar-se o pensamento ou a intenção que ele nos significa. É ele que mostra, ele que fala, eis o que aprendemos neste capítulo. Cézanne dizia de um retrato: "Se pinto todos os pequenos azuis e todos os pequenos marrons, eu o faço olhar como ele olha... Ao diabo se eles desconfiam como, casando um verde mati-

zado com um vermelho, se entristece uma boca ou se faz uma face sorrir."<sup>38</sup> Essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende, como o veremos, a todo o mundo sensível, e nosso olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros "objetos" o milagre da expressão. Em *Peau de Chagrin*, Balzac descreve "uma toalha de mesa branca como uma camada de neve recentemente caída e na qual se dispunham simetricamente os talheres, coroados por pequenos pães dourados". "Durante toda a minha juventude", dizia Cézanne, "eu quis pintar isso, essa toalha de neve fresca... Agora eu sei que só se deve querer pintar: se se dispunham simetricamente os talheres e os pequenos pães dourados e eu os pinto coroados, estou perdido, você compreende? E, se verdadeiramente eu harmonizo e matizo meus talheres e meus pães como no modelo natural, esteja certo de que as coroas, a neve e todo o tremor estarão ali."<sup>39</sup> O problema do mundo, e, para começar, o do corpo próprio, consiste no fato de que *tudo reside ali*.

A tradição cartesiana habituou-nos a desprender-nos do objeto: a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum do corpo e a da alma, definindo o corpo como uma soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que é apenas aquilo que pensa ser. O objeto é objeto do começo ao fim, e a consciência é consciência do começo ao fim. Há dois sentidos e apenas dois sentidos da palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência. A experiência do corpo próprio, ao contrário, revela-nos um modo de existência ambíguo. Se tento pensá-lo como um conjunto de processos em terceira pessoa — "visão", "motrici-

dade", "sexualidade" — percebo que essas "funções" não podem estar ligadas entre si e ao mundo exterior por relações de causalidade, todas elas estão confusamente retomadas e implicadas em um drama único. Portanto, o corpo não é um objeto. Pela mesma razão, a consciência que tenho dele não é um pensamento, quer dizer, não posso decompô-lo e recompô-lo para formar dele uma idéia clara. Sua unidade é sempre implícita e confusa. Ele é sempre outra coisa que aquilo que ele é, sempre sexualidade ao mesmo tempo que liberdade, enraizado na natureza no próprio momento em que se transforma pela cultura, nunca fechado em si mesmo e nunca ultrapassado. Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho *outro* meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. Portanto, sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total. Assim, a experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em idéia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade. Descartes o sabia muito bem, já que uma célebre carta a Elisabeth distingue o corpo tal como ele é concebido pelo uso da vida do corpo tal como ele é concebido pelo entendimento<sup>40</sup>. Mas em Descartes esse singular saber que temos de nosso corpo apenas pelo fato de que somos um corpo permanece subordinado ao conhecimento por idéias porque, atrás do homem tal como de fato ele é, encontra-se Deus enquanto autor racional de nossa situação de fato. Apoiado nessa garantia transcendente, Descartes pode aceitar calmamente nossa condição irracional: não cabe a nós sustentar a razão e, uma vez que a reconhecemos no fundo das coisas, resta-nos apenas agir e pensar no mundo<sup>41</sup>. Mas, se nossa união com

*o* corpo é substancial, como poderíamos sentir em nós mesmos uma alma pura e dali ter acesso a um Espírito absoluto? Antes de colocar essa questão, vejamos tudo o que está implicado na redescoberta do corpo próprio. Ele não é apenas um objeto entre todos, que resiste à reflexão e permanece, por assim dizer, colado ao sujeito. A obscuridade atinge todo o mundo percebido.

SEGUNDA PARTE

## O MUNDO PERCEBIDO

O corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema. Quando caminho em meu apartamento, os diferentes aspectos sob os quais ele se apresenta a mim não poderiam aparecer-me como os perfis de uma mesma coisa se eu não soubesse que cada um deles representa o apartamento visto daqui ou visto dali, se eu não tivesse consciência de meu próprio movimento e de meu corpo como idêntico através das fases desse movimento. Evidentemente, posso sobrevoar o apartamento em pensamento, imaginá-lo ou desenhar sua planta no papel, mas mesmo então eu não poderia apreender a unidade do objeto sem a mediação da experiência corporal, pois aquilo que chamo de uma planta é apenas uma perspectiva mais ampla: é o apartamento "visto de cima", e, se posso resumir nela todas as perspectivas costumeiras, é sob a condição de saber que um mesmo sujeito encarnado pode ver alternadamente *de* diferentes posições. Responder-se-á talvez que, recolocando o objeto na experiência corporal como um dos pólos dessa experiência, nós lhe retiramos justamente aquilo que faz sua objetividade. Do ponto

de vista de meu corpo, nunca vejo iguais as seis faces do cubo, mesmo se ele é de vidro, e todavia a palavra "cubo" tem um sentido; o cubo ele mesmo, o cubo na verdade, para além de suas aparências sensíveis, tem *suas* seis faces iguais. A medida que giro em torno dele, vejo a face frontal, que era um quadrado, deformar-se, depois desaparecer, enquanto os outros lados aparecem e tornam-se cada um, por sua vez, quadrados. Mas para mim o desenrolar dessa experiência é apenas a ocasião de pensar o cubo total com suas seis faces iguais e simultâneas, a estrutura inteligível que lhe dá razão. E, mesmo para que minha caminhada em torno do cubo motive o juízo "eis um cubo", é preciso que meus deslocamentos estejam eles mesmos localizados no espaço objetivo e, longe de a experiência do movimento próprio condicionar a posição de um objeto, ao contrário é pensando meu próprio corpo como um objeto móvel que posso decifrar a aparência perceptiva e construir o cubo verdadeiro. Portanto, a experiência do movimento próprio seria apenas uma circunstância psicológica da percepção e não contribuiria para determinar o sentido do objeto. O objeto e meu corpo formariam um sistema, mas tratar-se-ia de um feixe de correlações objetivas e não, como dizíamos há pouco, de um conjunto de correspondências vividas. A unidade do objeto seria pensada, e não experimentada como o correlativo da unidade de nosso corpo. Mas o objeto poderia ser separado assim das condições efetivas sob as quais ele nos é dado? Pode-se reunir discursivamente a noção do número seis, a noção de "lado" e a de igualdade, e ligá-las em uma fórmula que é a definição do cubo. Mas essa definição antes nos põe uma questão do que nos oferece algo a pensar. Só se sai do pensamento cego e simbólico percebendo o ser espacial singular que traz esses predicados em conjunto. Trata-se de desenhar em pensamento esta forma particular que encerra um fragmento de espaço entre seis faces iguais. Ora, se para nós as palavras "encerrar"

e "entre" têm um sentido, é porque elas o tomam de empréstimo à nossa experiência de sujeitos encarnados. No espaço *ele mesmo* e sem a presença de um sujeito psicofísico não há nenhuma direção, nenhum dentro, nenhum fora. Um espaço está "encerrado" entre os lados de um cubo assim como estamos encerrados entre as paredes de nosso quarto. Para poder pensar o cubo, tomamos posição no espaço, ora em sua superfície, ora nele, ora fora dele, e desde então nós o vemos em perspectiva. O cubo com seis faces iguais é não apenas invisível, mas ainda impensável; ele é o cubo tal como seria para si mesmo, já que ele é um objeto. Há um primeiro dogmatismo, do qual a análise reflexiva nos livra, e que consiste em afirmar que o objeto é em si ou absolutamente, sem perguntar-se o que ele é. Mas há um outro, que consiste em afirmar a significação presuntiva do objeto, sem perguntar-se como ela entra em nossa experiência. A análise reflexiva substitui a existência absoluta do objeto pelo pensamento de um objeto absoluto e, querendo sobrevoar o objeto, pensá-lo sem ponto de vista, ela destrói sua estrutura interna. Se para mim existe um cubo com seis faces iguais e se posso alcançar o objeto, não é que eu o constitua do interior: é porque pela experiência perceptiva eu me afundo na espessura do mundo. O cubo com seis faces iguais é a idéia-limite pela qual explico a presença carnal do cubo que está ali, sob meus olhos, sob minhas mãos, em sua evidência perceptiva. Os lados do cubo não são suas projeções, mas justamente lados. Quando eu os percebo um após o outro e segundo a aparência perspectiva, não construo a idéia do geometral que dá razão dessas perspectivas, mas o cubo já está ali diante de mim e desvela-se através delas. Não preciso ter uma visão objetiva de meu próprio movimento e levá-lo em conta para reconstituir, atrás da aparência, a forma verdadeira do objetivo: o cômputo já está feito, a nova aparência já entrou em composição com o movimento vivido e ofereceu-se como aparência



de um cubo. A coisa e o mundo me são dados com as partes de meu corpo não por uma "geometria natural", mas em uma conexão viva comparável, ou antes idêntica à que existe entre as partes de meu próprio corpo.

A percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam conjuntamente porque elas são as duas faces de um mesmo ato. Desde há muito tempo tentou-se explicar a famosa ilusão de Aristóteles admitindo que a posição inabitual dos dedos torna impossível a síntese de suas percepções: o lado direito do médio e o lado esquerdo do indicador normalmente não "trabalham" em conjunto, e, se ambos são tocados simultaneamente, então é preciso que existam duas bolas. Na realidade, as percepções dos dois dedos não são apenas disjuntas, elas são inversas: o sujeito atribui ao indicador o que é tocado pelo médio e reciprocamente, como se pode mostrá-lo aplicando aos dedos dois estímulos distintos, uma ponta e uma esfera por exemplo<sup>1</sup>. A ilusão de Aristóteles é antes de tudo um distúrbio do esquema corporal. O que torna impossível a síntese das duas percepções táteis em um objeto único não é tanto o fato de que a posição dos dedos é inabitual ou estatisticamente rara, é o fato de que a face direita do médio e a face esquerda do indicador não podem cooperar em uma exploração sinérgica do objeto, o fato de que o cruzamento dos dedos, enquanto movimento forçado, ultrapassa as possibilidades motoras dos próprios dedos e não pode ser visada em um projeto de movimento. Portanto, aqui a síntese do objeto se faz através da síntese do corpo próprio, ela é sua réplica ou seu correlativo, e literalmente é a mesma coisa perceber uma única bola e dispor dos dois dedos como de um órgão único. O distúrbio do esquema corporal pode até mesmo traduzir-se diretamente no mundo exterior sem o apoio de nenhum estímulo. Na heautoscopia, antes de ver-se a si mesmo, o sujeito passa sempre por um estado de sonho, de devaneio ou de angústia, e a imagem dele mesmo

que aparece no exterior é apenas o avesso dessa despersonalização<sup>2</sup>. No duplo que está fora dele, o doente sente-se assim como, em um elevador que sobe e se detém bruscamente, eu sinto a substância de meu corpo escapar de mim por minha cabeça e ultrapassar os limites de meu corpo objetivo. É em seu próprio corpo que o doente sente a aproximação deste Outro que ele nunca viu com seus próprios olhos, assim como o normal reconhece por uma certa queimação em sua nuca que alguém atrás dele o olha<sup>3</sup>. Reciprocamente, uma certa forma de experiência externa implica e acarreta uma certa consciência do corpo próprio. Muitos doentes falam de um "sexto sentido" que lhes manifestaria suas alucinações. O paciente de Stratton, cujo campo visual foi objetivamente invertido, primeiramente vê os objetos de cabeça para baixo; no terceiro dia da experiência, quando os objetos começam a readquirir seu aprumo, ele é invadido "pela estranha impressão de olhar o fogo com o dorso de sua cabeça"<sup>4</sup>. Isso ocorre porque há uma equivalência imediata entre a orientação do campo visual e a consciência do corpo próprio enquanto potência desse campo, de tal forma que a subversão experimental pode traduzir-se indiferentemente pela inversão dos objetos fenomenais ou por uma redistribuição das funções sensoriais no corpo. Se um sujeito se adapta para a visão a grande distância, ele tem de seus dedos, assim como de todos os objetos próximos, uma imagem dupla. Se o tocam ou se um inseto o pica, ele percebe um contato ou uma picada dupla<sup>5</sup>. A diplopia prolonga-se então em um desdobramento do corpo. Toda percepção exterior é imediatamente sinônima de uma certa percepção de meu corpo, assim como toda percepção de meu corpo se explicita na linguagem da percepção exterior. Agora, como vimos, se o corpo não é um objeto transparente e não nos é dado por sua lei de constituição assim como o círculo ao geômetra, se ele é uma unidade expressiva que só quando assumida se pode

aprender a conhecer, então essa estrutura vai comunicar-se ao mundo sensível. A teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção. Nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo. Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. Mas, retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos reencontrar, já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção.

## CAPITULO I

# O SENTIR

O pensamento objetivo ignora o sujeito da percepção. Isso ocorre porque ele se dá o mundo inteiramente pronto, como meio de todo acontecimento possível, e trata a percepção como um desses acontecimentos. Por exemplo, o filósofo empirista considera um sujeito X prestes a perceber e procura descrever aquilo que se passa: *existem* sensações que são estados ou maneiras de ser do sujeito e que, a esse título, são verdadeiras coisas mentais. O sujeito perceptivo é o lugar dessas coisas, e o filósofo descreve as sensações e seu substrato como se descreve a fauna de um país distante — sem perceber que ele mesmo percebe, que ele é sujeito perceptivo e que a percepção, tal como ele a vive, desmente tudo o que ele diz da percepção em geral. Pois, vista do interior, a percepção não deve nada àquilo que nós sabemos de outro modo sobre o mundo, sobre os *estímulos* tais como a física os descreve e sobre os órgãos dos sentidos tais como a biologia os descreve. Em primeiro lugar, ela não se apresenta como um acontecimento no mundo ao qual se possa aplicar, por exemplo, a categoria de causalidade, mas a cada momento como uma re-criação ou uma re-constituição do mundo. Se acreditamos em um passado do mundo, no mundo físico, nos "estímu-

los", no organismo tal como nossos livros o representam, é primeiramente porque temos um campo perceptivo presente e atual, uma superfície de contato com o mundo ou perpetuamente enraizada nele, é porque sem cessar ele vem assaltar e investir a subjetividade, assim como as ondas envolvem um destroço na praia. Todo saber se instala nos horizontes abertos pela percepção. Não se pode tratar de descrever a própria percepção como um dos fatos que se produzem no mundo, já que a percepção é a "falha" deste "grande diamante". Certamente, o intelectualismo representa um progresso na tomada de consciência: aquele lugar fora do mundo que o filósofo empirista subentendia e onde tacitamente ele se situava para descrever o acontecimento da percepção recebe agora um nome, figura na descrição. E o Ego transcendental. Através disso, todas as teses do empirismo encontram-se reviradas, o estado de consciência torna-se consciência de um estado, a passividade torna-se posição de uma passividade, o mundo torna-se o correlativo de um pensamento do mundo e só existe para um constituinte. E todavia permanece verdadeiro que o próprio intelectualismo se dá o mundo inteiramente pronto. Pois a constituição do mundo, tal como ele a concebe, é uma simples cláusula de estilo: a cada termo da descrição empirista acrescenta-se o índice "consciência de...". Subordina-se todo o sistema da experiência — mundo, corpo próprio, eu empírico — a um pensador universal encarregado de produzir as relações dos três termos. Mas, como ele não está envolvido no sistema, as relações continuam a ser aquilo que eram no empirismo: relações de causalidade desdobradas no plano dos acontecimentos cósmicos. Ora, se o corpo próprio e o eu empírico são apenas elementos no sistema da experiência, objetos entre outros objetos sob o olhar do verdadeiro Eu, como pudemos algum dia confundir-nos com nosso corpo, como pudemos acreditar que víamos com nossos olhos aquilo que na verdade apreendíamos por uma

inspeção do espírito, como o mundo não é perfeitamente explícito diante de nós, por que ele só se desdobra pouco a pouco e nunca "inteiramente", enfim como ocorre que nós percebamos? Nós só o compreenderemos se o eu empírico e o corpo não forem imediatamente objetos, nunca se tornarem totalmente objetos, se houver um certo sentido em dizer que vejo o pedaço de cera com meus olhos e se, correlativamente, esta possibilidade de ausência, esta dimensão de fuga e de liberdade que a reflexão abre no fundo de nós e que chamam de Eu transcendental em primeiro lugar não forem dadas e nunca forem absolutamente adquiridas, se nunca puder dizer "Eu" absolutamente, e se todo ato de reflexão, toda tomada de posição voluntária se estabelecerem sobre o fundo e sobre a proposição de uma vida de consciência pré-pessoal. O sujeito da percepção permanecerá ignorado enquanto não soubermos evitar a alternativa entre o naturante e o naturado, entre a sensação enquanto estado de consciência e enquanto consciência de um estado, entre a existência em si e a existência para si. Retornemos então à sensação e observemo-la de tão perto que ela nos ensine a relação viva daquele que percebe com seu corpo e com seu mundo.

A psicologia indutiva nos auxiliará a procurar para ela um novo estatuto, mostrando que a sensação não é nem um estado ou uma qualidade, nem a consciência de um estado ou de uma qualidade. De fato, cada uma das pretensas qualidades — o vermelho, o azul, a cor, o som — está inserida em uma certa conduta. No normal, uma excitação sensorial, sobretudo as do laboratório que para ele quase não têm significação vital, mal modifica a motricidade geral. Mas as doenças do cerebelo ou do córtex frontal evidenciam aquilo que poderia ser a influência das excitações sensoriais no tônus muscular se elas não estivessem integradas a uma situação de conjunto e se no normal o tônus não estivesse regulado em vista de certas tarefas privilegiadas. O gesto de levantar

tar o braço, que se pode tomar como indicador da perturbação motora, é diferentemente modificado em sua amplitude e em sua direção por um campo visual vermelho, amarelo, azul ou verde. O vermelho e o amarelo, particularmente, favorecem os movimentos escorregadios, o azul e o verde os movimentos bruscos, o vermelho aplicado ao olho direito, por exemplo, favorece um movimento de extensão para o exterior do braço correspondente, o verde favorece um movimento de flexão e de recuo em direção ao próprio corpo<sup>1</sup>. A posição privilegiada do braço — aquela em que o sujeito sente seu braço em equilíbrio ou em repouso —, que no doente é mais distanciada do corpo do que no normal, é modificada pela apresentação das cores: o verde a leva para a vizinhança do corpo<sup>2</sup>. A cor do campo visual torna as reações do sujeito mais ou menos exatas, quer se trate de executar um movimento de uma amplitude dada ou de mostrar com o dedo um comprimento determinado. Com um campo visual verde, a apreciação é exata; com um campo visual vermelho, ela é inexata por excesso. Os movimentos para o exterior são acelerados pelo verde e atrasados pelo vermelho. A localização dos estímulos na pele é modificada pelo vermelho no sentido da abdução. O amarelo e o vermelho acentuam os erros na estimativa do peso e do tempo; nos cerebelosos, eles são compensados pelo azul e sobretudo pelo verde. Nessas diferentes experiências, cada cor age sempre no mesmo sentido, de forma que se pode atribuir a elas um valor motor definido. No conjunto, o vermelho e o amarelo são favoráveis à abdução, o azul e o verde à adução. Ora, de uma maneira geral, a adução significa que o organismo se volta para o estímulo e é atraído pelo mundo; a abdução, que ele se desvia do estímulo e retira-se para seu centro<sup>3</sup>. Portanto, as sensações, as "qualidades sensíveis", estão longe de se reduzir à experiência de um certo estado ou de um certo *quale* indizíveis, elas se oferecem com uma fisionomia motora, estão envolvidas por uma

significação vital. Sabe-se há muito tempo que existe um "acompanhamento motor" das sensações, que os estímulos desencadeiam "movimentos nascentes" que se associam à sensação ou à qualidade e formam um halo em torno dela, que o "lado perceptivo" e o "lado motor" do comportamento se comunicam. Mas a maior parte do tempo se faz como se essa relação não mudasse nada nos termos entre os quais ela se estabelece. Pois não se trata, nos exemplos que dávamos acima, de uma relação exterior de causalidade que deixaria intacta a própria sensação. As reações motoras provocadas pelo azul, a "conduta do azul", não são efeitos, no corpo objetivo, da cor definida por um certo comprimento de onda e uma certa intensidade: um azul obtido por contraste e ao qual não corresponde então nenhum fenômeno físico envolve-se do mesmo halo motor<sup>4</sup>. Não é no mundo do físico e pelo efeito de algum processo escondido que se constitui a fisionomia motora da cor. Seria então "na consciência", e seria preciso dizer que a experiência do azul enquanto qualidade sensível suscita uma certa modificação do corpo fenomenal? Mas não se vê por que a tomada de consciência de um certo *quale* modificaria minha apreciação das grandezas e, aliás, o efeito *sentido* da cor nem sempre corresponde exatamente à influência que ela exerce no comportamento: o vermelho pode exagerar minhas reações sem que eu me aperceba disso<sup>5</sup>. Só se compreende a significação motora das cores se elas deixam de ser estados fechados sobre si mesmos ou qualidades indiscritíveis oferecidas à constatação de um sujeito pensante, se elas atingem em mim uma certa montagem geral pela qual sou adaptado ao mundo, se elas me convidam a uma nova maneira do avaliar e se, por outro lado, a motricidade deixa de ser a simples consciência de minhas mudanças de lugar presentes ou futuras para tornar-se a função que, a cada momento, estabelece meus padrões de grandeza, a amplitude variável de meu ser no mundo. O azul é aquilo que solicita de



mim uma certa maneira de olhar, aquilo que se deixa apalpar por um movimento definido de meu olhar. Ele é um certo campo ou uma certa atmosfera oferecida à potência de meus olhos e de todo o meu corpo. Aqui a experiência da cor confirma e faz compreender as correlações estabelecidas pela psicologia indutiva. Comumente o verde passa por uma cor "repousante". "Ele me fecha em mim mesmo e me põe em paz", diz uma doente<sup>6</sup>. Ele "não nos pede nada e não nos convoca a nada", diz Kandinsky. O azul parece "ceder ao nosso olhar", diz Goethe. Ao contrário, o vermelho "entranha-se no olho", diz Goethe ainda<sup>7</sup>. O vermelho "dilacera", o amarelo é "picante", diz um doente de Goldstein. De uma maneira geral, temos de um lado, com o vermelho e o amarelo, "a experiência de um arrancamento, de um movimento que se distancia do centro", e de um outro lado, com o azul e o verde, temos a experiência do "repouso e da concentração"<sup>8</sup>. Pode-se evidenciar o fundo vegetativo e motor, a significação vital das qualidades, empregando estímulos fracos ou breves. A cor, antes de ser vista, anuncia-se então pela experiência de uma certa atitude do corpo que só convém a ela e a determina com precisão: "Há um deslizamento de alto a baixo em meu corpo, portanto isso não pode ser verde, só pode ser azul; mas de fato não vejo o azul"<sup>9</sup>, diz um outro paciente. E um outro: "Cerrei os dentes e sei por isso que é amarelo."<sup>10</sup> Se se faz um estímulo luminoso crescer pouco a pouco a partir de um valor subliminar, primeiramente se experimenta uma certa disposição do corpo e, repentinamente, a sensação continua e "se propaga no domínio visual"<sup>11</sup>. Assim como, ao olhar atentamente a neve, eu decompouso sua "brancura" aparente, que se resolve em um mundo de reflexos e de transparências, da mesma maneira pode-se descobrir uma "micromelodia" no interior do som, e o intervalo sonoro é apenas a enformação final de uma certa tensão sentida em primeiro lugar em todo o corpo<sup>12</sup>. Torna-se pos-

sível a representação de uma cor, em pacientes que a perderam, expondo diante deles cores reais, quaisquer que elas sejam. A cor real produz no paciente uma "concentração da experiência colorida" que lhe permite "ordenar as cores em seu olho"<sup>13</sup>. Assim, antes de ser um espetáculo objetivo, a qualidade deixa-se reconhecer por um tipo de comportamento que a visa em sua essência, e é por isso que, a partir do momento em que meu corpo adota a atitude do azul, eu obtenho uma quase-presença do azul. Portanto, não é preciso perguntar-se como e por que o vermelho significa o esforço ou a violência, o verde o repouso e a paz, é preciso reaprender a viver essas cores como nosso corpo as vive, quer dizer, como concreções de paz ou de violência. Quando dizemos que o vermelho aumenta a amplitude de nossas reações, não se deve entendê-lo como se se tratasse ali de dois fatos distintos, uma sensação de vermelho e reações motoras — é preciso compreender que o vermelho, por sua textura que nosso olhar segue e esposa, já é a amplificação de nosso ser motor. O sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele. As relações entre aquele que sente e o sensível são comparáveis às relações entre o dormidor e seu sono: o sono vem quando uma certa atitude voluntária repentinamente recebe do exterior a confirmação que ela esperava. *Eu* respirava lenta e profundamente para chamar o sono e, repentinamente, dir-se-ia que minha boca se comunica com algum imenso pulmão exterior que chama e detém minha respiração; um certo ritmo respiratório, há pouco desejado por mim, torna-se meu próprio ser, e o sono, até ali visado enquanto significação, repentinamente se faz situação. Da mesma maneira, dou ouvidos ou olho à espera de uma sensação e, repentinamente, o sensível toma meu ouvido ou meu olhar, eu entrego uma parte de meu corpo ou mesmo

meu corpo inteiro a essa maneira de vibrar e de preencher o espaço que é o azul ou o vermelho. Assim como o sacramento não apenas simboliza uma operação da Graça sob espécies sensíveis, mas é ainda a presença real de Deus, faz com que ela resida em um fragmento de espaço e a comunica àqueles que comem o pão consagrado, se eles estão interiormente preparados, do mesmo modo o sensível não apenas tem uma significação motora e vital, mas é uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão.

Desse ponto de vista, torna-se possível restituir à noção de "sentidos" um valor que o intelectualismo lhe recusa. Minha sensação e minha percepção, diz ele, só podem ser designáveis e, portanto, só podem ser para mim se forem sensação ou percepção de algo, por exemplo sensação de azul ou de vermelho, percepção da mesa ou da cadeira. Ora, o azul e o vermelho não são esta experiência indizível que eu vivo quando coincido com eles, a mesa ou a cadeira não são esta aparência efêmera à disposição de meu olhar; o objeto só se determina como um ser identificável através de uma série aberta de experiências possíveis, e só existe para um sujeito que opera esta identificação. O ser só é para alguém que seja capaz de recuar em relação a ele e que portanto esteja absolutamente fora do ser. É assim que o espírito se torna o sujeito da percepção e que a noção de "sentidos" se torna impensável. Se ver ou ouvir for afastar-se da impressão para investi-la em pensamento e deixar de ser para conhecer, seria absurdo dizer que vejo com meus olhos ou que ouço com meus ouvidos, pois meus olhos e meus ouvidos ainda são seres do mundo, incapazes, então, de preparar diante deste a zona de subjetividade de onde ele será visto ou ouvido. Não posso nem mesmo conservar alguma potência de conhecer aos meus olhos ou aos meus ouvidos fazendo deles instrumen-

tos de minha percepção, pois esta noção é ambígua, eles só são instrumentos da excitação corporal e não da própria percepção. Não há meio-termo entre o em si e o para si, e já que meus sentidos, sendo vários, não são eu mesmo, eles só podem ser objetos. Digo que meus olhos vêem, que minha mão toca, que meu pé dói, mas essas expressões ingênuas não traduzem minha experiência verdadeira. Elas já me dão dela uma interpretação que a afasta de seu sujeito original. Porque sei que a luz atinge meus olhos, que os contatos se fazem pela pele, que meu sapato fere meu pé, disperso em meu corpo as percepções que pertencem à minha alma, coloco a percepção no percebido. Mas aquilo é apenas o rastro espacial e temporal dos atos de consciência. Se os considero do interior, encontro um único conhecimento sem lugar, uma alma sem partes, e não há nenhuma diferença entre pensar e perceber, assim como entre ver e ouvir. Podemos manter-nos nessa perspectiva? Se é verdade que não vejo com meus olhos, como pude ignorar sempre esta verdade? Eu não sabia o que dizia, não tinha refletido? Mas, então, como eu podia não refletir? Como a inspeção do espírito, como a operação de meu próprio pensamento me pôde ser mascarada, já que meu pensamento, por definição, é para si mesmo? Se a reflexão quer justificar-se enquanto reflexão, quer dizer, enquanto progresso em direção à verdade, ela não deve se limitar a substituir uma visão do mundo por uma outra, ela deve mostrar-nos como a visão ingênua do mundo é compreendida e ultrapassada na visão refletida. A reflexão deve iluminar o irrefletido ao qual ela sucede e mostrar sua possibilidade para poder compreender-se a si mesma enquanto começo. Dizer que sou eu ainda que me penso como situado em um corpo e como provido de cinco sentidos evidentemente é apenas uma solução verbal, já que eu que reflito não posso reconhecer-me nesse Eu encarnado, já que portanto a encarnação permanece por princípio uma ilusão e já que a possibilidade dessa

üusão continua incompreensível. Precisamos colocar em questão a alternativa entre o para si e o em si, que rejeitava os "sentidos" no mundo dos objetos e resgatava a subjetividade como absoluto não-ser de toda inerência corporal. É isso que fazemos quando definimos a sensação como coexistência ou como comunhão. A sensação de azul não é o conhecimento ou a posição de um certo *quale* identificável através de todas as experiências que tenho dele, assim como o círculo do geômetra é o mesmo em Paris e em Tóquio. Sem dúvida, ela é intencional, quer dizer, não repousa em si como uma coisa, mas visa e significa para além de si mesma. Mas o termo que ela visa só é reconhecido cegamente pela familiaridade de meu corpo com ele, não é constituído em plena *clareza*, mas reconstituído ou retomado por um saber que permanece latente e que lhe deixa sua opacidade e sua ecciedade. A sensação é intencional porque encontro no sensível a proposição de um certo ritmo de existência — abdução ou adução — e porque, dando seqüência a essa proposição, introduzindo-me na forma de existência que assim me é sugerida, reporto-me a um ser exterior, seja para abrir-me seja para fechar-me a ele. Se as qualidades irradiam em torno de si um certo modo de existência, se elas têm um poder de encantamento e aquilo que há pouco chamávamos de um valor sacramental, é porque o sujeito que sente não as põe como objetos, mas simpatiza com elas, as faz suas e encontra nelas a sua lei momentânea. Esclareçamos. Aquele que sente e o sensível não estão um diante do outro como dois termos exteriores, e a sensação não é uma invasão do sensível naquele que sente. É meu olhar que subtende a cor, é o movimento de minha mão que subtende a forma do objeto, ou antes meu olhar acopla-se à cor, minha mão acopla-se ao duro e ao mole, e nessa troca entre o sujeito da sensação e o sensível não se pode dizer que um aja e que o outro padeça, que um dê sentido ao outro. Sem a exploração de meu olhar ou de minha mão, e antes

que meu corpo se sincronize a ele, o sensível é apenas uma solicitação vaga. "Se um sujeito tenta experimentar uma cor determinada, por exemplo o azul, ao mesmo tempo em que procura dar ao seu corpo a atitude que convém ao vermelho, resulta daí uma luta interior, uma espécie de espasmo que cessa assim que ele adota a atitude corporal que corresponde ao azul."<sup>14</sup> Assim, um sensível que vai ser sentido apresenta ao meu corpo uma espécie de problema confuso. É preciso que eu encontre a atitude que *vai* lhe dar o meio de determinar-se e de tornar-se azul, é preciso que eu encontre a resposta a uma questão mal formulada. E todavia eu só o faço à sua solicitação, minha atitude nunca é suficiente para fazer-me ver verdadeiramente o azul ou tocar verdadeiramente uma superfície dura. O sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas é dele mesmo que eu o obtiveira. Eu, que contemplo o azul do céu, não sou *diante* dele um sujeito acósmico, não o possuo em pensamento, não desdobro diante dele uma idéia de azul que me daria seu segredo, abandono-me a ele, enveredo-me nesse mistério, ele "se pensa em mim", sou o próprio céu que se reúne, recolhe-se e põe-se a existir para si, minha consciência é obstruída por esse azul ilimitado. — Mas o céu não é espírito e não tem sentido algum dizer que ele existe para si? — Seguramente, o céu do geógrafo ou do astrônomo não existe para si. Mas do céu percebido ou sentido, subtendido por meu olhar que o percorre e o habita, meio de uma certa vibração vital que meu corpo adota, pode-se dizer que ele existe para si no sentido em que não é feito de partes exteriores, em que cada parte do conjunto é "sensível" àquilo que se passa em todas as outras e as "conhece dinamicamente"<sup>15</sup>. E, quanto ao sujeito da sensação, ele não precisa ser um puro nada sem nenhum peso terrestre. Isso só seria necessário se ele devesse, assim como a consciência constituinte, estar presente em todas as partes ao mesmo tempo, coextensivo ao ser, e pensar a ver-

dade do universo. Mas o espetáculo percebido não é ser puro. Tomado exatamente tal como o vejo, ele é um momento de minha história individual e, como a sensação é uma reconstituição, ela supõe em mim os sedimentos de uma constituição prévia, eu sou, enquanto sujeito que sente, inteiramente pleno de poderes naturais dos quais sou o primeiro a me espantar. Não sou portanto, segundo a expressão de Hegel, um "buraco no ser", mas um vazio, uma prega que se fez e que pode desfazer-se<sup>16</sup>.

Insistamos nesse ponto. Como podemos escapar da alternativa entre o para si e o em si, como a consciência perceptiva pode ser obstruída por seu objeto, como podemos distinguir a consciência sensível da consciência intelectual? É que: 1? Toda percepção acontece em uma atmosfera de generalidade e se dá a nós como anônima. Não posso dizer que *eu* vejo o azul do céu no sentido em que digo que compreendo um livro ou, ainda, que decido consagrar minha vida às matemáticas. Minha percepção, mesmo vista do interior, exprime uma situação dada: vejo o azul porque sou *sensível* às cores — ao contrário, os atos pessoais criam uma situação: sou matemático porque decidi sê-lo. De forma que, se eu quisesse traduzir exatamente a experiência perceptiva, deveria dizer que *se* percebe em mim e não que eu percebo. Toda sensação comporta um germe de sonho ou de despersonalização, como nós o experimentamos por essa espécie de estupor em que ela nos coloca quando vivemos verdadeiramente em seu plano. Sem dúvida, o conhecimento me tensina que a sensação não aconteceria sem uma adaptação de meu corpo, por exemplo que não haveria contato determinado sem um movimento de minha mão. Mas essa atividade se desenrola na periferia de meu ser, não tenho mais consciência de ser o verdadeiro sujeito de minha sensação do que de meu nascimento ou de minha morte. Nem meu nascimento nem minha morte podem aparecer-me como experiências minhas,

já que, se eu os pensasse assim, eu me suporia preexistente ou sobrevivente a mim mesmo para poder experimentá-los, e portanto não pensaria seriamente meu nascimento ou minha morte. Portanto, só posso apreender-me como "já nascido" e "ainda vivo", apreender meu nascimento e minha morte como horizontes pré-pessoais: sei que se nasce e que se morre, mas não posso conhecer meu nascimento e minha morte. Cada sensação, sendo rigorosamente a primeira, a última e a única de sua espécie, é um nascimento e uma morte. O sujeito que tem a sua experiência começa e termina com ela, e, como ele não pode preceder-se nem sobreviver a si, »\_ a sensação necessariamente se manifesta a si mesma em um o meio de generalidade, ela provém de alguém de mim mes- I mo, ela depende de uma *sensibilidade* que a precedeu e que §. sobreviverá a ela, assim como meu nascimento e minha morte s pertencem a uma natalidade e a uma mortalidade anônimas. ° £' Pela sensação, eu apreendo, à margem de minha vida pes- o S soai e de meus atos próprios, uma vida de consciência dada \*» o da qual eles emergem, a vida de meus olhos, de minhas mãos, ' J? de meus ouvidos, que são tantos Eus naturais. Toda vez que ç- experimento uma sensação, sinto que ela diz respeito não ao meu ser próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou partido pelo mundo, que já se abriu a alguns de seus aspectos e sincronizou-se a eles. Entre minha sensação e mim há sempre a espessura de um *saber originário* que impede minha experiência de ser clara para si mesma. Experimento a sensação como modalidade de uma existência geral, já consagrada a um mundo físico, e que crepita através de mim sem que eu seja seu autor. 2? A sensação só pode ser anônima porque é parcial. Aquele que vê e aquele que toca não sou exatamente eu mesmo, porque o mundo visível e o mundo tangível não são o mundo por inteiro. Quando vejo um objeto, sinto sempre que ainda existe ser para além daquilo que atualmente vejo, não ape-



nas ser visível mas ainda ser tangível ou apreensível pela audição, e não apenas ser sensível mas ainda uma profundidade do objeto que nenhuma antecipação sensorial esgotará. Correlativamente, não estou por inteiro nessas operações, elas permanecem marginais, produzem-se adiante de mim, o eu que vê ou o eu que ouve são de alguma maneira um eu especializado, familiares a um único setor do ser, e é justamente a esse preço que o olhar e a mão são capazes de adivinhar o movimento que vai tornar a percepção precisa e podem dar provas desta presciência que lhes dá a aparência do automatismo. Podemos resumir essas duas idéias dizendo que toda sensação pertence a um certo *campo*. Dizer que tenho um campo visual é dizer que, por posição, tenho acesso e abertura a um sistema de seres, os seres visuais, que eles estão à disposição de meu olhar em virtude de uma espécie de contrato primordial e por um dom da natureza, sem nenhum esforço de minha parte; é dizer portanto que a visão é pré-pessoal; e é dizer ao mesmo tempo que ela é sempre limitada, que existe sempre em torno de minha visão atual um horizonte de coisas não-vistas ou mesmo não-visíveis. A visão é *um pensamento sujeito a um certo campo* e é isso que chamamos de um *sentido*. Quando digo que tenho sentidos e que eles me fazem ter acesso ao mundo, não sou vítima de uma confusão, não misturo o pensamento causai e a reflexão, apenas exprimo esta verdade que se impõe a uma reflexão integral: que sou capaz, por conaturalidade, de encontrar um sentido para certos aspectos do ser, sem que eu mesmo o tenha dado a eles por uma operação constituinte.

Com a distinção entre os sentidos e a intelecção, encontra-se justificada a distinção entre os diferentes sentidos. O intelectualismo não fala dos sentidos porque, para ele, sensações e sentidos só aparecem quando eu retorno ao ato concreto de conhecimento para analisá-lo. Então distingo nele uma matéria contingente e uma forma necessária, mas a ma-

teria é apenas um momento ideal e não um elemento separável do ato total. Portanto, os sentidos não existem, mas apenas a consciência. Por exemplo, o intelectualismo recusa-se a colocar o famoso problema da contribuição dos sentidos na experiência do espaço, porque as qualidades sensíveis e os sentidos, enquanto materiais do conhecimento, não podem possuir como propriedade o espaço que é a forma da objetividade em geral e, em particular, o meio pelo qual uma consciência de qualidade se torna possível. Se uma sensação não fosse sensação de algo, ela seria um nada de sensação, e "coisas" no sentido mais geral da palavra, por exemplo qualidades definidas, só se esboçam na massa confusa das impressões se esta é posta em perspectiva e coordenada pelo espaço. Assim, todos os sentidos devem ser espaciais se eles devem fazer-nos ter acesso a uma forma qualquer do ser, quer dizer, se eles são sentidos. E, pela mesma necessidade, é preciso que todos eles se abram ao mesmo espaço, sem o que os seres sensoriais com os quais eles nos fazem comunicar só existiriam para os sentidos dos quais eles dependem — assim como os fantasmas só se manifestam à noite —, faltar-lhes-ia a plenitude do ser e não poderíamos verdadeiramente ter consciência deles, quer dizer, pô-los como seres verdadeiros. A essa dedução, o empirismo tentaria em vão opor fatos. Por exemplo, se se quer mostrar que o tato não é por si mesmo espacial, se se tenta encontrar nos cegos ou nos casos de cegueira psíquica uma experiência tátil pura e mostrar que ela não é articulada segundo o espaço, essas provas experimentais pressupõem aquilo que a elas caberia estabelecer. Com efeito, como saber se a cegueira e a cegueira psíquica se limitaram a subtrair, da experiência do doente, os dados visuais, e se elas também não atingiram a estrutura de sua experiência tátil? O empirismo toma a primeira hipótese por concedida, e é sob essa condição que o fato pode passar por crucial, mas exatamente através disso ele postula a separação dos sentidos, que

justamente se trata de provar. Mais precisamente: se admito que o espaço pertence originariamente à visão e que dali ele passa ao tato e aos outros sentidos, como no adulto aparentemente existe uma percepção tátil do espaço, pelo menos devo admitir que os "dados táteis puros" são deslocados e recobertos por uma experiência de origem visual, que eles se integram a uma experiência total na qual são finalmente indiscerníveis. Mas então com que direito distinguir, nessa experiência adulta, uma contribuição "tátil"? O pretense "tátil puro" que tento reencontrar dirigindo-me aos cegos não seria um tipo de experiência muito particular, que não tem nada em comum com o funcionamento do tato integrado e não pode servir para analisar a experiência integral? Não se pode decidir sobre a espacialidade dos sentidos pelo método indutivo e produzindo "fatos" — seja, por exemplo, um tato sem espaço no cego —, já que esse fato precisa ser interpretado e justamente ele será considerado ou como um fato significativo que revela uma natureza própria do tato, ou como um fato accidental e que exprime as propriedades particulares do tato mórbido, segundo a idéia que se faz dos sentidos em geral e da relação entre eles na consciência total. O problema depende da reflexão e não da experiência no sentido empirista da palavra, que é também aquele em que o tomam os cientistas quando sonham com uma objetividade absoluta. Portanto, podemos estabelecer *a priori* que todos os sentidos são espaciais, e a questão de saber qual é o sentido que nos dá o espaço deve ser considerada como ininteligível se refletimos no que é um sentido. Todavia, aqui são possíveis duas espécies de reflexão. Uma — trata-se da reflexão intelectualista — tematiza o objeto e a consciência e, para retomar uma expressão kantiana, ela os "conduz ao conceito". Agora o objeto se torna *aquilo que é*, por conseguinte aquilo que é para todos e para sempre (nem que seja a título de episódio efêmero, mas do qual seria verdade para sempre que

ele existiu no tempo objetivo). A consciência, tematizada pela reflexão, é existência para si. E, com o auxílio dessa idéia da consciência e dessa idéia do objeto, mostra-se facilmente que toda qualidade sensível só é plenamente objeto no contexto das relações de universo, e que a sensação só pode ser sob a condição de existir para um Eu central e único. Se se quisesse marcar uma parada no movimento reflexivo e falar, por exemplo, de uma consciência parcial ou de um objeto isolado, ter-se-ia uma consciência que em algum aspecto não se saberia a si mesma e que portanto não seria consciência, um objeto que não seria acessível em todas as partes e que nessa medida não seria objeto. Mas sempre se pode perguntar ao intelectualismo de onde ele extrai essa idéia ou essa essência da consciência e do objeto. Se o sujeito é puro para si, então "o Eu penso deve poder acompanhar todas as nossas representações". "Se um mundo deve poder ser pensado", então é preciso que a qualidade o contenha em germe. Mas, em primeiro lugar, de onde sabemos que existe o puro para si e de onde extraímos que o mundo deve poder ser pensado? Responder-se-á talvez que isso é a definição do sujeito e do mundo, e que se eles não forem compreendidos assim não se saberá mais do que se fala ao se falar deles. E com efeito, no plano da fala constituída, essa é certamente a significação do mundo e do sujeito. Mas de onde as próprias falas obtêm seu sentido? A reflexão radical é aquela que me reapreende enquanto estou prestes a formar e formular a idéia do sujeito e a do objeto, ela ilumina a fonte dessas duas idéias, ela é reflexão não apenas operante, mas ainda consciente de si mesma em sua operação. Talvez se responderá ainda que a análise reflexiva não apreende o sujeito e o objeto apenas "em idéia", que ela é uma experiência, que, ao refletir, eu me reoloco neste sujeito infinito que eu já era, e reoloco o objeto nas relações que já o subtendiam, e que enfim não convém perguntar de onde extraio essa idéia do sujeito e essa idéia

do objeto, já que elas são a simples formulação das condições sem as quais não haveria nada para ninguém. Mas o Eu refletido difere do Eu irrefletido pelo menos no fato de que ele foi tematizado, e o que é dado não é a consciência nem o ser puro — como o próprio Kant o diz com profundidade, é a experiência; em outros termos, a comunicação de um sujeito finito com um ser opaco do qual ele emerge, mas no qual permanece engajado. E "a experiência pura e por assim dizer ainda muda que se trata de trazer à expressão pura de seu próprio sentido"<sup>17</sup>. Temos a experiência de um mundo, não no sentido de um sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, mas no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada. Temos a experiência de um Eu, não no sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente desfeito e refeito pelo curso do tempo. A unidade do sujeito ou do objeto não é uma unidade real, mas uma unidade presuntiva no horizonte da experiência; é preciso reencontrar, para alguém da idéia do sujeito e da idéia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as idéias como as coisas. Quando se trata da consciência, só posso formar sua noção reportando-me primeiramente a esta consciência que eu sou, e particularmente não devo em primeiro lugar definir os sentidos, mas retomar contato com a sensorialidade que vivo do interior. Não somos obrigados a *a priori* investir o mundo das condições sem as quais ele não poderia ser pensado, pois, para poder ser pensado, em primeiro lugar ele deve não ser ignorado, deve existir para mim, quer dizer, ser dado, e a estética transcendental só se confundiria *com* a analítica transcendental se eu fosse um Deus que põe o mundo e não um homem que ali se encontra lançado e que, em todos os sentidos da palavra, "atém-se a ele". Portanto, não precisamos seguir Kant em sua dedução de um espaço único. O espaço único

é a condição sem a qual não se pode pensar a plenitude da objetividade, e é verdade que, se tentamos tematizar vários espaços, eles se reduzem à unidade, cada um deles encontrando-se em uma certa relação de posição com os outros e, portanto, sendo uma e a mesma coisa que eles. Mas sabemos se a objetividade plena pode ser pensada? Se todas as perspectivas são compossíveis? Se de algum lugar elas podem ser tematizadas todas em conjunto? Sabemos se a experiência tátil e a experiência visual podem reunir-se rigorosamente sem uma experiência intersensorial? Se minha experiência e aquela do outro podem ser ligadas em um sistema único da experiência intersubjetiva? Existem talvez, seja na experiência sensorial, seja em cada consciência, "fantasmas" que nenhuma racionalidade pode reduzir. Toda a Dedução Transcendental está sustentada na afirmação de um sistema integral da verdade. É justamente às fontes dessa afirmação que é preciso remontar, se se quer refletir. Nesse sentido, pode-se dizer, com Husserl<sup>18</sup>, que em intenção Hume foi mais longe do que ninguém na reflexão radical, já que verdadeiramente ele quis reconduzir-nos aos fenômenos dos quais temos a experiência, para aquém de toda ideologia, mesmo se por outro lado ele mutilou e dissociou essa experiência. Em particular, a idéia de um espaço único e a de um tempo único, estando apoiadas naquela de uma adição do ser da qual justamente Kant fez a crítica na Dialética Transcendental, deve ser posta entre parênteses e produzir sua genealogia a partir de nossa experiência efetiva. Essa nova concepção da reflexão, que é a concepção fenomenológica, significa em outros termos dar uma nova definição do *apriori*. Kant já mostrou que o *apriori* não é cognoscível antes da experiência, quer dizer, fora de nosso horizonte de facticidade, e que não se pode tratar de distinguir dois elementos reais do conhecimento, dos quais um seria *a priori* e o outro *a posteriori*. Se o *apriori* conserva em sua filosofia o caráter daquilo que *deve* ser, por oposição

cq

H

^ (2

2 -5

' £

5=

§j' '

'

c

ç'

":

àquilo que existe de fato e como determinação antropológica, é apenas na medida em que ele não seguiu até o fim seu programa, que era o de definir nossos poderes de conhecimento por nossa condição de fato, e que devia obrigá-lo a recolocar todo ser concebível sobre o fundo deste mundo-aqui. A partir do momento em que a experiência — quer dizer, a abertura ao nosso mundo de fato — é reconhecida como o começo do conhecimento, não há mais nenhum meio, de distinguir um plano das verdades *a priori* e um plano das verdades de fato, aquilo que o mundo deve ser e aquilo que efetivamente ele é. A unidade dos sentidos, que passava por uma verdade *a priori*, é apenas a expressão formal de uma contingência fundamental: o fato de que somos no mundo; a diversidade dos sentidos, que passava por um dado *a posteriori*, compreendida aí a forma concreta que ela assume em um sujeito humano, aparece como necessária a este mundo-aqui, quer dizer, ao único mundo que possamos pensar com consequência; ela se torna então uma verdade *a priori*. Toda sensação é espacial, nós aderimos a essa tese não porque a qualidade enquanto objeto só pode ser pensada no espaço, mas porque, enquanto contato primordial com o ser, enquanto retomada, pelo sujeito que sente, de uma forma de existência indicada pelo sensível, enquanto coexistência entre aquele que sente e o sensível, ela própria é constitutiva de um meio de experiência, quer dizer, de um espaço. Dizemos *a priori* que nenhuma sensação é pontual, que toda sensorialidade supõe um certo campo, logo, coexistências, e concluímos daí, contra Lachelier, que o cego tem a experiência de um espaço. Mas essas verdades *a priori* são apenas a explicitação de um fato: o fato da experiência sensorial como retomada de uma forma de existência, e essa retomada implica também que a cada instante eu possa fazer-me quase inteiro tato ou visão, e que até mesmo eu nunca possa ver ou tocar sem que minha consciência em alguma medida se obstrua e

perca algo de sua disponibilidade. Assim, a unidade e a diversidade dos sentidos são verdades de mesmo estatuto. O *a priori* é o fato compreendido, explicitado e seguido em todas as conseqüências de sua lógica tácita, e o *a posteriori* é o fato isolado e implícito. Seria contraditório dizer que o tato é sem espacialidade, e é *a priori* impossível tocar sem tocar no espaço, já que nossa experiência é a experiência de um mundo. Mas esta inserção da perspectiva tátil em um ser universal não exprime nenhuma necessidade exterior ao tato, ela se produz espontaneamente na própria experiência tátil, segundo seu modo próprio. A sensação, tal como a experiência a entrega a nós, não é mais uma matéria indiferente e um momento abstrato, mas uma de nossas superfícies de contato com o ser, uma estrutura de consciência, e, em lugar de um espaço único, condição universal de todas as qualidades, nós temos com cada uma delas uma maneira particular de ser no espaço e, de alguma maneira, de fazer espaço. Não é nem contraditório nem impossível que cada sentido constitua um pequeno mundo no interior do grande, e é até mesmo em razão de sua particularidade que ele é necessário ao todo e se abre a este.

Em suma, uma vez apagadas as distinções entre o *a priori* e o empírico, entre a forma e o conteúdo, os espaços sensoriais tornam-se momentos concretos de uma configuração global que é o espaço único, e o poder de ir a ele não se separa do poder de retirar-se dele na separação de um sentido. Na sala de concerto, quando reabro os olhos, o espaço visível me parece acanhado em relação a este outro espaço em que onde havia pouco a música se desdobrava, e, mesmo se conservo os olhos abertos enquanto se toca a peça, parece-me que a música não está verdadeiramente contida neste espaço preciso e mesquinho. Através do espaço visível, ela insinua uma nova dimensão em que rebenta, assim como, nos alucinados, o espaço claro das coisas percebidas se redobra misteriosa-



mente de um "espaço negro" em que outras presenças são possíveis. Assim como para mim a perspectiva do outro sobre o mundo, o domínio espacial de cada sentido é, para os outros sentidos, um incognoscível absoluto, e limita na mesma proporção a espacialidade deles. Essas descrições, que para uma filosofia criticista só oferecem curiosidades empíricas e não afetam as certezas *a priori*, readquirem para nós uma importância filosófica porque a unidade do espaço só pode ser encontrada na engrenagem dos domínios sensoriais uns nos outros. É isso que permanece verdadeiro nas famosas descrições empiristas de uma percepção não-espacial. A experiência dos cegos de nascença operados de catarata nunca provou e nunca poderia provar que para eles o espaço começa com a visão. Mas o doente não deixa de maravilhar-se com este espaço visual ao qual acaba de ter acesso e em relação ao qual a experiência tátil lhe parece tão pobre que ele confessaria de bom grado jamais ter tido a experiência do espaço antes da operação<sup>19</sup>. O espanto do doente, suas hesitações no novo mundo visual em que ele entra mostram que o tato não é espacial *como* a visão. "Após a operação", diz-se<sup>20</sup>, "a forma tal como é dada pela visão é para os doentes algo de absolutamente novo que eles não relacionam à sua experiência tátil"; "o doente afirma que vê, mas não sabe aquilo que vê (...). Ele nunca reconhece como tal a sua mão, ele só fala de uma mancha branca em movimento"<sup>21</sup>. Para distinguir pela visão um círculo de um retângulo, é preciso que ele siga com os olhos a extremidade da figura, como o faria com a mão<sup>22</sup>, e ele sempre tende a pegar os objetos que se apresentam ao seu olhar<sup>23</sup>. O que concluir daqui? Que a experiência tátil não prepara para a percepção do espaço? Mas, se ela não fosse de maneira alguma espacial, o sujeito estenderia a mão em direção ao objeto que lhe mostrassem? Esse gesto supõe que o tato se abre a um meio pelo menos análogo àquele dos dados visuais. Os fatos mostram sobretudo que a visão

não é nada sem um certo uso do olhar. Os doentes "primeiramente vêem as cores assim como nós sentimos um odor: ele nos banha, age sobre nós, sem todavia preencher uma determinada forma de uma determinada extensão"<sup>24</sup>. Primeiramente, tudo está misturado e tudo parece em movimento. A segregação das superfícies coloridas, a apreensão correta do movimento só vêm mais tarde, quando o paciente compreendeu "o que é ver"<sup>25</sup>, quer dizer, quando ele dirige e passeia seu olhar como um olhar, e não mais como uma mão. Isso prova que cada órgão dos sentidos interroga o objeto à sua maneira, que ele é o agente de um certo tipo de síntese, mas, a menos que por definição nominal se reserve a palavra espaço para designar a síntese visual, não se pode recusar ao tato a espacialidade no sentido de apreensão das coexistências. O próprio fato de que a verdadeira visão se prepara no curso de uma fase de transição e por uma espécie de toque com os olhos não seria compreensível se não houvesse um campo tátil quase espacial em que as primeiras percepções visuais pudessem inserir-se. A visão nunca se comunicaria diretamente com o tato, como o faz no adulto normal, se o tato, mesmo artificialmente isolado, não fosse organizado de maneira a tornar possíveis as coexistências. Longe de excluir a idéia de um espaço tátil, os fatos provam, ao contrário, que existe um espaço tão estritamente tátil que suas articulações em primeiro lugar não estão e até mesmo nunca estarão em uma relação de sinonímia com aquelas do espaço visual. A análises empiristas põem confusamente um problema verdadeiro. Por exemplo, que o tato só possa abarcar simultaneamente uma pequena extensão — aquela do corpo e de seus instrumentos —, este fato não concerne apenas à apresentação do espaço tátil, ele modifica seu sentido. Para a inteligência — ou, pelo menos, para uma certa inteligência que é aquela da física clássica —, a simultaneidade é a mesma, quer ela ocorra entre dois pontos contíguos ou entre dois pon-

tos distantes, e em todo caso pode-se construir pouco a pouco, com simultaneidades a curta distância, uma simultaneidade a grande distância. Mas, para a experiência, a espessura de tempo que assim se introduz na operação modifica seu resultado, resulta daí um certo "movido" na simultaneidade dos pontos extremos e, nessa medida, para o cego operado a amplitude das perspectivas visuais será uma verdadeira revelação, porque ela proporcionará pela primeira vez a exibição da simultaneidade distante *ela mesma*. Os operados declaram que os objetos táteis não são verdadeiros todos espaciais, que aqui a apreensão do objeto é um simples "saber da relação recíproca das partes", que o círculo e o quadrado não são verdadeiramente percebidos pelo tato, mas reconhecidos a partir de certos "signos" — presença ou ausência de "pontas"<sup>26</sup>. Entendamos que o campo tátil nunca tem a amplitude do campo visual, nunca o objeto tátil está presente por inteiro em cada uma de suas partes assim como o objeto visual, e em suma que tocar não é ver. Sem dúvida, entre o cego e o normal, a conversação se estabelece, e talvez seja impossível encontrar uma só palavra, mesmo no vocabulário das cores, à qual o cego não consiga dar um sentido pelo menos esquemático. Um cego de doze anos define muito bem as dimensões da visão: "Aqueles que vêem", diz ele, "estão em relação comigo por um sentido desconhecido que à distância me envolve inteiramente, me segue, me atravessa e que, desde que me levanto até me deitar, me mantém, por assim dizer, sob sua dominação" (*mich gewissermassen beherrscht*)<sup>27</sup>. Mas para o cego essas indicações permanecem nocionais e problemáticas. Elas colocam uma questão à qual apenas a visão poderia responder. E é por isso que o cego operado acha o mundo diferente daquilo que ele esperava<sup>28</sup>, assim como nós sempre achamos um homem diferente daquilo que sabíamos dele. O mundo do cego e o do normal diferem não apenas pela quantidade dos materiais dos quais eles dispõem, mas

ainda pela *estrutura* do conjunto. Um cego sabe exatamente, pelo tato, o que são galhos e folhas, um braço e os dedos da mão. Após a operação, ele se espanta por encontrar "tanta diferença" entre uma árvore e um corpo humano<sup>29</sup>. É evidente que a visão não acrescentou apenas novos detalhes ao conhecimento da árvore. Trata-se de um modo de apresentação e de um tipo de síntese novos, que transfiguram o objeto. A estrutura iluminação/objeto iluminado, por exemplo, no domínio tátil só encontra analogias muito vagas. E por isso que um doente operado após dezoito anos de cegueira tenta tocar um raio de sol<sup>30</sup>. A significação total de nossa vida — da qual a significação nocional é sempre apenas um extrato — seria diferente se fôssemos privados da visão. Existe uma função geral de substituição e de troca que nos permite ter acesso à significação abstrata das experiências que não vivemos e, por exemplo, permite-nos falar daquilo que não vimos. Mas, assim como no organismo as funções de substituição nunca equívalem exatamente às funções lesadas e só dão a aparência da integridade, a inteligência só assegura uma comunicação aparente entre experiências diferentes, e a síntese do mundo visual e do mundo tátil no cego de nascença operado, a constituição de um mundo intersensorial, deve fazer-se no próprio terreno sensorial, a comunidade de significação entre as duas experiências não basta para assegurar sua solda em uma experiência única. Os sentidos são distintos uns dos outros e distintos da inteligência, já que cada um deles traz consigo uma estrutura de ser que nunca é exatamente transponível. Nós podemos reconhecê-lo porque rejeitamos o formalismo da consciência e fizemos do corpo o sujeito da percepção.

E podemos reconhecê-lo sem comprometer a unidade dos sentidos. Pois os sentidos se comunicam. A música não está no espaço visível, mas ela o mina, o investe, o desloca, e em breve esses ouvintes muito empertigados, que assumem o ar

de juizes e trocam palavras e sorrisos, sem perceber que o chão se abala sob eles, estarão como uma tripulação sacudida na área de uma tempestade. Os dois espaços só se distinguem sobre o fundo de um mundo comum, e só podem entrar em rivalidade porque ambos têm a mesma pretensão ao ser total. Eles se unem no momento mesmo em que se opõem. Se quero encerrar-me em um de meus sentidos e, por exemplo, me projeto inteiro em meus olhos e abandono-me ao azul do céu, em breve não tenho mais consciência de olhar e, no momento em que queria fazer-me inteiro visão, o céu deixa de ser uma "percepção visual" para tornar-se meu mundo do momento. A experiência sensorial é instável e é estranha à percepção natural que se faz com todo o nosso corpo ao mesmo tempo e abre-se a um mundo intersensorial. Assim como a experiência da qualidade sensível, a experiência dos "sentidos" separados só ocorre em uma atitude muito particular e não pode servir para a análise da consciência direta. Estou sentado em meu quarto e olho as folhas de papel branco dispostas em minha mesa, umas iluminadas através da janela, outras na penumbra. Se não analisar minha percepção e se me ativer ao espetáculo global, direi que todas as folhas de papel me aparecem igualmente brancas. Todavia, algumas delas estão na sombra da parede. Como elas não são menos brancas do que as outras? Decido olhar melhor. Fixo nelas o meu olhar, quer dizer, limito meu campo visual. Posso até mesmo observá-las através de uma caixa de fósforos que as separa do resto do campo, ou através de um "anteparo de redução" aberto de uma janela. Quer eu empregue algum desses dispositivos ou me contente em observar a olho nu, mas na "atitude analítica"<sup>31</sup>, o aspecto das folhas muda: não se trata mais de papel branco recoberto por uma sombra, trata-se de uma substância cinza ou azulada, espessa e mal localizada. Se considero novamente o conjunto do espetáculo, observo que as folhas sombreadas não eram e jamais fo-

ram idênticas às folhas iluminadas, nem tampouco objetivamente diferentes delas. A brancura do papel sombreado não se deixa classificar com precisão na série negro-branco<sup>32</sup>. Ela não era nenhuma qualidade definida, e fiz a qualidade manifestar-se fixando meus olhos em uma porção do campo visual: agora e apenas agora me encontrei em presença de um certo *quale* em que meu olhar se afunda. Ora, o que é fixar? Do lado do objeto, é separar a região fixada do resto do campo, é interromper a vida total do espetáculo, que atribuía a cada superfície visível uma coloração determinada, levando em conta a iluminação; do lado do sujeito, é substituir à visão global, na qual nosso olhar se presta a todo o espetáculo e se deixa invadir por este, uma observação, quer dizer, uma visão local que ele governa ao seu modo. A qualidade sensível, longe de ser coextensiva à percepção, é o produto particular de uma atitude de curiosidade ou de observação. Ela aparece quando, em lugar de abandonar todo o meu olhar no mundo, volto-me para este próprio olhar e pergunto-me *o que vejo exatamente*; ela não figura no comércio natural de minha visão com o mundo, ela é a resposta a uma certa questão de meu olhar, o resultado de uma visão secundária ou crítica que procura conhecer-se em sua particularidade, de uma "atenção ao visual puro"<sup>33</sup> que exerço ou quando temo ter-me enganado, ou quando quero empreender um estudo científico da visão. Essa atitude faz o espetáculo desaparecer: as cores que vejo através do anteparo de redução, ou aquelas que o pintor obtém entrecerrando os olhos, não são mais cores-objetos — a cor *das paredes* ou a cor *do papel* —, mas superfícies coloridas não sem espessura, todas vagamente localizadas no mesmo plano fictício<sup>34</sup>. Assim, existe uma atitude natural da visão em que conspiro com meu olhar e através dele me entrego ao espetáculo: agora as partes do campo estão ligadas em uma organização que as torna reconhecíveis e identificáveis. A qualidade, a sensorialidade separada, produz-se

quando rompo essa estruturação total de minha visão, quando deixo de aderir ao meu próprio olhar e, em lugar de viver a visão, interrogo-me sobre ela, quero testar minhas possibilidades, desfaço o elo entre minha visão e o mundo, entre mim mesmo e minha visão, para surpreendê-la e descrevê-la. Nessa atitude, ao mesmo tempo em que o mundo se pulveriza em qualidades sensíveis, a unidade natural do sujeito perceptivo é rompida e chego a ignorar-me enquanto sujeito de um campo visual. Ora, assim como, no interior de cada sentido, é preciso reencontrar a unidade natural, faremos aparecer uma "camada originária" do sentir que é anterior à divisão dos sentidos<sup>35</sup>. Conforme eu fixe um objeto ou deixe meus olhos divergirem, ou enfim me abandone por inteiro ao acontecimento, a mesma cor me aparece como cor superficial (*Oberflächenfarbe*) — ela está em um lugar definido do espaço, estende-se sobre o objeto — ou então ela se torna cor atmosférica (*Raumfarbe*) e difusa em torno do objeto; ou então eu a sinto em meu olho como uma vibração de meu olhar; ou enfim ela comunica a todo o meu corpo uma mesma maneira de ser, ela me preenche e não merece mais o nome de cor. Da mesma maneira, há um som objetivo que ressoa fora de mim no instrumento, um som atmosférico que está *entre* o objeto e meu corpo, um som que vibra em mim "como se eu me tivesse tornado a flauta ou o pêndulo"; e enfim um último estágio em que o elemento sonoro desaparece e torna-se a experiência, aliás muito precisa, de uma modificação de todo o meu corpo<sup>36</sup>. A experiência sensorial só dispõe de uma margem estreita: ou o som e a cor, por seu arranjo próprio, desenham um objeto, o cinzeiro, o violão, e esse objeto fala de uma só vez a todos os sentidos; ou então, na outra extremidade da experiência, o som e a cor são recebidos em meu corpo, e torna-se difícil limitar minha experiência a um único registro sensorial: espontaneamente, ela transborda para todos os outros. A experiência sensorial, no terceiro estágio

que descrevíamos há pouco, só se especifica por um "acento" que indica antes a direção do som ou a da cor<sup>37</sup>. Neste nível, a ambigüidade da experiência é tal que um ritmo auditivo faz imagens cinematográficas se fundirem e dá lugar a uma percepção de movimento, quando sem apoio auditivo a mesma sucessão de imagens seria muito lenta para provocar o movimento estroboscópico<sup>38</sup>. Os sons modificam as imagens consecutivas das cores: um som mais intenso as intensifica, a interrupção do som as faz vacilar, um som baixo torna o azul mais escuro ou mais profundo<sup>39</sup>. A hipótese de constância<sup>40</sup>, que para cada estímulo atribui uma e apenas uma sensação, é tanto menos verificada quanto mais nos aproximamos da percepção natural. "É na medida em que a conduta é intelectual e imparcial (*sachlicher*) que a hipótese de constância se torna aceitável no que diz respeito à relação entre o estímulo e a resposta sensorial específica, e que o estímulo sonoro, por exemplo, limita-se à esfera específica, aqui a esfera auditiva."<sup>41</sup> A intoxicação pela mesalina, porque compromete a atitude imparcial e entrega o sujeito à sua vitalidade, deverá favorecer então as sinestésias. De fato, sob efeito de mesalina, um som de flauta causa uma cor azul forte, o ruído de um metrônomo se traduz na obscuridade por manchas cinzas, os intervalos espaciais da visão correspondem aos intervalos temporais dos sons, a grandeza da mancha cinza à intensidade do som, sua altura no espaço à altura do som<sup>42</sup>. Um paciente sob efeito de mesalina encontra um pedaço de ferro, bate no batente da janela e "Eis a magia", diz ele: as árvores ficam mais verdes<sup>43</sup>. O latido de um cão atrai a iluminação de uma maneira indescritível, e repercute no pé direito<sup>44</sup>. Tudo se passa como se víssemos "caírem algumas vezes as barreiras estabelecidas entre os sentidos no curso da evolução"<sup>45</sup>. Na perspectiva do mundo objetivo, com suas qualidades opacas, e do corpo objetivo, com seus órgãos separados, o fenômeno das sinestésias é paradoxal. Procura-se



então explicá-lo sem tocar no conceito de sensação; será preciso, por exemplo, supor que as excitações ordinariamente circunscritas a uma região do cérebro — zona ótica ou zona auditiva — tornam-se capazes de intervir fora desses limites, e que assim à qualidade específica acha-se associada uma qualidade não-específica. Quer tenha ou não ao seu favor argumentos de fisiologia cerebral<sup>46</sup>, essa explicação não dá conta da experiência sinestésica, que se torna assim uma nova ocasião de colocar em questão o conceito de sensação e o pensamento objetivo. *Pois o sujeito não nos diz apenas que ele tem ao mesmo tempo um som e uma cor: é o próprio som que ele vê no lugar em que seformam as cores*<sup>47</sup>. Essa fórmula é literalmente desprovida de sentido se se define a visão pelo *quale* visual, o som pelo *quale* sonoro. Mas cabe a nós construir nossas definições de maneira a encontrar-lhe um, já que a visão dos sons ou a audição das cores existem como fenômenos. E eles não são nem mesmo fenômenos excepcionais. A percepção sinestésica é a regra, e, se não percebemos isso, é porque o saber científico desloca a experiência e porque desaprendemos a ver, a ouvir e, em geral, a sentir, para deduzir de nossa organização corporal e do mundo tal como o concebe o físico aquilo que devemos ver, ouvir e sentir. A visão, diz-se, só pode apresentar-nos cores ou luzes, e com elas formas, que são os contornos das cores, e movimentos, que são as mudanças de posição das manchas de cor. Mas como situar na escala das cores a transparência ou as cores "turvas"? Na realidade, cada cor, no que ela tem de mais íntimo, não é senão a estrutura interior da coisa manifestada no exterior. O brilho do ouro apresenta-nos sensivelmente sua composição homogênea, a cor embaçada da madeira apresenta-nos a sua composição heterogênea<sup>48</sup>. Os sentidos comunicam-se entre si e abrem-se à estrutura da coisa. Vemos a rigidez e a fragilidade do vidro e, quando ele se quebra com um som cristalino, este som é trazido pelo vidro visível<sup>49</sup>. Vemos a elasticidade

do aço, a maleabilidade do aço incandescente, a dureza da lâmina em uma plaina, a moleza das aparas. A forma dos objetos não é seu contorno geométrico: ela tem uma certa relação com sua natureza própria e fala a todos os nossos sentidos ao mesmo tempo em que fala à visão. A forma de uma prega em um tecido de linho ou de algodão nos faz ver a flexibilidade ou a secura da fibra, a frieza ou o calor do tecido. Enfim, o movimento dos objetos visíveis não é o simples deslocamento das manchas de cor que lhes correspondem no campo visual. No movimento do galho que um pássaro acaba de abandonar, lemos sua flexibilidade ou sua elasticidade, e é assim que um galho de macieira e um galho de bétula imediatamente se distinguem. Vemos o peso de um bloco de ferro que se afunda na areia, a fluidez da água, a viscosidade do xarope<sup>50</sup>. Da mesma maneira, no ruído de um automóvel ouço a dureza e a desigualdade dos paralelepípedos, e com razão fala-se em um ruído "frouxo", "embaçado" ou "seco". Se se pode duvidar de que a audição nos dê verdadeiras "coisas", pelo menos é certo que ela nos oferece, para além dos sons no espaço, algo que "rumoreja" e, através disso, ela se comunica com os outros sentidos<sup>51</sup>. Enfim, se curvo, com os olhos fechados, uma haste de aço e um galho de flia, percebo entre minhas mãos a textura mais secreta do metal e da madeira. Portanto, se considerados como qualidades incomparáveis, os "dados dos diferentes sentidos" dependem de tantos mundos separados, cada um deles, em sua essência particular, sendo uma maneira de modular a coisa, todos eles se comunicam através de seu núcleo significativo.

É preciso apenas precisar a natureza da significação sensível, sem o que voltaríamos à análise intelectualista que mais acima descartamos. E a mesma mesa que toco e que vejo. Mas seria preciso acrescentar, como já se fez: é a mesma sonata que eu ouço e que Helen Keller toca, é o mesmo homem que eu vejo e que um pintor cego pinta?<sup>52</sup> Pouco a pouco

não haveria mais nenhuma diferença entre a síntese perceptiva e a síntese intelectual. A unidade dos sentidos seria da mesma ordem que a unidade dos objetos da ciência. Quando ao mesmo tempo eu toco e observo um objeto, o objeto único seria a razão comum dessas duas aparências, assim como Vênus é a razão comum da Estrela da Manhã e da Estrela da Tarde, e a percepção seria uma ciência principiante<sup>53</sup>. Ora, se a percepção reúne nossas experiências sensoriais em um mundo único, não é como a coligação científica junta objetos ou fenômenos, é como a visão binocular apreende um único objeto. Descrevamos de perto esta "síntese". Quando meu olhar está fixado no infinito, tenho uma imagem dupla dos objetos próximos. Quando por sua vez eu os fixo, vejo as duas imagens se reaproximarem juntas daquilo que vai ser o objeto único, e desaparecerem nele. Aqui, não se deve dizer que a síntese consiste em pensá-las em conjunto como imagens de um único objeto; se se tratasse de um ato espiritual ou de uma apercepção, ele deveria produzir-se assim que observo a identidade das duas imagens, quando de fato a unidade do objeto se faz aguardar por muito mais tempo: até o momento em que a fixação as escamoteia. O objeto único não é uma certa maneira de pensar as duas imagens, já que elas deixam de ser dadas no momento em que ele aparece. A "fusão das imagens" foi obtida então por algum dispositivo inato ao sistema nervoso, e nós queremos dizer que, no final das contas, se não na periferia, pelo menos no centro nós temos apenas uma única excitação mediada pelos dois olhos? Mas a simples existência de um centro visual não pode explicar o objeto único, já que por vezes a diplopia se produz, assim como, aliás, a simples existência de duas retinas não pode explicar a diplopia, já que ela não é constante<sup>54</sup>. Se pudermos compreender a diplopia tanto quanto o objeto único da visão normal, não será pela disposição anatômica do aparelho visual, mas por seu funcionamento e pelo uso que dele faz o sujeito

psicofísico. Diremos então que a diplopia se produz *porque* nossos olhos não convergem para o objeto e *porque* em nossas duas retinas se formam imagens não-simétricas? Diremos que as duas imagens se fundem *porque* a fixação as reconduz a pontos homólogos das duas retinas? Mas a divergência e a convergência dos olhos são a causa ou o efeito da diplopia e da visão normal? Nos cegos de nascença operados da catarata não se poderia dizer, no período que se segue à operação, se é a incoordenação dos olhos que impede a visão ou se é a confusão do campo visual que favorece a incoordenação — se eles não vêm por não fixar ou se não fixam por não ter algo para ver. Quando olho para o infinito e, por exemplo, um de meus dedos situado perto de meus olhos projeta sua imagem em pontos não-simétricos de minhas retinas, a disposição das imagens nas retinas não pode ser a *causa* do movimento de fixação que porá fim à diplopia. Pois, como se fez observar<sup>55</sup>, o desaparecimento das imagens não existe em si. Meu dedo forma sua imagem em uma certa área de minha retina esquerda e em uma área da retina direita que não é simétrica à primeira. Mas a área simétrica da retina direita é preenchida, ela também, de excitações visuais; a repartição dos *estímulos* nas duas retinas só é "dissimétrica" em relação a um sujeito que compara as duas constelações e as identifica. Nas próprias retinas, consideradas como objetos, só existem dois conjuntos de *estímulos* incomparáveis. Responder-se-á talvez que, a menos que haja um movimento de fixação, esses dois conjuntos não podem sobrepor-se, nem dar lugar à visão de coisa alguma, e que nesse sentido sua presença, por si só, cria um estado de desequilíbrio. Mas isso é justamente admitir aquilo que procuramos mostrar, que a visão de um objeto único não é um simples resultado da fixação, que ela é antecipada no próprio ato de fixação ou que, como o disseram, a fixação do olhar é uma "atividade prospectiva"<sup>56</sup>. Para que meu olhar se reporte aos objetos

próximos e neles concentre os olhos, é preciso que ele sinta<sup>57</sup> a diplopia como um desequilíbrio ou como uma visão imperfeita, e que ele se oriente para o objeto único como para a resolução dessa tensão e a conclusão da visão. "É preciso 'olhar' para ver."<sup>58</sup> Portanto, a unidade do objeto na visão binocular não resulta de algum processo em terceira pessoa, que finalmente produziria uma imagem única fundindo as duas imagens monoculares. Quando se passa da diplopia à visão normal, o objeto único substitui as duas imagens e visivelmente não é sua simples sobreposição: ele é de outra ordem que elas, incomparavelmente mais sólido do que elas. Na visão binocular, as duas imagens da diplopia não são amalgamadas em uma só, e a unidade do objeto é intencional. Mas — eis-nos no ponto a que queríamos chegar — ela não é por isso uma unidade nocional. Passa-se da diplopia ao objeto único não por uma inspeção do espírito, mas quando os dois olhos deixam de funcionar cada um por sua conta e são utilizados por um olhar único como um só órgão. Não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese, é o corpo, quando sai de sua dispersão, se ordena, se dirige por todos os meios para um termo único de seu movimento, e quando, pelo fenômeno da sinergia, uma intenção única se concebe nele. Nós só retiramos a síntese do corpo objetivo para atribuí-la ao corpo fenomenal, quer dizer, ao corpo enquanto ele projeta em torno de si um certo "meio"<sup>59</sup>, enquanto suas "partes" se conhecem dinamicamente umas às outras, e seus receptores se dispõem de maneira a tornar possível, por sua sinergia, a percepção do objeto. Dizendo que essa intencionalidade não é um pensamento, queremos dizer que ela não se efetua na transparência de uma consciência, e que ela toma por adquirido todo o saber latente que meu corpo tem de si mesmo. Apoiada na unidade pré-lógica do esquema corporal, a síntese perceptiva não possui o segredo do objeto, assim como o do corpo próprio, e é por isso que o objeto percebido se

oferece sempre como transcendente, é por isso que a síntese parece fazer-se no próprio objeto, no mundo, e não neste ponto metafísico que é o sujeito pensante, é nisso que a síntese perceptiva se distingue da síntese intelectual. Quando passo da diplopia à visão normal, não tenho consciência apenas de ver pelos dois olhos *o mesmo objeto*, tenho consciência de progredir para o objeto *ele mesmo* e de ter enfim a sua presença carnal. As imagens monoculares erravam vagamente *diante* das coisas, elas não tinham lugar no mundo, e repentinamente elas se retiram para um certo lugar do mundo e ali são tragadas, assim como os fantasmas, à luz do dia, voltam para a fissura da terra de onde tinham saído. O objeto binocular absorve as imagens monoculares, e é nele que se faz a síntese, é em sua clareza que elas enfim se reconhecem como aparências desse objeto. A série de minhas experiências apresenta-se como concordante e a síntese tem lugar não enquanto elas exprimem todas um certo invariante e na identidade do objeto, mas enquanto elas são todas recolhidas pela última delas e na ipseidade da coisa. Bem entendido, a ipseidade nunca é *atingida*: cada aspecto da coisa que cai sob nossa percepção é novamente apenas um convite a perceber para além e uma parada momentânea no processo perceptivo. Se a coisa mesma fosse atingida, doravante ela estaria exposta diante de nós e sem mistério. Ela deixaria de existir como coisa no momento mesmo em que acreditaríamos possuí-la. Portanto, o que faz a "realidade" da coisa é justamente aquilo que a subtrai à nossa posse. A aseidade da coisa, sua presença irrecusável, e a ausência perpétua na qual ela se entrincheira são dois aspectos inseparáveis da transcendência. O intelectualismo ignora um e outro, e, se queremos dar conta da coisa enquanto termo transcendente de uma série aberta de experiências, é preciso atribuir ao sujeito da percepção a própria unidade aberta e indefinida do esquema corporal. Eis o que nos ensina a síntese da visão binocular. Apliquemo-lo

ao problema da unidade dos sentidos. Ela não se compreenderá por sua subsunção a uma consciência originária, mas por sua integração nunca acabada em um único organismo cognoscente. O objeto intersensorial está para o objeto visual assim como o objeto visual está para as imagens monoculares da diplopia<sup>60</sup>, e na percepção os sentidos se comunicam assim como na visão os dois olhos colaboram. A visão dos sons ou a audição das cores se realizam como se realiza a unidade do olhar através dos dois olhos: enquanto meu corpo é não uma soma de órgãos justapostos, mas um sistema sinérgico do qual todas as funções são retomadas e ligadas no movimento geral do ser no mundo, enquanto ele é a figura imobilizada da existência. Há um sentido em dizer que vejo sons ou que ouço cores, se a visão ou a audição não são a simples posse de um *quale* opaco, mas a experiência de uma modalidade da existência, a sincronização de meu corpo a ela, e o problema das sinestésias recebe um começo de solução se a experiência da qualidade é a de um certo modo de movimento ou a de uma conduta. Quando digo que vejo um som quero dizer que, à vibração do som, faço eco através de todo o meu ser sensorial e, em particular, através desse setor de mim mesmo que é capaz das cores. O movimento, compreendido não como movimento objetivo e deslocamento no espaço, mas como projeto de movimento ou "movimento virtual"<sup>61</sup>, é o fundamento da unidade dos sentidos. É bastante conhecido que o cinema falado não apenas acrescenta ao espetáculo um acompanhamento sonoro, ele modifica o teor do próprio espetáculo. Quando assisto à projeção de um filme dublado em francês, não somente constato o desacordo entre a fala e a imagem, mas repentinamente me parece que ali se diz *outra coisa*, e, enquanto a sala e meus ouvidos são preenchidos pelo texto dublado, para mim ele não tem existência nem mesmo auditiva, e só tenho ouvidos para esta outra fala sem ruídos que vem da tela. Quando subitamente uma

pane deixa sem voz o personagem, que continua a gesticular na tela, não é apenas o sentido de seu discurso que de repente me escapa: o espetáculo também é alterado. O rosto, há pouco animado, se embota e se imobiliza como o de um homem embaraçado, e a interrupção do som invade a tela sob a forma de uma espécie de estupor. Junto ao espectador, os gestos e as falas não são subsumidos a uma significação ideal, mas a fala retoma o gesto, e o gesto retoma a fala, eles se comunicam através de meu corpo, assim como os aspectos sensoriais de meu corpo, eles são imediatamente simbólicos um do outro, porque meu corpo é justamente um sistema acabado de equivalências e de transposições intersensoriais. Os sentidos traduzem-se uns nos outros sem precisar de um intérprete, compreendem-se uns aos outros sem precisar passar pela idéia. Essas observações permitem dar todo o seu sentido à frase de Herder: "O homem é um *sensorium* comum perpétuo, que é tocado ora de um lado e ora do outro."<sup>62</sup> Com a noção de esquema corporal, não é apenas a unidade do corpo que é descrita de uma maneira nova, é também, através dela, a unidade dos sentidos e a unidade do objeto. Meu corpo é o lugar, ou antes a própria atualidade do fenômeno de expressão (*Ausdruck*), nele a experiência visual e a experiência auditiva, por exemplo, são pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (*Darstellung*) e a significação intelectual (*Bedeutung*). Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha "compreensão".

É ele que dá um sentido não apenas ao objeto natural, mas ainda a objetos culturais como as palavras. Se se apresenta uma palavra a um sujeito durante um tempo muito curto para que ele possa decifrá-la, a palavra "quente", por exemplo, induz uma espécie de experiência do calor que forma em



torno dele como que um halo significativo<sup>64</sup>. A palavra "duro"<sup>65</sup> suscita uma espécie de rigidez das costas e do pescoço, e é secundariamente que ela se projeta no campo visual ou auditivo e adquire sua figura de signo ou de vocábulo. Antes de ser o índice de um conceito, primeiramente ela é um acontecimento que se apossa de meu corpo, e suas ações sobre meu corpo circunscrevem a zona de significação à qual ela se reporta. Um sujeito declara que, à apresentação da palavra "úmido" (*feucht*), ele experimenta, além de um sentimento de umidade e de frio, todo um remanejamento do esquema corporal, como se o interior do corpo viesse para a periferia, e como se a realidade do corpo, reunida até então nos braços e nas pernas, procurasse recentrar-se. Agora a palavra não é distinta da atitude que ela induz, e é apenas quando sua presença se prolonga que ela aparece como imagem exterior e sua significação como pensamento. As palavras têm uma fisionomia porque nós temos em relação a elas, assim como em relação a cada pessoa, uma certa conduta que aparece de um só golpe a partir do momento em que elas são dadas. "Tento apreender a palavra *rot* (vermelho) em sua expressão viva; mas primeiramente ela é para mim apenas periférica, é apenas um signo com o saber de sua significação. Ela própria não é vermelha. Mas repentinamente observo que a palavra abre uma passagem em meu corpo. E o sentimento — difícil de descrever — de uma espécie de plenitude atordoante que invade meu corpo e que ao mesmo tempo dá à minha cavidade bucal uma forma esférica. E, precisamente nesse momento, observo que a palavra no papel recebe seu valor expressivo, ela vem ao meu encontro em um halo vermelho escuro, enquanto a letra *o* apresenta intuitivamente essa cavidade esférica que antes senti em minha boca."<sup>66</sup> Essa conduta da palavra permite compreender, particularmente, que a palavra seja indissoluvelmente algo que se diz, que se ouve e que se vê. "A palavra lida não é uma estrutura geo-

métrica em um segmento de espaço visual, ela é a apresentação de um comportamento e de um movimento lingüístico em sua plenitude dinâmica."<sup>67</sup> Quer se trate de perceber palavras ou, mais geralmente, objetos, "há uma certa atitude corporal, um modo específico de tensão dinâmica que é necessária para estruturar a imagem; o homem enquanto totalidade dinâmica deve enformar-se a si mesmo para traçar uma figura em seu campo visual enquanto parte do organismo psicofísico"<sup>68</sup>. Em suma, meu corpo não é apenas um objeto entre todos os outros objetos, um complexo de qualidades entre outros, ele é um objeto *sensível* a todos os outros, que ressoa para todos os sons, vibra para todas as cores, e que fornece às palavras a sua significação primordial através da maneira pela qual ele as acolhe. Não se trata aqui de reduzir a significação da palavra "quente" a sensações de calor, segundo as fórmulas empiristas. Pois o calor que sinto lendo a palavra "quente" não é um calor efetivo. Ele é apenas o meu corpo que se prepara para o calor e que desenha, por assim dizer, a sua forma. Da mesma maneira, quando nomeiam diante de mim uma parte de meu corpo, ou quando eu represento para mim, sinto no ponto correspondente uma quase-sensação de contato, que é apenas a emergência dessa parte de meu corpo no esquema corporal total. Portanto, nós não reduzimos a significação da palavra e nem mesmo a significação do percebido a uma soma de "sensações corporais", mas dizemos que o corpo, enquanto tem "condutas", é este estranho objeto que utiliza suas próprias partes como simbólica geral do mundo, e através do qual, por conseguinte, podemos "frequentar" este mundo, "compreendê-lo" e encontrar uma significação para ele.

Tudo isso, dir-se-á, tem sem dúvida algum valor como descrição da aparência. Mas o que nos importa se, no final das contas, essas descrições não querem dizer nada que se possa pensar e se a reflexão os convence do não-senso? No

plano da opinião, o corpo próprio é ao mesmo tempo objeto constituído e constituinte em relação aos outros objetos. Mas, se se quer saber de que se fala, é preciso escolher e, em última análise, recolocá-lo do lado do objeto constituído. Com efeito, de duas coisas uma: ou eu me considero no meio do mundo, inserido nele por meu corpo, que se deixa investir por relações de causalidade, e então "os sentidos" e "o corpo" são aparelhos materiais e não conhecem absolutamente nada; o objeto forma uma imagem nas retinas, e no centro ótico a imagem retiniana se desdobra em uma outra imagem, mas ali só existem *coisas para ver e ninguém que veja*, somos indefinidamente reenviados de uma etapa corporal à outra, su-pomos no homem um "pequeno homem" e neste um outro, sem nunca chegar à visão. Ou então quero verdadeiramente compreender como existe visão, mas então é preciso que eu saia do constituído, daquilo que é em si, e apreenda por reflexão um ser para quem o objeto possa existir. Ora, para que o objeto possa existir em relação ao sujeito, não basta que este "sujeito" o envolva com o olhar ou o apreenda assim como minha mão apreende este pedaço de madeira, é preciso ainda que ele saiba que o apreende ou o olha, que ele se conheça apreendendo ou olhando, que seu ato seja inteiramente dado a si mesmo e que, enfim, este sujeito *seja* somente aquilo que ele tem consciência de ser, sem o que nós teríamos uma apreensão do objeto ou um olhar o objeto para um terceiro testemunho, mas o pretense sujeito, por não ter consciência de si, se dispersaria em seu ato e não teria consciência de nada. Para que haja visão do objeto ou percepção tátil do objeto, faltará sempre aos sentidos essa dimensão de ausência, essa irrealidade pela qual o sujeito pode ser saber de si e o objeto pode existir para ele. A consciência do ligado pressupõe a consciência do ligante e de seu ato de ligação, a consciência de objeto pressupõe a consciência de si, ou antes elas são sinônimas. Portanto, se existe consciência de ai-

go, é porque o sujeito não é absolutamente nada, e as "sensações", a "matéria" do conhecimento, não são momentos ou habitantes da consciência, elas estão do lado do constituído. O que podem nossas descrições contra essas evidências, e como elas escapariam a essa alternativa? Retornemos à experiência perceptiva. Percebo esta mesa na qual escrevo. Isso significa, entre outras coisas, que meu ato de percepção *me ocupa*, e me ocupa o suficiente para que eu não possa, enquanto efetivamente percebo a mesa, perceber-me percebendo-a. Quando quero fazê-lo, deixo, por assim dizer, de mergulhar na mesa através de meu olhar, volto-me para mim que percebo, e me dou conta então de que minha percepção precisou atravessar certas aparências subjetivas, interpretar certas "sensações" minhas, enfim ela aparece na perspectiva de minha história individual. É a partir do ligado que tenho, secundariamente, consciência de uma atividade de ligação, quando, assumindo a atitude analítica, decompõem a percepção em qualidades e em sensações e quando, para encontrar a partir delas o objeto no qual primeiramente eu estava jogado, sou obrigado a supor um ato de síntese que não é senão a contrapartida de minha análise. Meu ato de percepção, considerado na sua ingenuidade, não efetua ele mesmo essa síntese, ele se beneficia de um trabalho já feito, de uma síntese geral constituída de uma vez por todas, é isso que exprimo ao dizer que percebo com meu corpo ou com meus sentidos, meu corpo, meus sentidos, sendo justamente este saber habitual do mundo, essa ciência implícita ou sedimentada. Se minha consciência constituísse atualmente o mundo que percebe, dela a ele não haveria nenhuma distância e, entre eles, nenhuma defasagem possível; ela o penetraria até em suas articulações mais secretas, a intencionalidade nos transportaria ao interior do objeto, e com isso o percebido não teria a espessura de um presente, a consciência não se perderia, não se enviscaria nele. Ao contrário, temos cons-

ciência de um objeto inesgotável e estamos afundados nele como em areia movediça porque, entre ele e nós, existe este saber latente que nosso olhar utiliza, do qual apenas presumimos que seu desenvolvimento racional seja possível, e que permanece sempre para quem de nossa percepção. Como dizíamos, se toda percepção tem algo de anônimo, é porque ela retoma um saber que não põe em questão. *Aquele que* percebe não está desdobrado diante de si como uma consciência deve estar, ele tem uma espessura histórica, retoma uma tradição perceptiva e é confrontado com um presente. Na percepção, nós não pensamos o objeto e não nos pensamos pensando-o, nós somos para o objeto e confundimo-nos com esse corpo que sabe mais do que nós sobre o mundo, sobre os motivos e os meios que se têm de fazer sua síntese. Foi por isso que dissemos, com Herder, que o homem é um *senso-rium* comum. Nessa camada originária do sentir que recuperamos sob a condição de coincidir verdadeiramente com o ato de percepção e de abandonar a atitude crítica, vivo a unidade do sujeito e a unidade intersensorial da coisa, eu não os penso como o farão a análise reflexiva e a ciência. — Mas o que é o ligado sem a ligação, o que é este objeto que ainda não é objeto para alguém? A reflexão psicológica, que põe meu ato de percepção como um acontecimento de minha história, pode muito bem ser secundária. Mas a reflexão transcendental, que me mostra como o pensador intemporal do objeto, não introduz nele nada que ali já não esteja: ela se limita a formular aquilo que dá um sentido a "a mesa", "a cadeira", aquilo que faz estável a sua estrutura e torna possível minha experiência da objetividade. Enfim, o que é viver a unidade do objeto ou do sujeito, senão fazê-la? Mesmo se se supõe que ela aparece com o fenômeno de meu corpo, não é preciso que eu a pense nele para encontrá-la ali, e que eu faça a síntese desse fenômeno para ter sua experiência? — Nós não procuramos extrair o para si do em si, não retor-

namos a uma forma qualquer de empirismo, e o corpo ao qual confiamos a síntese do mundo percebido não é um puro dado, uma coisa passivamente acolhida. Mas para nós a síntese perceptiva é uma síntese temporal; a subjetividade, no plano da percepção, não é senão a temporalidade, e é isso que nos permite preservar no sujeito da percepção a sua opacidade e sua historicidade. Abro os olhos à minha mesa, minha consciência é abarrotada de cores e de reflexos confusos, ela mal se distingue daquilo que se oferece a ela, através de seu corpo ela se espalha no espetáculo que ainda não é espetáculo de nada. Repentinamente, fixo a mesa que ainda não está ali, olho à distância quando ainda não há profundidade, meu corpo centra-se em um objeto ainda virtual e dispõe suas superfícies sensíveis de maneira a torná-lo atual. Posso remeter assim ao seu lugar no mundo o algo que me atingia porque posso, afastando-me no futuro, remeter ao passado imediato a primeira investida do mundo em meus sentidos, e orientar-me em direção ao objeto determinado assim como em direção a um futuro próximo. O ato do olhar é indivisivelmente prospectivo, já que o objeto está no termo de meu movimento de fixação, e retrospectivo, já que ele vai apresentar-se como anterior à sua aparição, como o "estímulo", o motivo ou o primeiro motor de todo o processo desde o seu início. A síntese espacial e a síntese do objeto estão fundadas neste desdobramento do tempo. Em cada movimento de fixação, meu corpo ata em conjunto um presente, um passado e um futuro, ele secreta tempo, ou antes torna-se este lugar da natureza em que, pela primeira vez, os acontecimentos, em lugar de impelirem-se uns aos outros no ser, projetam em torno do presente um duplo horizonte de passado e de futuro e recebem uma orientação histórica. Aqui existe a invocação, mas não a experiência de um naturante eterno. Meu corpo toma posse do tempo, ele faz um passado e um futuro existirem para um presente, ele não é uma coisa, ele faz o tempo

em lugar de padecê-lo. Mas todo ato de fixação deve ser renovado, sob pena de cair na inconsciência. O objeto só fica nítido diante de meus olhos se eu o percorro com os olhos, a volubilidade é uma propriedade essencial do olhar. O acesso que ele nos dá a um segmento de tempo, a síntese que ele efetua são eles mesmos fenômenos temporais, escoam-se e só podem subsistir retomados em um novo ato, ele mesmo temporal. A pretensão à objetividade de cada ato perceptivo é retomada pelo seguinte, outra vez frustrada e novamente retomada. Este malogro perpétuo da consciência perceptiva era previsível desde o seu começo. Se só posso ver o objeto distanciando-o no passado é porque, assim como a primeira investida do objeto nos meus sentidos, a percepção que a sucede ocupa e também oblitera minha consciência, é então porque por sua vez ela vai passar, porque o sujeito da percepção nunca é uma subjetividade absoluta, porque ele está destinado a tornar-se objeto para um Eu ulterior. A percepção existe sempre no modo do "Se". Ela não é um ato pessoal pelo qual eu mesmo daria um sentido novo à minha vida. Aquele que, na exploração sensorial, atribui um passado ao presente e o orienta para um futuro não sou eu enquanto sujeito autônomo, sou eu enquanto tenho um corpo e enquanto sei "olhar". Antes de não ser uma história verdadeira, a percepção atesta e renova em nós uma "pré-história". E ainda isso é essencial ao tempo; não haveria o presente, quer dizer, o sensível com sua espessura e sua riqueza inesgotável, se a percepção, para falar como Hegel, não conservasse um passado em sua profundidade presente, e não o contraísse em si. Ela não faz atualmente a síntese de seu objeto, não que ela o receba passivamente, à maneira empirista, mas porque a unidade do objeto aparece pelo tempo, e porque o tempo escapa a si na medida em que ele se retoma. Graças ao tempo, tenho um encaixe e uma retomada das experiências anteriores nas experiências ulteriores, mas em parte alguma uma

posse absoluta de mim por mim, já que o vazio do futuro se preenche sempre com um novo presente. Não existe objeto ligado sem ligação e sem sujeito, nenhuma unidade sem unificação, mas toda síntese é simultaneamente distendida e refeita pelo tempo que, em um único movimento, a põe em questão e a confirma porque ele produz um novo presente que retém o passado. A alternativa entre o naturado e o naturante transforma-se então em uma dialética do tempo constituído e do tempo constituinte. Se devemos resolver o problema que nos colocamos — o da sensorialidade, quer dizer, da subjetividade finita —, será refletindo no tempo e mostrando como ele só é para uma subjetividade, já que sem ela, o passado em si não sendo mais e o futuro em si não sendo ainda, não haveria tempo — e como todavia essa subjetividade é o próprio tempo, como podemos dizer, com Hegel, que o tempo é a existência do espírito ou falar, com Husserl, de uma autoconstituição do tempo.

Por ora, as descrições precedentes e as que vão seguir-se nos familiarizam com um novo gênero de reflexão, do qual esperamos a solução de nossos problemas. Para o intelectualismo, refletir é afastar ou objetivar a sensação e fazer aparecer, diante dela, um sujeito vazio que possa percorrer este diverso e para quem ele possa existir. Na medida mesma em que o intelectualismo purifica a consciência esvaziando-a de toda opacidade, ele faz da *hylé* uma verdadeira coisa, e a apreensão dos conteúdos concretos, o encontro entre essa coisa e o espírito, torna-se impensável. Se se responde que a matéria do conhecimento é um resultado da análise e não deve ser tratada como um elemento real, é preciso admitir, correlativamente, que a unidade sintética da apercepção é, ela também, uma formulação nocional da experiência, que não devemos atribuir a ela valor originário e, em suma, que a teoria do conhecimento deve ser recomeçada. Convimos, por nosso lado, que a matéria e a forma do conhecimento são resul-



tados da análise. Ponho uma matéria do conhecimento quando, rompendo com a fé originária da percepção, adoto em relação a ela uma atitude crítica e me pergunto "o que verdadeiramente vejo". A tarefa de uma reflexão radical, quer dizer, daquela que quer compreender-se a si mesma, consiste, de uma maneira paradoxal, em reencontrar a experiência irrefletida do mundo, para recolocar nela a atitude de verificação e as operações reflexivas, e para fazer a reflexão aparecer como uma das possibilidades de meu ser. O que temos então no começo? Não um múltiplo dado com uma apercepção sintética que o percorre de um lado a outro, mas um certo campo perceptivo sobre fundo de mundo. Aqui nada é tematizado. Nem o objeto nem o sujeito são *postos*. No campo originário, não se tem um mosaico de qualidades, mas uma configuração total que distribui os valores funcionais segundo a exigência do conjunto, e por exemplo, como vimos, um papel "branco" na penumbra não é branco no sentido de uma qualidade objetiva, mas vale como branco. Aquilo que chamamos de sensação é apenas a mais simples das percepções e, enquanto modalidade da existência, ela não pode, assim como nenhuma percepção, separar-se de um fundo que, enfim, é o mundo. Correlativamente, cada ato perceptivo manifesta-se como antecipado em uma adesão global ao mundo. No centro desse sistema, um poder de suspender a comunicação vital ou, pelo menos, de restringi-la, apoiando nosso olhar em uma parte do espetáculo e consagrando-lhe todo o campo perceptivo. Não é preciso, vimos, realizar na experiência primordial as determinações que serão obtidas na atitude crítica, nem por conseguinte falar de uma síntese atual quando o múltiplo ainda não está dissociado. Seria preciso então rejeitar a idéia de síntese e a idéia de uma matéria do conhecimento? Diríamos que a percepção revela os objetos assim como uma luz os ilumina na noite, seria preciso retornar por nossa conta este realismo que, dizia Malebranche,

imagina a alma saindo pelos olhos e visitando os objetos no mundo? Isso não nos livraria da idéia de síntese, já que para perceber uma superfície, por exemplo, não basta visitá-la, é preciso reter os momentos do percurso e ligar um ao outro os pontos da superfície. Mas vimos que a percepção originária é uma experiência não-tética, pré-objetiva e pré-consciente. Digamos então *provisoriamente* que existe somente uma matéria de conhecimento possível. De cada ponto do campo primordial partem intenções, vazias e determinadas; efetuando essas intenções, a análise chegará ao objeto de ciência, à sensação enquanto fenômeno privado, e ao sujeito puro que põe um e outro. Esses três termos só estão no horizonte da experiência primordial. É na experiência da coisa que se fundará o ideal reflexivo do pensamento tético. Portanto, a própria reflexão só apreende seu sentido pleno se menciona o fundo irrefletido que ela pressupõe, do qual tira proveito, e que constitui para ela como que um passado original, um passado que nunca foi presente.

## CAPÍTULO II

# O ESPAÇO

Acabamos de reconhecer que a análise não tem o direito de *pôr*, como momento idealmente separável, uma matéria do conhecimento, e que essa matéria, no momento em que a realizamos por um ato expresso de reflexão, já se relaciona ao mundo. A reflexão não refaz em sentido inverso um caminho já percorrido pela constituição, e a referência natural da matéria ao mundo nos conduz a uma nova concepção da intencionalidade, já que a concepção clássica<sup>1</sup>, que trata a experiência do mundo como um ato puro da consciência constituinte, só consegue fazê-lo na exata medida em que define a consciência como não-ser absoluto e, correlativamente, recalca os conteúdos em uma "camada hilética" que é o ser opaco. Agora, é preciso aproximar-se mais diretamente dessa nova intencionalidade, examinando a noção simétrica de uma forma da percepção e, particularmente, a noção de espaço. Kant tentou traçar uma linha de demarcação rigorosa entre o espaço enquanto forma da experiência externa e as coisas dadas nessa experiência. Não se trata, bem entendido, de uma relação de continente a conteúdo, já que essa relação só existe entre objetos, nem mesmo de uma relação de inclusão lógica, como a que existe entre o indivíduo e a classe, já que

o espaço é anterior às suas pretensas partes, que sempre são recortadas nele. O espaço não é o ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível. Quer dizer, em lugar de imaginá-lo como uma espécie de éter no qual todas as coisas mergulham, ou de concebê-lo abstratamente com um caráter que lhes seja comum, devemos pensá-lo como a potência universal de suas conexões. Portanto, ou eu não reflito, vivo nas coisas e considero vagamente o espaço ora como o ambiente das coisas, ora como seu atributo comum, ou então eu reflito, retomo o espaço em sua fonte, penso atualmente as relações que estão sob essa palavra, e percebo então que elas só vivem por um sujeito que as trace e as suporte, passo do espaço espacializado ao espaço espacializante. No primeiro caso, meu corpo e as coisas, suas relações concretas segundo o alto e o baixo, a direita e a esquerda, o próximo e o distante podem aparecer-me como uma multiplicidade irreduzível; no segundo caso, descubro uma capacidade única e indivisível de traçar o espaço. No primeiro caso, lido com o espaço físico, com suas regiões diferentemente qualificadas; no segundo, lido com o espaço geométrico cujas dimensões são substituíveis, tenho a espacialidade homogênea e isotrópica, posso pelo menos pensar uma pura mudança de lugar que não modificaria em nada o móbil, e por conseguinte uma pura *posição*, distinta da *situação* do objeto em seu contexto concreto. Sabe-se como essa distinção se embaralha no plano do próprio saber científico, nas concepções modernas do espaço. Gostaríamos de confrontá-la aqui, não com os instrumentos técnicos que a física moderna se deu, mas com nossa experiência do espaço, última instância, segundo o próprio Kant, de todos os conhecimentos referentes ao espaço. Seria verdade que estamos diante da alternativa, ou de perceber coisas no espaço, ou então (se nós refletimos, e se queremos saber o que significam nossas próprias experiências) de pensar o

espaço como o sistema indivisível dos atos de ligação que um espírito constituinte efetua? A experiência do espaço não funda sua unidade por uma síntese de uma espécie inteiramente diferente?

Vamos considerá-la antes de toda elaboração nocional. Seja, por exemplo, nossa experiência do "alto" e do "baixo". Não poderíamos apreendê-la no habitual da vida, pois então ela está dissimulada sob suas próprias aquisições. É preciso que nos voltemos para algum caso excepcional, em que ela se desfaça e se refaça aos nossos olhos, por exemplo ao casos de visão sem inversão retiniana. Se se faz um paciente usar óculos que viram para baixo as imagens retinianas, primeiramente a paisagem inteira parece irreal e invertida; no segundo dia da experiência, a percepção normal começa a se restabelecer, à exceção de que o paciente tem o sentimento de que seu próprio corpo está invertido<sup>2</sup>. No decorrer de uma segunda série de experiências<sup>3</sup>, que dura oito dias, primeiramente os objetos parecem invertidos, mas menos irreais do que da primeira vez. No segundo dia, a paisagem não está mais invertida, mas é o corpo que é sentido em posição anormal. Do terceiro ao sétimo dia, o corpo se apruma progressivamente e enfim parece estar em posição normal, sobretudo quando o paciente está ativo. Quando ele está estendido imóvel em um sofá, o corpo ainda se apresenta sobre o fundo do antigo espaço e, para as partes invisíveis do corpo, até o fim da experiência a direita e a esquerda conservam a antiga localização. Os objetos exteriores têm cada vez mais o aspecto da "realidade". Desde o quinto dia, os gestos, que primeiramente se deixavam enganar pelo novo modo de visão e que precisavam ser corrigidos levando em conta a subversão visual, caminham sem erro para a sua meta. As novas aparências visuais, que no início estavam isoladas sobre um fundo de espaço antigo, envolvem-se de um horizonte orientado como elas, primeiramente (terceiro dia) ao preço

de um esforço consciente, em seguida (sétimo dia) sem nenhum esforço. No sétimo dia, a localização dos sons é correta se o objeto sonoro é visto ao mesmo tempo em que é ouvido. Ela permanece incerta, com dupla representação, ou mesmo incorreta, se o objeto sonoro não aparece no campo visual. No final da experiência, quando se retiram os óculos, os objetos parecem sem dúvida não invertidos, mas "bizarros", e as reações motoras estão invertidas: o paciente estende a mão direita quando seria preciso estender a esquerda. Primeiramente o psicólogo é tentado a dizer<sup>4</sup> que, depois da colocação dos óculos, o mundo visual é dado ao sujeito exatamente como se tivesse girado a 180° e, *conseqüentemente*, está invertido para ele. Assim como as ilustrações de um livro nos parecem às avessas se por diversão o puseram "de cabeça para baixo" enquanto olhávamos para outro lado, a massa de sensações que constituem o panorama foi revirada, também ela posta de "cabeça para baixo". Durante esse período, essa outra massa de sensações que é o mundo tátil permaneceu "direita"; ela não pode mais coincidir com o mundo visual e, particularmente, o sujeito tem duas representações inconciliáveis de seu corpo, uma que lhe é dada por suas sensações táteis e pelas "imagens visuais" que ele pôde conservar do período anterior à experiência, a outra sendo a da visão presente, que lhe mostra seu corpo "de pernas para o ar". Este conflito de imagens só pode terminar se uma das duas antagonistas desaparece. Saber como uma situação normal se restabelece redundaria então em saber como a nova imagem do mundo e do corpo próprio pode "empalidecer"<sup>5</sup> ou "deslocar"<sup>6</sup> a outra. Observa-se que ela o consegue tanto melhor quanto mais ativo é o sujeito e, por exemplo, a partir do segundo dia, quando ele lava as mãos<sup>7</sup>. Seria então a experiência do movimento controlado pela visão que ensinaria o sujeito a harmonizar os dados visuais e os dados táteis: ele perceberia, por exemplo, que o movimento necessário para ai-

cançar suas pernas, e que até aqui era um movimento para "baixo", no novo espetáculo visual é representado por um movimento em direção àquilo que antes era o "alto". Considerações desse gênero permitiriam em primeiro lugar corrigir os gestos inadaptados, tomando os dados visuais por simples signos a decifrar, e traduzindo-os na linguagem do antigo espaço. Os dados visuais, uma vez tornados "habituais"<sup>8</sup>, criariam "associações"<sup>9</sup> estáveis entre as direções antigas e as novas, que finalmente suprimiriam as primeiras em benefício das segundas, preponderantes porque fornecidas pela visão. O "alto" do campo visual, em que primeiramente as pernas aparecem, tendo sido freqüentemente identificado com aquilo que para o tato é o "baixo", em breve o sujeito não precisa mais da mediação de um movimento controlado para passar de um sistema ao outro, suas pernas começam a residir naquilo que ele denominava o "alto" do campo visual, ele não apenas as "vê" ali, mas ainda as "sente" ali<sup>10</sup>, e finalmente "aquilo que antigamente tinha sido o 'alto' do campo visual começa a dar uma impressão muito semelhante àquela que pertencia ao baixo e vice-versa"<sup>11</sup>. No momento em que o corpo tátil se reúne ao corpo visual, a região do campo visual em que apareciam os pés do sujeito deixa de definir-se como "o alto". Essa designação volta à região em que aparece a cabeça; a dos pés volta a ser o baixo.

Mas essa interpretação é ininteligível. Explica-se a inversão da paisagem, depois o retorno à visão normal, supondo que o alto e o baixo se confundem e variam com a direção aparente da cabeça e dos pés *dados na imagem*, que eles estão, por assim dizer, indicados no campo sensorial pela distribuição efetiva das sensações. Mas em caso algum — seja no início da experiência, quando o mundo está "invertido", seja no final da experiência, quando ele se "apruma" — a orientação do campo pode ser dada pelos conteúdos que ali aparecem, cabeça e pés. Pois, para poder dá-la ao campo, seria

preciso que esses conteúdos tivessem eles mesmos uma direção. Em si "invertido", em si "direito" evidentemente não significam nada. Responder-se-á: após a imposição dos óculos, o campo visual parece invertido em relação ao campo tátil-corporal ou em relação ao campo visual habitual, dos quais dizemos, por definição nominal, que são "direitos". Mas a mesma questão se apresenta a propósito desses campos-referência: sua simples presença não basta para proporcionar uma direção, qualquer que ela seja. Nas coisas, bastam dois pontos para definir uma direção. Todavia, nós não estamos nas coisas, ainda só temos campos sensoriais que não são aglomerados de sensações postos diante de nós, ora "a cabeça para o alto", ora "a cabeça para baixo", mas sistemas de aparências cuja orientação varia no decorrer da experiência, mesmo sem nenhuma mudança na constelação dos *estímulos*, e trata-se justamente de saber o que se passa quando essas aparências flutuantes repentinamente se ancoram e se situam do ponto de vista do "alto" e do "baixo", seja no início da experiência, quando o campo tátil-corporal parece "direito" e o campo visual "invertido", seja na seqüência, quando o primeiro se inverte enquanto o segundo se apruma, seja enfim ao termo da experiência, quando ambos estão quase "direitos". Não se pode considerar o mundo e o espaço orientado como dados com os conteúdos da experiência sensível ou com o corpo em si, já que a experiência mostra justamente que os mesmos conteúdos podem estar orientados alternadamente em uma direção ou na outra, e que as relações objetivas, registradas na retina pela posição da imagem física, não determinam nossa experiência do "alto" e do "baixo"; trata-se precisamente de saber como um objeto pode parecer-nos "direito" ou "invertido", e o que querem dizer estas palavras. A questão não se impõe apenas a uma psicologia empirista, que trata a percepção do espaço como a recepção em nós de um espaço real, a orientação fenomenal dos objetos



como um reflexo de sua orientação no mundo, mas também se impõe a uma psicologia intelectualista, para a qual o "direito" e o "invertido" são relações e dependem dos referenciais a que nos reportamos. Como o eixo de coordenadas escolhido, qualquer que seja, novamente só está situado no espaço por suas relações a um outro referencial, e assim por diante, a determinação do lugar do mundo é indefinidamente diferida, o "alto" e o "baixo" perdem todo sentido determinável, a menos que, por uma contradição impossível, se reconheça a certos conteúdos o poder de se instalarem a si mesmos no espaço, o que leva ao empirismo e às suas dificuldades. É fácil mostrar que uma direção só pode existir para um sujeito que a traça, e um espírito constituinte tem eminentemente o poder de traçar todas as direções no espaço, mas atualmente ele não tem nenhuma direção e, por conseguinte, nenhum espaço, na falta de um ponto de partida efetivo, de um aqui absoluto que possa, pouco a pouco, dar um sentido a todas as determinações do espaço. O intelectualismo, tanto quanto o empirismo, permanece aquém do problema do espaço orientado, porque ele não pode nem mesmo colocar a questão. Com o empirismo, tratava-se de saber como a imagem do mundo que, em si, está invertida pode aprumar-se para mim. O intelectualismo não pode nem mesmo admitir que a imagem do mundo esteja invertida após a imposição dos óculos. Pois para um espírito constituinte não há nada que distinga as duas experiências antes e depois da imposição dos óculos, ou, ainda, nada que torne incompatíveis a experiência visual do corpo "invertido" e a experiência tátil do corpo "direito", já que ele não considera o espetáculo *de parte alguma* e já que todas as relações objetivas entre o corpo e a circunvizinhança estão conservadas no novo espetáculo. Vê-se então a questão: de bom grado o empirismo se concederia, com a orientação efetiva de minha experiência corporal, este ponto fixo de que precisamos se queremos

compreender que para nós existam direções — mas a experiência, assim como a reflexão, mostra que nenhum conteúdo é por si orientado. O intelectualismo parte dessa relatividade do alto e do baixo, mas não pode sair dela para dar conta de uma percepção efetiva do espaço. Portanto, não podemos compreender a experiência do espaço nem pela consideração dos conteúdos, nem pela consideração de uma atividade pura de ligação, e estamos em presença desta terceira espacialidade que há pouco prevíamos, que não é nem a das coisas no espaço, nem a do espaço espacializante e que, desse modo, escapa à análise kantiana e é pressuposta por ela. Precisamos de um absoluto no relativo, de um espaço que não escoregue nas aparências, que se ancore nelas e se faça solidário a elas, mas que, todavia, não seja dado com elas à maneira realista e possa, como o mostra a experiência de Stratton, sobreviver à subversão das aparências. Precisamos investigar a experiência originária do espaço para aquém da distinção entre a forma e o conteúdo.

Se se dispõe para que um sujeito só veja o quarto onde se encontra por intermédio de um espelho que o reflita inclinando-o a 45° em relação à vertical, primeiramente o sujeito vê o quarto "oblíquo". Um homem que ali se desloca parece caminhar inclinado para o lado. Um pedaço de papelão que cai ao longo da guarnição da porta parece cair segundo uma direção oblíqua. O conjunto é "estranho". Após alguns minutos, intervém uma mudança brusca: as paredes, o homem que se desloca no cômodo, a direção de queda do papelão tornam-se verticais<sup>12</sup>. Essa experiência, análoga à de Stratton, tem a vantagem de pôr em evidência uma redistribuição instantânea do alto e do baixo, sem nenhuma exploração motora. Já sabíamos que não há nenhum sentido em dizer que a imagem oblíqua (ou invertida) traz consigo uma nova localização do alto e do baixo, da qual teríamos conhecimento pela exploração motora do novo espetáculo. Mas ve-

mos agora que essa exploração não é nem mesmo necessária e que, conseqüentemente, a orientação é constituída por um ato global do sujeito perceptivo. Digamos que, antes da experiência, a percepção admitia um certo *nível espacial* em relação ao qual o espetáculo experimental primeiramente parecia oblíquo e que, no decorrer da experiência, esse espetáculo induz um outro nível em relação ao qual o conjunto do campo visual pode novamente parecer direito. Tudo se passa como se certos objetos (as paredes, as portas e o corpo do homem no quarto), determinados como oblíquos em relação a um nível dado, pretendessem fornecer por si as direções privilegiadas, atraíssem para si a vertical, desempenhassem o papel de "pontos de ancoragem"<sup>13</sup> e fizessem o nível precedentemente estabelecido oscilar. Não caímos aqui no erro realista que é o de, com o espetáculo visual, conceder-se direções, já que para nós o espetáculo experimental só é orientado (obliquamente) em relação a um certo nível e já que por si ele não nos dá a nova direção do alto e do baixo. Resta saber o que é exatamente esse nível que sempre se precede a si mesmo, toda constituição de um nível supondo preestabelecido um outro nível — como os "pontos de ancoragem", a partir do ambiente de um certo espaço ao qual eles devem sua estabilidade, convidam-nos a constituir um outro, e enfim o que é o "alto" e o "baixo" se eles não são simples nomes para designar uma orientação em si dos conteúdos sensoriais. Afirmamos que o "nível espacial" não se confunde com a orientação do corpo próprio. Se sem dúvida alguma a consciência do corpo próprio contribui para a constituição do nível — uma pessoa, cuja cabeça está inclinada-, coloca em posição oblíqua um cordão móvel que lhe solicitam colocar verticalmente<sup>14</sup> —, nessa função ela está em concorrência com os outros setores da experiência. E a vertical só tende a seguir a direção da cabeça se o campo visual está vazio e se faltam os "pontos de ancoragem", por exemplo quando

se opera na obscuridade. Enquanto massa de dados táteis, labirínticos, cinestésicos, o corpo não tem mais orientação definida do que os outros conteúdos, e também ele recebe essa orientação do nível geral da experiência. A observação de Wertheimer mostra justamente como o campo visual pode impor uma orientação que não é a do corpo. Mas se o corpo, enquanto mosaico de sensações dadas, não define nenhuma direção, ao contrário o corpo enquanto agente desempenha um papel essencial no estabelecimento de um nível. As variações do tônus muscular, mesmo com um campo visual pleno, modificam a vertical aparente a ponto de o sujeito inclinar a cabeça para situá-la paralelamente a essa vertical desviada<sup>15</sup>. Seríamos tentados a dizer que a vertical é a direção definida pelo eixo de simetria de nosso corpo enquanto sistema sinérgico. Mas todavia meu corpo pode mover-se sem arrastar consigo o alto e o baixo, como quando me deito no chão, e a experiência de Wertheimer mostra que a direção objetiva de meu corpo pode formar um ângulo apreciável com a vertical aparente do espetáculo. O que importa para a orientação do espetáculo não é meu corpo tal como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo "lugar" fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer. No momento em que o paciente de Wertheimer toma lugar no dispositivo preparado para ele, o campo de suas ações possíveis — tais como andar, abrir um armário, utilizar uma mesa, sentar-se — desenha diante dele, mesmo se ele está com os olhos fechados, um habitat possível. A imagem do espelho lhe dá primeiramente um quarto diferentemente orientado, quer dizer, o sujeito não está às voltas com os utensílios que ele inclui, o sujeito não o habita, não coabita com o homem que ele vê ir e vir. Após alguns minutos, e sob a condição de que ele não reforce sua ancoragem inicial dirigindo os olhos para fora do

espelho, produz-se esta maravilha de que o quarto refletido evoque um sujeito capaz de viver nele. Esse corpo virtual desloca o corpo real a tal ponto, que o sujeito não se sente mais no mundo em que efetivamente está, e que, em lugar de sentir suas pernas e seus braços verdadeiros, ele sente as pernas e os braços que precisaria ter para caminhar e para agir no quarto refletido, ele habita o espetáculo. É agora que o nível espacial oscila e se estabelece em sua nova posição. Portanto, ele é uma certa posse do mundo por meu corpo, um certo *poder* de meu corpo sobre o mundo. Projetado, na ausência de pontos de ancoragem, exclusivamente pela atitude de meu corpo, como nas experiências de Nagel, determinado, quando o corpo está entorpecido, exclusivamente pelas exigências do espetáculo, como na experiência de Wertheimer, normalmente ele aparece na junção de minhas intenções motoras e de meu campo perceptivo, quando meu corpo efetivo vem coincidir com o corpo virtual que é exigido pelo espetáculo efetivo, e o espetáculo efetivo com o ambiente que meu corpo projeta em torno de si. Ele se instala quando, entre meu corpo enquanto potência de certos gestos, enquanto exigência de certos níveis privilegiados, e o espetáculo percebido enquanto convite aos mesmos gestos e teatro das mesmas ações, se estabelece um pacto que me dá usufruto do espaço assim como dá às coisas potência direta sobre meu corpo. A constituição de um nível espacial é apenas um dos meios da constituição de um mundo pleno: meu corpo tem poder sobre o mundo quando minha percepção me oferece um espetáculo tão variado e tão claramente articulado quanto possível, e quando minhas intenções motoras, desdobrando-se, recebem do mundo as respostas que esperam. Esse máximo de nitidez na percepção e na ação define um *solo* perceptivo, um fundo de minha vida, um ambiente geral para a coexistência de meu corpo e do mundo. Com a noção do nível espacial e do corpo enquanto sujeito do espaço, compreendem-se os fenômenos

que Stratton descreveu sem contudo dar conta deles. Se o "endireitamento" do campo resultasse de uma série de associações entre as posições novas e as antigas, como a operação poderia ter um andamento sistemático e como faces inteiras do horizonte perceptivo viriam juntar-se de um só golpe aos objetos já "endireitados"? Se, ao contrário, a nova orientação resultasse de uma operação do pensamento e consistisse em uma mudança de coordenadas, como o campo auditivo ou tátil poderia resistir à transposição? Seria preciso que, por uma circunstância improvável, o sujeito constituinte estivesse apartado de si mesmo e fosse capaz de ignorar aqui aquilo que ele faz alhures<sup>16</sup>. Se a transposição é sistemática, e todavia parcial e progressiva, é porque vou de um sistema de posições ao outro sem ter a chave de cada um deles, assim como um homem sem nenhum conhecimento musical canta em um outro tom uma ária que ouviu. A posse de um corpo traz consigo o poder de mudar de nível e de "compreender" o espaço, assim como a posse da voz traz consigo o poder de mudar de tom. O campo perceptivo se apruma e, no final da experiência, eu o identifico sem conceito, porque me transporto inteiro para o novo espetáculo e porque coloco ali, por assim dizer, o meu centro de gravidade<sup>17</sup>. No início da experiência, o campo visual parece ao mesmo tempo invertido e *irreal* porque o sujeito não vive nele e não está às voltas com ele. No decorrer da experiência, constata-se uma fase intermediária em que o corpo tátil parece invertido e a paisagem direita porque, já vivendo na paisagem, eu a percebo por isso mesmo como direita, e porque a perturbação experimental é atribuída ao corpo próprio que é, assim, não uma massa de sensações efetivas, mas o corpo que é preciso ter para perceber um espetáculo dado. Tudo nos reenvia às relações orgânicas entre o sujeito e o espaço, a esse poder do sujeito sobre seu mundo que é a origem do espaço.

Mas desejar-se-á ir mais longe na análise. Por que, perguntar-se-á, a percepção nítida e a ação segura só são possíveis em um espaço fenomenal orientado? Isso só é evidente se se supõe o sujeito da percepção e da ação confrontado com um mundo em que já existem direções absolutas, de modo que ele tenha de ajustar as dimensões de seu comportamento àquelas do mundo. Mas nós nos situamos no interior da percepção, e perguntamo-nos precisamente como ela pode ter acesso a direções absolutas, logo não podemos supô-las dadas na gênese de nossa experiência espacial. A objeção significa dizer aquilo que dizemos desde o início: que a constituição de um nível sempre supõe dado um outro nível, que o espaço sempre se precede a si mesmo. Mas essa observação não é a simples constatação de um malogro. Ela nos ensina a essência do espaço e o único método que permite compreendê-lo. É essencial ao espaço estar sempre "já constituído", e nunca o compreenderemos retirando-nos em uma percepção sem mundo. Não é preciso perguntar-se por que o ser é orientado, por que a existência é espacial, por que, em nossa linguagem de há pouco, nosso corpo não tem poder sobre o mundo em todas as posições, e por que sua coexistência com o mundo polariza a experiência e faz surgir uma direção. A questão só poderia ser posta se esses fatos fossem acidentes que adviriam a um sujeito e a um objeto indiferentes ao espaço. A experiência perceptiva nos mostra, ao contrário, que eles estão pressupostos em nosso encontro primordial com o ser, e que ser é sinônimo de ser situado. Para o sujeito pensante, um rosto visto "direito" e o mesmo rosto visto "às avessas" são indiscerníveis. Para o sujeito da percepção, o rosto visto "às avessas" é irreconhecível. Se alguém está deitado em uma cama e eu o observo situando-me na cabeceira, por um momento esse rosto é normal. Há uma certa desordem nos traços e tenho dificuldade em compreender o sorriso como sorriso, mas sinto que poderia dar a volta na

cama e vejo através dos olhos de um espectador situado em seu pé. Se o espetáculo se prolonga, repentinamente ele muda de aspecto: o rosto torna-se monstruoso, suas expressões horríveis, os cílios, as sobrancelhas adquirem um ar de materialidade que nunca vi neles. Pela primeira vez verdadeiramente vejo esse rosto invertido como se essa fosse sua postura "natural": tenho diante de mim uma cabeça pontuda e sem cabelos, que traz na sua frente um orifício sanguinolento e cheio de dentes, com dois globos móveis envoltos de crinas brilhantes e sublinhados por escovas duras, no lugar da boca. Sem dúvida, dir-se-á que o rosto "direito" é, entre todos os aspectos possíveis de um rosto, aquele que mais frequentemente me é dado, e que o rosto invertido me espanta porque só o vejo raramente. Mas os rostos não se oferecem frequentemente em posição rigorosamente vertical, não há nenhum privilégio estatístico a favor do rosto "direito", e a questão é justamente saber por que, nessas condições, ele me é dado mais frequentemente que um outro. Se se admite que, por razões de simetria, minha percepção lhe atribui um privilégio e se refere a ele como a uma norma, perguntar-se-á por que, para além de uma certa obliquidade, o "endireitamento" não se opera. E preciso que meu olhar, que percorre o rosto e tem suas direções de movimento favoritas, só reconheça o rosto se encontra seus detalhes em uma certa ordem irreversível, é preciso que o próprio sentido do objeto — aqui o rosto e suas expressões — esteja ligado à sua orientação, como o mostra suficientemente a dupla acepção da palavra "sentido". Inverter o objeto é retirar-lhe sua significação. Portanto, seu ser objeto não é um ser-para-o-sujeito-pensante, mas um ser-para-o-olhar que o encontra sob um certo viés e, de outra maneira, não o reconhece. É por isso que cada objeto tem "seu" alto e "seu" baixo, que indicam, para um dado nível, seu lugar "natural", aquele que ele "deve" ocupar. Ver um rosto não é formar a idéia de uma certa lei de



constituição que o objeto invariavelmente observaria em todas as suas orientações possíveis, é ter um certo poder sobre ele, poder seguir em sua superfície um certo itinerário perceptivo com suas subidas e suas descidas, tão irreconhecível, se o tomo em sentido inverso, quanto a montanha onde há pouco eu penava para subir quando a desço de novo com grandes passadas. Em geral nossa percepção não comportaria nem contornos, nem figuras, nem fundo, nem objetos, por conseguinte ela não seria percepção de nada e enfim ela não seria, se o sujeito da percepção não fosse este olhar que só tem poder sobre as coisas para uma certa orientação das coisas, e a orientação no espaço não é um caráter contingente do objeto, é o meio pelo qual eu o reconheço e tenho consciência dele como de um objeto. Sem dúvida, posso ter consciência do mesmo objeto em diferentes orientações e, como dizíamos há pouco, posso até mesmo reconhecer um rosto invertido. Mas é sempre sob a condição de, em pensamento, assumir diante dele uma atitude definida, e com efeito por vezes nós a assumimos, como quando inclinamos a cabeça para olhar uma fotografia que nosso vizinho segura diante de si. Assim como todo ser concebível se relaciona direta ou indiretamente ao mundo percebido, e como o mundo percebido só é apreendido pela orientação, não podemos dissociar o ser do ser orientado, não há motivo para "fundar" o espaço ou para perguntar qual é o nível de todos os níveis. O nível primordial está no horizonte de todas as nossas percepções, mas em um horizonte que por princípio nunca pode ser alcançado ou tematizado em uma percepção expressa. Cada um dos níveis nos quais alternadamente vivemos aparece quando lançamos a âncora em algum "ambiente" que se propõe a nós. Esse mesmo ambiente só é espacialmente definido para um nível previamente dado. Assim a série de nossas experiências, até a primeira, transmitem-se uma espacialidade já adquirida. Nossa primeira percepção, por sua vez, só pô-

de ser espacial referindo-se a uma orientação que a havia precedido. Portanto, é preciso que ela já nos encontre operando em um mundo. Entretanto, este não pode ser um *certo* mundo, um *certo* espetáculo, já que nós nos situamos na origem de todos. O primeiro nível espacial não pode encontrar seus pontos de ancoragem em *parte alguma*, já que estes, para serem determinados no espaço, precisariam de um nível anterior ao primeiro nível. E, como todavia ele não pode ser orientado "em si", é preciso que minha primeira percepção e meu primeiro poder sobre o mundo me apareçam como a execução de um pacto mais antigo concluído entre X e o mundo em geral, que minha história seja a seqüência de uma pré-história da qual ela utiliza os resultados adquiridos, minha existência pessoal seja a retomada de uma tradição pré-pessoal. Há portanto um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que ali eu estivesse, e que marcava lá o meu lugar. Esse espírito cativo ou natural é o meu corpo, não o corpo momentâneo que é o instrumento de minhas escolhas pessoais e se fixa em tal ou tal mundo, mas o sistema de "funções" anônimas que envolvem qualquer fixação particular em um projeto geral. E essa adesão cega ao mundo, esse prejuízo em favor do ser não intervém apenas no começo de minha vida. E ele que dá seu sentido a toda percepção ulterior do espaço, ele é recommençado a cada momento. O espaço e, em geral, a percepção indicam no interior do sujeito o fato de seu nascimento, a contribuição perpétua de sua corporeidade, uma comunicação com o mundo mais velha que o pensamento. Eis por que eles obstruem a consciência e são opacos para a reflexão. A labilidade dos níveis acarreta não apenas a experiência intelectual da desordem, mas também a experiência vital da vertigem e da náusea<sup>18</sup>, que são a consciência e o horror de nossa contingência. A posição de um nível é o esquecimento dessa contingência, e o espaço está assentado em nossa faticidade. Ele não é nem um objeto, nem um

ato de ligação do sujeito, não se pode nem observá-lo, já que ele está suposto em toda observação, nem vê-lo sair de uma operação constituinte, já que lhe é essencial ser já constituído, e é assim que magicamente ele pode dar à paisagem as suas determinações espaciais, sem nunca aparecer ele mesmo.

As concepções clássicas da percepção concordam em negar que a profundidade seja visível. Berkeley mostra que ela não poderia ser dada à visão por não poder ser registrada, já que nossas retinas só recebem uma projeção sensivelmente plana do espetáculo. Se lhe opusessem que, depois da crítica à "hipótese de constância", não podemos julgar aquilo que vemos por aquilo que se pinta em nossas retinas, sem dúvida Berkeley responderia que, o que quer que seja da imagem retiniana, a profundidade não pode ser vista porque ela não se desdobra sob nosso olhar e só lhe aparece abreviadamente. Na análise reflexiva, é por uma razão de princípio que a profundidade não é visível: mesmo se a impressão sensorial pudesse inscrever-se em nossos olhos, ela só ofereceria uma multiplicidade em si a ser percorrida, e assim a distância, como todas as outras relações espaciais, só existe para um sujeito que faça sua síntese e que a pense. Por mais opostas que sejam, as duas doutrinas subentendem o mesmo recalcado de nossa experiência efetiva. Aqui e ali, a profundidade é tacitamente assimilada à *largura considerada de perfil*, e é isso que a torna invisível. O argumento de Berkeley, se o explicitamos inteiramente, é mais ou menos este. O que chamamos de profundidade é na realidade uma justaposição de pontos comparáveis à largura. Simplesmente, estou mal situado para vê-la. Eu a veria se estivesse no lugar de um espectador lateral, que pode abarcar com o olhar a série dos objetos dispostos diante de mim, enquanto para mim eles se escondem uns aos outros — ou que pode ver a distância de meu corpo ao primeiro objeto, enquanto para mim essa distância está recolhida em um ponto. O que torna a profundidade invisível.

vel para mim é precisamente aquilo que, para o espectador, a torna visível sob o aspecto da largura: a justaposição de pontos simultâneos em uma única direção, que é a de meu olhar. Portanto, a profundidade que declaram invisível é uma profundidade já identificada à largura, e sem essa condição o argumento não teria nem mesmo uma aparência de consistência. Da mesma maneira, o intelectualismo só pode fazer aparecer, na experiência de profundidade, um sujeito pensante que faça sua síntese, porque ele reflete em uma profundidade realizada, em uma justaposição de pontos simultâneos que não é a profundidade tal como ela se oferece a mim, mas a profundidade para um espectador situado lateralmente, quer dizer, finalmente a largura<sup>19</sup>. Assimilando de uma só vez uma à outra, as duas filosofias se dão como evidente o resultado de um trabalho constitutivo do qual, ao contrário, precisamos retraçar as fases. Para tratar a profundidade como uma largura considerada de perfil, para chegar a um espaço isótropo, é preciso que o sujeito abandone seu lugar, seu ponto de vista sobre o mundo, e se pense em uma espécie de ubiqüidade. Para Deus, que está em todas as partes, a largura é imediatamente equivalente à profundidade. O intelectualismo e o empirismo não nos dão um relato da experiência humana do mundo: eles dizem o que Deus poderia pensar dela. E sem dúvida é o próprio mundo que nos convida a substituir as dimensões e a pensá-lo sem ponto de vista. Todos os homens admitem, sem nenhuma especulação, a equivalência da profundidade e da largura; ela é partilhada na evidência de um mundo intersubjetivo, e é isso que faz com que os filósofos, assim como os outros homens, possam esquecer a originalidade da profundidade. Mas ainda não sabemos nada sobre o mundo e o espaço objetivos, procuramos descrever o fenômeno do mundo, que dizer, seu nascimento para nós neste campo em que cada percepção torna a nos colocar, em que ainda estamos sós, em que os outros só aparecerão

mais tarde, em que o saber e, particularmente, a ciência ainda não reduziram e nivelaram a perspectiva individual. É através dela, é por ela que devemos ter acesso a um mundo. Portanto, em primeiro lugar é preciso descrevê-la. Mais diretamente do que as outras dimensões do espaço, a profundidade nos obriga a rejeitar o prejuízo do mundo e a reencontrar a experiência primordial onde ele brota; entre todas as dimensões, ela é, por assim dizer, a mais "existencial", porque — é isso que há de verdadeiro no argumento de Berkeley — ela não se indica no próprio objeto, evidentemente ela pertence à perspectiva e não às coisas; portanto, ela não pode nem ser extraída destas, nem ser posta nelas pela consciência; ela anuncia um certo elo indissolúvel entre as coisas e mim, pelo qual estou situado diante delas, enquanto a largura pode, à primeira vista, passar por uma relação entre as próprias coisas, em que o sujeito perceptivo não está implicado. Reencontrando a visão da profundidade, quer dizer, uma profundidade que ainda não está objetivada e constituída de pontos exteriores uns aos outros, ultrapassaremos mais uma vez as alternativas clássicas e precisaremos a relação entre o sujeito e o objeto.

*Eis aqui* minha mesa, *mais adiante* o piano ou a parede, ou ainda um automóvel parado diante de mim é posto em movimento e *distancia-se*. Que querem dizer essas expressões? Para despertar a experiência perceptiva, partamos do relato superficial que dela nos dá o pensamento obcecado pelo mundo e pelo objeto. Essas expressões, diz ele, significam que entre a mesa e mim existe um intervalo, entre o automóvel e mim existe um intervalo crescente que de onde estou não posso ver, mas que se indica a mim pela grandeza aparente do objeto. É a grandeza aparente da mesa, do piano e da parede que, comparada à sua grandeza real, os localiza no espaço. Quando o automóvel caminha lentamente para o horizonte perdendo sua estatura, construo, para dar conta dessa apa-

rência, um deslocamento segundo a largura tal como eu O perceberia se observasse da altura de um avião e que constitui, em última análise, todo o sentido da profundidade. Mas tenho ainda outros signos da distância. A medida que um objeto se aproxima, meus olhos, que o fixam, convergem mais. A distância é a altura de um triângulo cuja base e cujos ângulos da base me são dados<sup>20</sup>, e, quando digo que vejo à distância, quero dizer que a altura do triângulo é determinada por suas relações cora essas grandezas dadas. A experiência da profundidade segundo as concepções clássicas consiste em decifrar certos fatos dados — a convergência dos olhos, a grandeza aparente da imagem — recolocando-os no contexto de relações objetivas que os explicam. Mas, se posso remontar da grandeza aparente à sua significação, é sob a condição de saber que existe um mundo de objetos indeformáveis, que, diante desse mundo, meu corpo é como um espelho e que, assim como a imagem do espelho, aquela que se forma no corpo-tela é exatamente proporcional ao intervalo que o separa do objeto. Se posso compreender a convergência como um signo da distância, é sob a condição de representar-me meus olhares, assim como as duas bengalas do cego, tanto mais inclinados um sobre o outro quanto mais próximo está o objeto<sup>21</sup>; em outros termos, sob a condição de inserir meus olhos, meu corpo e o exterior erii um mesmo espaço objetivo. Os "signos" que, por hipótese, deveriam introduzir-nos na experiência do espaço só podem então significar o espaço se eles já são apreendidos nele e se o espaço já é conhecido. Visto que a percepção é a iniciação ao mundo e que, como se disse com profundidade, "antes dela não há nada que seja espírito"<sup>22</sup>, não podemos colocar nela relações objetivas que em seu nível ainda não estão constituídas. E por isso que os cartesianos falavam de uma "geometria natural". A significação da grandeza aparente e da convergência, quer dizer, a distância, ainda não pode ser exposta e tematizada. A gran-

deza aparente e a convergência elas mesmas não podem ser dadas como elementos em um sistema de relações objetivas. A "geometria natural" ou o "juízo natural" são mitos, no sentido platônico, destinados a representar o envolvimento ou a "implicação" em signos que ainda não estão postos e pensados, de uma significação que também não o está, e é isso que precisamos compreender retornando à experiência perceptiva. É preciso descrever a grandeza aparente e a convergência, não tais como o saber científico as conhece, mas tais como nós as apreendemos do interior. A psicologia da Forma<sup>23</sup> observou que, na própria percepção, elas não são explicitamente conhecidas — não tenho consciência expressa da convergência de meus olhos ou da grandeza aparente quando percebo à distância, elas não estão diante de mim como fatos percebidos — e que todavia elas intervêm na percepção da distância, como o mostram suficientemente o estereoscópio e as ilusões da perspectiva. Os psicólogos concluem daí que elas não são signos, mas condições ou causas da profundidade. Constatamos que a organização em profundidade aparece quando uma certa grandeza da imagem retiniana ou um certo grau de convergência produzem-se objetivamente no corpo; esta é uma lei comparável às leis da física; é preciso apenas registrá-la, sem mais. Mas aqui o psicólogo se furta à sua tarefa: quando reconhece que a grandeza aparente e a convergência não estão presentes na própria percepção enquanto fatos objetivos, ele chama nossa atenção para a descrição pura dos fenômenos, antes do mundo objetivo; ele nos permite entrever a profundidade vivida fora de qualquer geometria. E é agora que ele interrompe a descrição para voltar a se colocar no mundo e derivar a organização em profundidade de um encadeamento de fatos objetivos. Pode-se limitar assim a descrição e, uma vez que se reconheceu a ordem fenomenal como uma ordem original, remeter a produção da profundidade fenomenal a uma alquimia cerebral da qual a

experiência só registraria o resultado? É preciso optar: ou, com o behaviorismo, recusa-se todo sentido à palavra experiência e tenta-se construir a percepção como um produto do mundo da ciência, ou então se admite que também a experiência nos dá acesso ao ser, e então não se pode tratá-la como um subproduto do ser. A experiência não é nada ou é preciso que ela seja total. Tentemos representar-nos aquilo que poderia ser uma organização em profundidade produzida pela fisiologia cerebral. Para uma grandeza aparente e uma convergência dadas, apareceria em algum lugar do cérebro uma estrutura funcional homóloga à organização em profundidade. Mas em todo caso ela seria apenas uma profundidade dada, uma profundidade de fato, e seria preciso apenas tomar consciência dela. Ter a experiência de uma estrutura não é recebê-la em si passivamente: é vivê-la, retomá-la, assumi-la, reencontrar seu sentido imanente. Portanto, uma experiência nunca pode ser correlacionada a certas condições de fato como à sua causa<sup>24</sup> e, se se produz a consciência de distância para tal valor da convergência e para tal grandeza da imagem retiniana, ela só pode depender desses fatores o tanto quanto eles figuram nela. Visto que deles não temos nenhuma experiência *expressa*, é preciso concluir que temos deles uma experiência não-tática. Convergência e grandeza aparente não são nem signos nem causas da profundidade: elas estão presentes na experiência da profundidade assim como o *motivo*, mesmo quando não está articulado e posto à parte, está presente na decisão. O que se entende por um motivo e o que se quer dizer quando se diz, por exemplo, que uma viagem é motivada? Entende-se por isso que ela tem sua origem em certos fatos dados, não que esses fatos por si sós tenham a potência física de produzi-la, mas enquanto eles oferecem razões para empreendê-la. O motivo é um antecedente que só age por seu sentido, e é preciso acrescentar que é a decisão que afirma esse sentido como válido e que lhe dá



sua força e sua eficácia. Motivo e decisão são dois elementos de uma situação: o primeiro é a situação enquanto fato, o segundo a situação assumida. Assim, um luto motiva minha viagem *porque* ele é uma situação em que minha presença é requerida, seja para reconfortar uma família aflita, seja para prestar ao morto as "últimas homenagens", e, decidindo fazer esta viagem, eu valido esse motivo que se propõe e assumo essa situação. Portanto, a relação do motivante ao motivado é recíproca. Ora, tal é exatamente a relação que existe entre a experiência da convergência, ou da grandeza aparente, e a experiência da profundidade. Elas não fazem, a título de "causas", a organização em profundidade aparecer miraculosamente, mas tacitamente elas a motivam enquanto já incluem em seu sentido e enquanto já são, uma e outra, uma certa maneira de olhar à distância. Já vimos que a convergência dos olhos não é causa da profundidade e que ela mesma pressupõe uma orientação em direção ao objeto à distância. Insistamos agora na noção de grandeza aparente. Se olharmos longamente um objeto iluminado que vai deixar depois de si uma imagem consecutiva, e se em seguida fixamos telas colocadas em distâncias diferentes, a pós-imagem projeta-se nelas segundo um diâmetro aparente tanto maior quanto mais distante estiver a tela<sup>25</sup>. Durante muito tempo explicou-se a lua enorme no horizonte pelo grande número de objetos interpostos, que tornariam a distância mais sensível e *por conseguinte* aumentariam o diâmetro aparente, o que representa dizer que o fenômeno "grandeza aparente" e o fenômeno distância são dois momentos de uma organização de conjunto do campo, que o primeiro não está, a respeito do outro, nem na relação do signo à significação, nem na relação da causa ao efeito e que, assim como o motivante e o motivado, eles se comunicam por seu sentido. A grandeza aparente vivida, em lugar de ser o signo ou o índice de uma profundidade em si mesma invisível, é apenas uma maneira de exprimir nossa

visão da profundidade. A teoria da forma contribuiu justamente para mostrar que a grandeza aparente de um objeto que se distancia não varia como a imagem retiniana, e que a forma aparente de um disco que gira em torno de um de seus diâmetros não varia como se esperaria segundo a perspectiva geométrica. O objeto que se distancia diminui menos rapidamente, o objeto que se aproxima aumenta menos rapidamente para minha percepção do que a imagem física em minha retina. É por isso que o trem que vem em direção a nós, no cinema, aumenta muito mais do que ele o faria na realidade. E por isso que uma colina que nos parecia alta torna-se insignificante em uma fotografia. E por isso, enfim, que um disco colocado obliquamente em relação ao nosso rosto resiste à perspectiva geométrica, como Gézanne e outros pintores o mostraram, representando de perfil um prato de sopa cujo interior permanece visível. Tiveram razão em dizer que, se as deformações perspectivas nos fossem expressamente dadas, não precisaríamos aprender a perspectiva. Mas a teoria da forma exprime-se como se a deformação do prato oblíquo fosse um compromisso entre a forma do prato visto de frente e a perspectiva geométrica, como se a grandeza aparente do objeto que se distancia fosse um compromisso entre sua grandeza aparente à distância do toque e aquela, muito mais fraca, que a perspectiva geométrica lhe atribuiria. Fala-se como se a constância da forma ou da grandeza fosse uma constância real, como se houvesse ali, além da imagem física do objeto na retina, uma "imagem psíquica" do mesmo objeto que permaneceria relativamente constante enquanto a perspectiva varia. Na realidade, a "imagem psíquica" deste cinzeiro não é nem maior nem menor do que a imagem física do mesmo objeto em minha retina: não existe imagem psíquica que, como uma coisa, se possa comparar com a imagem física, que em relação a ela tenha uma grandeza determinada e que forme um filtro entre mim e a coisa. Minha

percepção não se dirige a um conteúdo de consciência: ela se dirige ao cinzeiro ele mesmo. A grandeza aparente do cinzeiro percebido não é uma grandeza mensurável. Quando me perguntam com qual diâmetro eu o vejo, não posso responder à questão enquanto conservo os dois olhos abertos. Espontaneamente fecho um olho, tomo um instrumento de medida, por exemplo um lápis que seguro com o braço estendido, e marco no lápis a grandeza interceptada pelo cinzeiro. Ao fazer isso, não se deve dizer apenas que reduzi a perspectiva percebida à perspectiva geométrica, que mudei as proporções do espetáculo, que diminuí o objeto se ele está distante, que o aumentei se ele está próximo — é preciso dizer antes que, desmembrando o campo perceptivo, isolando o cinzeiro, pondo-o por si mesmo, fiz a grandeza manifestar-se naquilo que até então não a comportava. A constância da grandeza aparente em um objeto que se distancia não é a permanência efetiva de uma certa imagem psíquica do objeto que resistiria às deformações perspectivas como um objeto rígido resiste à pressão. A constância da forma circular em um prato não é uma resistência do círculo ao aplainamento perspectivo, e é por isso que o pintor que só pode representá-la por um traçado real em uma tela real espanta o público, embora ele procure tornar vivida a perspectiva. Quando observo diante de mim uma estrada que foge para o horizonte, não se deve dizer nem que as margens da estrada me são dadas como convergentes, nem que me são dadas como paralelas: elas são *paralelas em profundidade*. A aparência perspectiva não está posta, mas o paralelismo também não. Através de sua deformação virtual, *estou na estrada ela mesma*, e a profundidade é essa própria intenção que não põe nem a projeção perspectiva da estrada, nem a estrada "verdadeira". — Entretanto, um homem a duzentos passos não é *menor* do que um homem a cinco passos? — Ele se torna menor se eu o isolo do contexto percebido e meço a grandeza aparente. De outra maneira,

ele não é nem menor, aliás nem igual em grandeza: ele está aquém do igual e do desigual, ele é *o mesmo homem visto de mais longe*. Pode-se dizer apenas que o homem a duzentos passos é uma figura muito menos articulada, que ele oferece ao meu olhar pontos de apoio menos numerosos e menos precisos, que ele está menos estritamente engrenado ao meu poder explorador. Pode-se dizer ainda que ele ocupa menos completamente o meu campo visual, sob a condição de nos lembrarmos de que o campo visual não é ele mesmo uma área mensurável. Dizer que um objeto ocupa pouco lugar no campo visual é dizer, em última análise, que ele não apresenta uma configuração suficientemente rica para esgotar minha potência de visão nítida. Meu campo visual não tem nenhuma capacidade definida e pode conter mais ou menos coisas, justamente, segundo as vejo "de longe" ou "de perto". Portanto, a grandeza aparente não é definível à parte da distância: ela é implicada por esta, assim como a implica. Convergência, grandeza aparente e distância se lêem umas nas outras, se simbolizam ou se significam naturalmente umas às outras, são os elementos abstratos de uma situação e, nesta, são sinônimas umas das outras, não que o sujeito da percepção ponha relações objetivas entre elas, mas ao contrário porque ele não as põe à parte e portanto não precisa ligá-las expressamente. Sejam as diferentes "grandezas aparentes" do objeto que se distancia: não é necessário ligá-las por uma síntese se nenhuma delas é objeto de uma tese. Nós "temos" o objeto que se distancia, não deixamos de "possuí-lo" e de ter poder sobre ele, e a distância crescente não é, como a largura parece sê-lo, uma exterioridade que cresce: ela exprime apenas que a coisa começa a escorregar sob a apreensão de nosso olhar, e que ele a esposa menos estritamente. A distância é aquilo que distingue essa apreensão esboçada da apreensão completa ou proximidade. Nós a definiremos então do mes-

mo modo que definimos acima o "direito" e o "oblíquo": pela situação do objeto em relação à potência de apreensão.

Foram sobretudo as ilusões referentes à profundidade que nos habituaram a considerá-la como uma construção do entendimento. Pode-se provocá-las impondo aos olhos um certo grau de convergência, como no estereoscópio, ou apresentando ao sujeito um desenho perspectivo. Visto que aqui acredito ver a profundidade quando ela não existe, não seria porque os signos enganadores foram a ocasião de uma hipótese, e porque em geral a pretensa visão da distância é sempre uma interpretação de signos? Mas o postulado é manifesto; supõe-se que não é possível ver aquilo que não é, define-se então a visão pela impressão sensorial, perde-se a relação original de motivação, substituída por uma relação de significação. Vimos que a disparidade das imagens retinianas que o movimento de convergência suscita não existe em si; só existe disparidade para um sujeito que procura fundir os fenômenos monoculares de mesma estrutura e que tende à sinergia. A unidade da visão binocular, e com esta a profundidade sem a qual ela não é realizável, está ali então desde o momento em que as imagens monoculares se apresentam como "disparates". Quando me ponho no estereoscópio, propõe-se um conjunto em que a ordem possível já se desenha e a situação se esboça. Minha resposta motora assume essa situação. Cézanne dizia que o pintor, diante de seu "motivo", vai "encontrar-se com as mãos errantes da natureza"<sup>26</sup>. O próprio movimento de fixação no estereoscópio é uma resposta à questão posta pelos dados, e essa resposta está envolvida na questão. E o próprio campo que se orienta em direção a uma simetria tão perfeita quanto possível, e a profundidade é apenas um momento da fé perceptiva em uma coisa única. O desenho perspectivo não é percebido primeiramente como desenho em um plano, depois organizado em profundidade. As linhas que fogem para o horizonte não são dadas em primei-

ro lugar como oblíquas, depois pensadas como horizontais. O conjunto do desenho procura seu equilíbrio escavando-se segundo a profundidade. O choupo na estrada, que é desenhado menor que um homem, só consegue tornar-se realmente uma árvore recuando em direção ao horizonte. E o próprio desenho que tende para a profundidade assim como uma pedra que cai vai para baixo. Se a simetria, a plenitude, a determinação podem ser obtidas de várias maneiras, a organização não será estável, como se vê nos desenhos ambíguos. Assim, a figura 1, que se pode perceber seja como um cubo visto por baixo com a face ABCD na frente, seja como um cubo visto do alto com a face EFGH na frente, seja enfim como um mosaico de cozinha composto de 10 triângulos e um quadrado. A figura 2, ao contrário, quase inevitavelmente será vista como um cubo, porque é essa a única organização que a coloca em simetria perfeita<sup>27</sup>. A profundidade nasce sob meu olhar porque ele procura ver *alguma coisa*. Mas qual é este gênio perceptivo operando em nosso campo visual, que tende sempre ao mais determinado? Não retornamos ao realismo? Consideremos um exemplo. A organização em profundidade é destruída se acrescento ao desenho ambíguo não

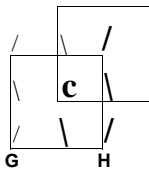


Fig. 1

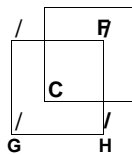


Fig. 2

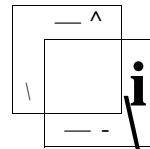


Fig. 3

linhas quaisquer (a figura 3 permanece um cubo), mas linhas que separam os elementos de um mesmo plano e reúnem os elementos de diferentes planos (fig. 1)<sup>28</sup>. O que queremos dizer ao afirmar que essas próprias linhas operam a destruição

da profundidade? Não falamos como o associacionismo? Não queremos dizer que a linha EH (fig. 1), agindo como uma causa, desloca o cubo em que é introduzida, mas que ela induz uma apreensão de conjunto que não é mais a apreensão em profundidade. Está entendido que a linha EH só possui ela mesma uma individualidade se eu a apreendo enquanto tal, se eu mesmo a percorro e a traço. Mas essa apreensão e este percurso não são arbitrários. Eles são indicados ou recomendados pelos fenômenos. Aqui a solicitação não é imperiosa, já que se trata justamente de uma figura ambígua, mas, em um campo visual normal, a segregação dos planos e dos contornos é irresistível e, por exemplo, quando passeio em uma avenida, não cheero a ver os intervalos entre as árvores como coisas e as próprias árvores como fundo. Sou eu quem tem a experiência da paisagem, mas tenho consciência, nessa experiência, de assumir uma situação de fato, de reunir um sentido esparso por todos os fenômenos e de dizer aquilo que eles querem dizer de si mesmos. Mesmo nos casos em que a organização é ambígua e em que posso fazê-la variar, não o consigo diretamente: uma das faces do cubo só passa ao primeiro plano se o olho em primeiro lugar e se meu olhar parte dela para seguir as arestas e enfim encontrar a segunda face como um fundo indeterminado. Se vejo a figura 1 como um mosaico de cozinha, é sob a condição de dirigir meu olhar em primeiro lugar ao centro, depois reparti-lo igualmente por toda a figura ao mesmo tempo. Assim como Bergson espera que o torrão de açúcar tenha derretido, por vezes sou obrigado a esperar que a organização se faça. Na percepção normal, com maior razão, o sentido do percebido me parece como instituído nele e não como constituído por mim, e o olhar como uma espécie de máquina de conhecer, que apreende as coisas por onde elas devem ser apreendidas para se tornarem espetáculo, ou que as recorta segundo suas articulações naturais. Sem dúvida, a reta EH só pode valer co-

mo reta se eu a percorro, mas não se trata de uma inspeção do espírito, trata-se de uma inspeção do olhar, quer dizer, meu ato não é originário ou constituinte, ele é solicitado ou motivado. Toda fixação é sempre fixação de algo que se oferece como a ser fixado. Quando fixo a face ABCD do cubo, isso não quer dizer apenas que a faço passar ao estado de visão nítida, mas também que a faço valer como figura e como mais próxima de mim do que a outra face; em uma palavra, que organizo o cubo, e o olhar é este gênio perceptivo abaixo do sujeito pensante, que sabe dar às coisas a devida resposta que elas esperam para existirem diante de nós. Enfim, o que é ver um cubo? É, diz o empirismo, associar ao aspecto efetivo do desenho uma série de outras aparências, aquelas que ele ofereceria visto de mais perto, visto de perfil, visto de diferentes ângulos. Mas, quando vejo um cubo, não encontro em mim nenhuma destas imagens, elas são o troco de uma percepção da profundidade que as torna possíveis e que não resulta delas. Qual é então este ato único pelo qual apreendo a possibilidade de todas as aparências? E, diz o intelectualismo, o pensamento do cubo enquanto sólido formado por seis faces iguais e por doze arestas iguais que se cruzam em ângulo reto — e a profundidade é apenas a coexistência das faces e das arestas iguais. Mas ainda aqui nos apresentam como definição da profundidade aquilo que é apenas uma consequência dela. As seis faces e as doze arestas iguais não fazem todo o sentido da profundidade e, ao contrário, essa definição não tem nenhum sentido sem a profundidade. As seis faces e as doze arestas só podem coexistir e ao mesmo tempo permanecer iguais para mim se elas se dispõem em profundidade. O ato que corrige as aparências, que dá aos ângulos agudos ou obtusos valor de ângulos retos, aos lados deformados valor de quadrado, não é o pensamento das relações geométricas de igualdade e do ser geométrico ao qual elas pertencem, é o investimento do objeto por meu olhar que o pe-



netra, o anima, e faz as faces laterais valerem imediatamente como "quadrados vistos de viés", a ponto de que nós nem mesmo os vemos sob seu aspecto perspectivo de losângulo. Essa presença simultânea a experiências que todavia se excluem, essa implicação de uma na outra, essa contração em um único ato perceptivo de todo um processo possível fazem a originalidade da profundidade, ela é a dimensão segundo a qual as coisas ou os elementos das coisas se envolvem uns aos outros, enquanto a largura e a altura são as dimensões segundo as quais eles se justapõem.

Portanto, não se pode falar de uma síntese da profundidade, já que uma síntese supõe, ou pelo menos, como a síntese kantiana, põe termos discretos, e já que a profundidade não põe a multiplicidade das aparências perspectivas que análise explicitará e só a entrevê sobre o fundo da coisa estável. Essa quase-síntese se ilumina se a compreendemos como temporal. Quando digo que vejo um objeto à distância, quero dizer que já o possuo ou que ainda o possuo, ele está no futuro e no passado ao mesmo tempo em que no espaço<sup>29</sup>. Dir-se-á talvez que ele só está ali para mim: em si a lâmpada que percebo existe ao mesmo tempo em que eu, a distância está entre objetos simultâneos, e essa simultaneidade está incluída no próprio sentido da percepção. Sem dúvida. Mas a coexistência, que com efeito define o espaço, não é alheia ao tempo, ela é a pertença de dois fenômenos à mesma vaga temporal. Quanto à relação entre o objeto percebido e minha percepção, ela não os liga no espaço e fora do tempo: eles são *contemporâneos*. A "ordem dos coexistentes" não pode ser separada da "ordem dos sucessivos", ou antes o tempo não é apenas a consciência de uma sucessão. A percepção me dá um "campo de presença"<sup>30</sup> no sentido amplo, que se estende segundo duas dimensões: a dimensão aqui-ali e a dimensão passado-presente-futuro. A segunda permite compreender a primeira. Eu "posso", eu "tenho" o objeto distante sem

posição explícita da perspectiva espacial (grandeza e forma aparentes), assim como "ainda tenho em mãos"<sup>31</sup> o passado próximo sem nenhuma deformação, sem "recordação" interposta. Se ainda quisermos falar de síntese, ela será, como diz Husserl, uma "síntese de transição", que não liga perspectivas discretas mas que efetua a "passagem" de uma à outra. A psicologia envolveu-se em dificuldades sem fim quando quis fundar a memória na posse de certos conteúdos ou recordações, traços presentes (no corpo ou no inconsciente) do passado abolido, pois a partir desses traços nunca se pode compreender o reconhecimento do passado enquanto passado. Da mesma maneira, nunca se compreenderá a percepção da distância se se partir de conteúdos dados em uma espécie de equidistância, projeção plana do mundo como as recordações são uma projeção do passado no presente. E assim como só se pode compreender a memória como uma posse direta do passado, sem conteúdos interpostos, só se pode compreender a percepção da distância como um *ser no longínquo* que o alcança ali onde ele aparece. A memória é fundada pouco a pouco na passagem contínua de um instante no outro e no encaixe de cada um, com todo o seu horizonte, na espessura do instante seguinte. A mesma transição contínua implica, na percepção que daqui tenho do objeto, o objeto tal como ele está ali, com sua grandeza "real", tal enfim como eu o veria se estivesse ao lado dele. Assim como na "conservação das recordações" não existe discussão a instituir, mas apenas uma certa maneira de olhar o tempo que torna o passado manifesto enquanto dimensão inalienável da consciência, não existe problema da distância e a distância é imediatamente visível, sob a condição de que saibamos reencontrar o presente vivo em que ela se constitui.

Como o indicávamos no início, é preciso redescobrir, sob a profundidade enquanto relação entre coisas ou mesmo entre planos, que é a profundidade objetivada, destacada da ex-

periência e transformada em largura, uma profundidade primordial que dá seu sentido àquela e que é a espessura de um *médium* sem coisa. Quando nos deixamos ser no mundo sem assumi-lo ativamente, ou nas doenças que favorecem essa atitude, os planos não se distinguem mais uns dos outros, as cores não se condensam mais em cores superficiais, elas se difundem em torno do objeto e tornam-se cores atmosféricas; o doente que escreve em uma folha de papel, por exemplo, antes de chegar ao papel precisa atravessar com sua caneta uma certa espessura de branco. Este volume varia com a cor considerada, e ele é como que a expressão de sua essência qualitativa<sup>32</sup>. Portanto, existe uma profundidade que ainda não tem lugar entre objetos, que, com mais razão, ainda não avalia a distância de um ao outro, e que é a simples abertura da percepção a um fantasma de coisa mal qualificado. Mesmo na percepção normal, a profundidade não se aplica primeiramente às coisas. Assim como o alto e o baixo, a direita e a esquerda não são dados ao sujeito com os conteúdos percebidos e são constituídos a cada momento com um nível espacial em relação ao qual as coisas se situam, da mesma maneira a profundidade e a grandeza advêm às coisas pelo fato de que elas se situam em relação a um nível das distâncias e das grandezas<sup>33</sup> que define o longe e o perto, o grande e o pequeno, anteriormente a qualquer objeto-referência. Quando dizemos que um objeto é gigantesco ou minúsculo, que ele está distante ou próximo, freqüentemente é sem nenhuma comparação, mesmo implícita, com algum outro objeto ou mesmo com a grandeza e a posição objetiva de nosso próprio corpo, é apenas em relação a um certo "alcance" de nossos gestos, a um certo "poder" do corpo fenomenal sobre sua circunvizinhança. Se não quiséssemos reconhecer este enraizamento das grandezas e das distâncias, seríamos reenviados de um objeto referência a um outro, sem compreender nunca como pode haver aqui distâncias ou grandezas pa-

ra nós. A experiência patológica da micropsia ou da macropsia, como ela muda a grandeza aparente de todos os objetos do campo, não deixa nenhuma referência em relação à qual os objetos possam parecer maiores ou menores do que comumente, e portanto só se compreende em relação a um padrão pré-objetivo das distâncias e das grandezas. Assim, a profundidade não pode ser compreendida como pensamento de um sujeito acósmico, mas como possibilidade de um sujeito engajado.

Essa análise da profundidade encontra-se com aquela que tentamos fazer da altura e da largura. Se neste parágrafo nós começamos por opor a profundidade às outras dimensões, é apenas porque elas parecem, à primeira vista, concernir às relações das coisas entre si, enquanto a profundidade revela imediatamente o elo do sujeito ao espaço. Mas, na realidade, vimos acima que a vertical e a horizontal, elas também, definem-se em última análise pelo melhor poder de nosso corpo sobre o mundo. Largura e altura, enquanto relações entre objetos, são derivadas e, em seu sentido originário, são, elas também, dimensões "existenciais". Não se deve dizer apenas, com Lagneau e Alain, que a altura e a largura *presupõem* a profundidade, porque um espetáculo em um só plano supõe a equidistância de todas as suas partes ao plano de meu rosto: essa análise só concerne à largura, à altura e à profundidade já objetivadas, e não à experiência que nos abre estas dimensões. O vertical e o horizontal, o próximo e o longínquo são designações abstratas para um único ser em situação, e supõem o mesmo "face-a-face" do sujeito e do mundo.

O movimento, mesmo se não pode ser definido por isto, é um deslocamento ou uma mudança de posição. Assim como primeiramente encontramos um pensamento da posição

que a define por relações no espaço objetivo, existe uma concepção objetiva do movimento que o define por relações intramundanas, tomando a experiência do mundo por adquirida. E, assim como tivemos de reencontrar a origem da posição espacial na situação ou na localidade pré-objetiva do sujeito que se fixa em seu ambiente, da mesma maneira precisaremos redescobrir, sob o pensamento objetivo do movimento, uma experiência pré-objetiva à qual ele toma de empréstimo o seu sentido e na qual o movimento, ainda ligado àquele que o percebe, é uma variação do poder do sujeito sobre seu mundo. Quando queremos pensar o movimento, fazer a filosofia do movimento, situamo-nos logo na atitude crítica ou atitude de verificação, perguntamo-nos o que exatamente nos é dado no movimento, preparamo-nos para rejeitar as aparências para atingir a verdade do movimento, e não percebemos que é justamente essa atitude que vai impedir-nos de atingi-lo a ele mesmo porque ela introduz, com a noção da verdade em si, pressupostos capazes de esconder-me o nascimento do movimento para mim. Lanço uma pedra. Ela atravessa meu jardim. Por um momento, ela se torna um bólido confuso e volta a ser pedra caindo no chão a alguma distância. Se quero pensar "claramente" o fenômeno, é preciso decompô-lo. A pedra ela mesma, direi, na realidade não é modificada pelo movimento. E a mesma pedra que eu segurava em minha mão e que reencontro caída ao final do trajeto, portanto é a mesma pedra que atravessou o ar. O movimento é apenas um atributo accidental do móbil e de alguma maneira ele não é visto na pedra. Ele só pode ser uma mudança nas relações entre a pedra e a circunvizinhança. Só podemos falar de mudança se é a mesma pedra que persiste sob as diferentes relações com a circunvizinhança. Se, ao contrário, suponho que a pedra se aniquila chegando ao ponto P, e que uma outra pedra idêntica surge do nada no ponto P', tão vizinho do primeiro quanto se quiser, não temos mais um

movimento único, mas dois movimentos. Portanto, não existe movimento sem um móbil que o sustente sem interrupção, do ponto de partida ao ponto de chegada. Como o movimento não é nada de inerente ao móbil e consiste inteiramente em suas relações à circunvizinhança, ele não se dá sem um referencial exterior e, enfim, não há nenhum meio de atribuí-lo particularmente ao "móbil" antes que ao referencial. Uma vez feita a distinção entre o móbil e o movimento, não há então movimento sem móbil, não há movimento sem referencial objetivo e não há movimento absoluto. Todavia, este pensamento do movimento é, de fato, uma negação do movimento: distinguir rigorosamente o movimento do móbil é dizer que, a rigor, o "móbil" não *se move*. Se de uma certa maneira a pedra-em-movimento não é outra que a pedra em repouso, então ela nunca *está* em movimento (aliás nem em repouso). A partir do momento em que introduzimos a idéia de um móbil que permanece o mesmo através de seu movimento, os argumentos de Zenão voltam a ser válidos. Em vão nós lhes oporíamos que não é preciso considerar o movimento como uma série de posições descontínuas alternadamente ocupadas em uma série de instantes descontínuos, e que o espaço e o tempo não são feitos de uma reunião de elementos discretos. Pois mesmo se se considerar dois instantes-limites e duas posições-limites cuja diferença possa decrescer para aquém de qualquer quantidade dada, e cuja diferenciação esteja em estado nascente, a idéia de um móbil idêntico através das fases do movimento exclui, enquanto simples aparência, o fenômeno do "movido", e traz a idéia de uma posição espacial e temporal em si sempre identificável, mesmo se ela não o é para nós, portanto a idéia de uma pedra que sempre é e que nunca passa. Mesmo se se inventar um instrumento matemático que permita levar em conta uma multiplicidade indefinida de posições e de instantes, não se conceberá em um móbil idêntico o próprio ato de transição, que está sem-

pre entre dois instantes e duas posições, por mais vizinhos que os escolhamos. Dessa forma, pensando claramente o movimento, não compreendo que alguma vez ele possa começar para mim, e ser-me dado como fenômeno.

E entretanto eu caminho, tenho a experiência do movimento a despeito das exigências e das alternativas do pensamento claro, o que acarreta, contra toda razão, que eu perceba movimentos sem móbil idêntico, sem referencial exterior e sem nenhuma relatividade. Se apresentamos a um sujeito, alternadamente, dois traços luminosos A e B, o sujeito vê um movimento contínuo de A a B, depois de B a A, depois novamente de A a B, e assim por diante, sem que nenhuma posição intermediária e mesmo sem que as posições extremas sejam dadas por si mesmas, tem-se um só traço que vai e vem sem repouso. Ao contrário, pode-se fazer as posições extremas aparecerem distintamente acelerando ou diminuindo a cadência da apresentação. Agora o movimento estroboscópico tende a dissociar-se: em primeiro lugar, o traço parece retido na posição A, depois bruscamente se libera dela e salta para a posição B. Se se continua a acelerar ou a diminuir a cadência, o movimento estroboscópico termina e têm-se dois traços simultâneos ou dois traços sucessivos<sup>34</sup>. Portanto, a percepção das posições está na razão inversa da percepção do movimento. Pode-se até mesmo mostrar que o movimento nunca é a ocupação sucessiva, por um móbil, de todas as posições situadas entre os dois extremos. Se se utilizam para o movimento estroboscópico figuras coloridas ou brancas sobre um fundo negro, em nenhum momento o espaço no qual se estende o movimento é iluminado ou colorido por ele. Se, entre as posições extremas A e B, se intercala um bastonete C, em nenhum momento o bastonete é completado pelo movimento que passa (fig. 1). Não se tem uma "passagem do tra-

ço", mas uma pura "passagem". Se se opera com um taquistoscópio, freqüentemente o sujeito percebe um movimento sem poder dizer de que existe movimento. Quando se trata de movimentos reais, a situação não é diferente: se observo operários que descarregam um caminhão lançando tijolos um para o outro, vejo o braço do operário em sua posição inicial e em sua posição final, não o vejo em nenhuma posição intermediária, e todavia tenho uma percepção viva de seu movimento. Se passo rapidamente um lápis diante de uma folha de papel na qual marquei um ponto de referência, em nenhum momento tenho consciência de que o lápis se encontra acima do ponto de referência, não vejo nenhuma das posições intermediárias e todavia tenho a experiência do movimento. Reciprocamente, se diminuo o movimento e consigo não perder o lápis de vista, neste momento mesmo a impressão de movimento desaparece<sup>35</sup>. O movimento desaparece no momento mesmo em que é o mais conforme à definição que dele dá o pensamento objetivo. Assim, podem-se obter fenômenos em que o móbil só aparece apreendido no movimento. Para ele, mover-se não é passar alternadamente por uma série indefinida de posições, ele só é dado começando, prosseguindo ou terminando seu movimento. Conseqüentemente, mesmo nos casos em que o móbil é visível, o movimento não é a seu respeito uma denominação extrínseca, uma relação entre ele e o exterior, e poderemos ter movimentos sem referencial. De fato, se projetamos a imagem consecutiva de um movimento em um campo homogêneo, sem nenhum objeto e sem nenhum contorno, o movimento toma posse de todo o espaço, é todo o campo visual que se move, como na feira em *Casa Mal-Assombrada*. Se projetamos na tela a pós-imagem de uma espiral girando em torno de seu centro, na ausência de qualquer quadro fixo, é o próprio espaço que vibra e se dilata do centro à periferia<sup>36</sup>. Enfim, como o movimento não é mais um sistema de relações exteriores ao pró-



prio móbil, agora nada nos impede de reconhecer movimentos absolutos, como a percepção efetivamente os dá a nós a cada momento.

Mas sempre se pode opor a essa descrição que ela não quer dizer nada. O psicólogo recusa a análise racional do movimento e, quando lhe fazem ver que todo movimento, para ser movimento, deve ser movimento de algo, ele responde que "isso não está fundado na descrição psicológica"<sup>37</sup>. Mas, se é um movimento que o psicólogo descreve, é preciso que ele seja reportado a um algo de idêntico que se move. Se ponho meu relógio na mesa de meu quarto e repentinamente ele desaparece para reaparecer alguns instantes depois na mesa do quarto vizinho, não direi que houve movimento<sup>38</sup>, só há movimento se as posições intermediárias foram efetivamente ocupadas pelo relógio. O psicólogo pode mostrar que o movimento estroboscópico se produz sem *estímulo* intermediário entre as posições extremas, e mesmo que o traço luminoso A não viaja no espaço que o separa de B, que nenhuma luz é percebida entre A e B durante o movimento estroboscópico, e enfim que não vejo o lápis ou o braço do operário entre as duas posições extremas; todavia é preciso, de uma maneira ou de outra, que o móbil tenha estado presente em cada ponto do trajeto para que o movimento apareça, e, se ele não está presente sensivelmente ali, é porque ele é pensado ali. Ocorre com o movimento como com a transformação: quando digo que o faquir transforma um ovo em lenço, ou que o mágico se transforma em um pássaro no teto de seu palácio<sup>39</sup>, não quero dizer apenas que um objeto ou um ser desapareceu e foi instantaneamente substituído por um outro. É preciso haver uma relação interna entre aquilo que se aniquila e aquilo que nasce; é preciso que um e outro sejam duas manifestações ou duas aparições, duas etapas de um mesmo algo que alternadamente se apresenta sob essas duas formas<sup>40</sup>. Da mesma maneira, é preciso que a chegada do

movimento a um ponto seja uma e a mesma coisa que sua partida do ponto "contíguo", e isso só ocorre se existe um móbil que, de um só golpe, abandona um ponto e ocupa um outro. "Um algo que é apreendido como círculo deixaria de valer para nós como círculo assim que o momento "redondez", ou a identidade de todos os diâmetros, que é essencial ao círculo, deixasse de estar presente ali. Quer o círculo seja percebido ou pensado, isso é indiferente; é preciso, em todo caso, que esteja presente uma determinação comum que nos obrigue, nos dois casos, a caracterizar aquilo que se apresenta a nós como círculo, e a distingui-lo de qualquer outro fenômeno."<sup>44</sup> Da mesma maneira, quando se fala de uma sensação de movimento, ou de uma consciência *suigeneris* do movimento ou, como a teoria da forma, de um movimento global, de um fenômeno ç em que nenhum móbil, nenhuma posição particular do móbil seriam dados, estas são apenas palavras se não se diz como "aquilo que é dado nessa sensação ou neste fenômeno, ou aquilo que é apreendido através deles, se atesta (*dokumentieri*) imediatamente como movimento"<sup>42</sup>. A percepção do movimento só pode ser percepção *do movimento* e reconhecê-lo como tal se ela o apreende com sua significação de movimento e com todos os momentos que lhe são constitutivos, particularmente com a identidade do móbil. O movimento, responde o psicólogo, é "um destes 'fenômenos psíquicos' que, assim como os conteúdos sensíveis dados, core forma, são relacionados ao objeto, aparecem como objetivos e não subjetivos, mas que, à diferença dos outros dados psíquicos, não são de natureza estática mas dinâmica. Por exemplo, a 'passagem' caracterizada e específica é a carne e o sangue do movimento, que não pode ser formado por composição a partir de conteúdos visuais ordinários"<sup>43</sup>. Com efeito, não é possível compor o movimento com percepções estáticas. Mas isso não está em questão e não se pensa em reconduzir o movimento ao repouso. O próprio

objeto em repouso também precisa de identificação. Ele não pode ser dito em repouso se a cada instante é aniquilado e recriado, se ele não subsiste através de suas diferentes apresentações instantâneas. Portanto, a identidade da qual falamos é anterior à distinção entre o movimento e o repouso. O movimento não é nada sem um móbil que o trace e faça sua unidade. Aqui, a metáfora do fenômeno dinâmico ilude o psicólogo: parece-nos que uma força assegura por si mesma sua unidade, mas é porque supomos sempre alguém que a identifica no desdobramento de seus efeitos. Os "fenômenos dinâmicos" adquirem sua unidade de mim que os vivo, os percorro e faço sua síntese. Assim, passamos de um pensamento do movimento, que o destrói, a uma experiência do movimento, que procura fundá-lo, mas também desta experiência a um pensamento sem o qual, a rigor, ela nada significa.

Portanto, não se pode dar razão nem ao psicólogo nem ao lógico, ou antes é preciso dar razão a ambos, e encontrar o meio de reconhecer a tese e a antítese como sendo ambas verdadeiras. O lógico tem razão quando exige uma constituição do próprio "fenômeno dinâmico", e uma descrição do movimento pelo móbil que seguimos em seu trajeto — mas ele erra quando apresenta a identidade do móbil como uma identidade expressa, e ele mesmo é obrigado a reconhecê-lo. Por seu lado, quando descreve os fenômenos de modo mais próximo, o psicólogo é conduzido, contra a sua vontade, a colocar um móbil no movimento, mas ele retoma a vantagem pela maneira concreta com que concebe este móbil. Na discussão que acabamos de seguir e que nos servia para ilustrar o debate perpétuo entre a psicologia e a lógica, o que, no fundo, Wertheimer quer dizer? Ele quer dizer que a percepção do movimento não é secundária em relação à percepção do móbil, que não temos uma percepção do móbil aqui, depois ali, e em seguida uma identificação que ligaria essas

posições na sucessão<sup>44</sup>, que sua diversidade não é subsumida a uma unidade transcendente e que, enfim, a identidade do móbil flui diretamente "da experiência"<sup>45</sup>. Em outros termos, quando o psicólogo fala do movimento como de um fenômeno que envolve o ponto de partida A e o ponto de chegada B (AB), ele não quer dizer que não há nenhum sujeito do movimento, mas que em caso algum o sujeito do movimento é um objeto A primeiramente dado como presente em seu lugar e estacionário: enquanto existe movimento, o móbil é apreendido no movimento. Sem dúvida, o psicólogo concordaria com o fato de que em todo movimento há, se não um móbil, pelo menos um *movente*, sob a condição de que não se confunda este movente com nenhuma das figuras estáticas que se podem obter detendo o movimento em um ponto qualquer do trajeto. E é aqui que ele ganha vantagem sobre o lógico. Pois, por não ter retomado contato com a experiência do movimento fora de todo prejuízo referente ao mundo, o lógico só fala do movimento em si, põe o problema do movimento em termos de ser, o que finalmente o torna insolúvel. Sejam, diz ele, as diferentes aparições (*Erscheinungen*) do movimento em diferentes pontos do trajeto, elas só serão aparições de um mesmo movimento se forem aparições de um mesmo móbil, de um mesmo *Erscheinende*, de um mesmo algo que se expõe (*darstelli*) através de todas elas. Mas o móbil só precisa ser posto como um ser à parte se suas aparições em diferentes pontos do percurso foram elas mesmas realizadas como perspectivas discretas. Por princípio, o lógico só conhece a consciência tética, e é esse postulado, essa suposição de um mundo inteiramente determinado, de um ser puro, que prejudica sua concepção do múltiplo e, por conseguinte, sua concepção da síntese. O móbil, ou antes, como dissemos, o movente, não é idêntico *sob* as fases do movimento, ele é idêntico *nelas*. Não é porque reencontro a mesma pedra no chão que acredito em sua identidade no curso do movimento. Ao

contrário, é porque a percebi como idêntica no curso do movimento — de uma identidade implícita que resta descrever — que vou apanhá-la e a reencontro. Não devemos realizar na pedra-em-movimento tudo aquilo que, de outro ponto de vista, sabemos sobre a pedra. Se é um círculo que percebo, diz o lógico, todos os seus diâmetros *são* iguais. Mas, desse modo, também seria preciso colocar no círculo percebido todas as propriedades que o geômetra pôde e poderá nele descobrir. Ora, é o círculo enquanto coisa do mundo que antecipadamente possui em si todas as propriedades que a análise nele descobrirá. Os troncos de árvore circulares já tinham, antes de Euclides, todas as propriedades que Euclides descobriu. Mas no círculo enquanto fenômeno, tal como ele aparecia aos gregos antes de Euclides, o quadrado da tangente não era igual ao produto da secante inteira por sua parte exterior: esse quadrado e este produto não figuravam no fenômeno, e da mesma maneira os raios iguais não figuravam necessariamente nele. O móbil, enquanto objeto de uma série indefinida de percepções explícitas e concordantes, tem propriedades, o movente só tem um estilo. O que é impossível é que o círculo percebido tenha diâmetros desiguais ou que o movimento seja sem nenhum movente. Mas o círculo percebido não tem por isso diâmetros iguais, porque ele não tem diâmetro de forma alguma: ele se indica para mim, ele se faz reconhecer e distinguir de qualquer outra figura por sua fisionomia circular, não por alguma das "propriedades" que, a seguir, o pensamento tético poderá descobrir nele. Da mesma maneira, o movimento não supõe necessariamente um móbil, quer dizer, um objeto definido por um conjunto de propriedades determinadas, basta que ele encerre um "algo que se move", no máximo um "algo de colorido" ou "de luminoso", sem cor nem luz efetivas. O lógico exclui essa terceira hipótese: é preciso que os raios do círculo sejam iguais ou desiguais, que o movimento tenha ou não tenha móbil.

Mas ele só pode fazê-lo tomando o círculo como coisa ou o movimento como em si. Ora, vimos que, no final das contas, isso é tornar o movimento impossível. O lógico não teria nada para pensar, nem mesmo uma aparência de movimento, se não houvesse um movimento antes do mundo objetivo, que fosse a fonte de todas as nossas afirmações sobre o movimento, se antes do ser não houvesse fenômenos que se pudessem reconhecer, identificar, e dos quais se pudesse falar, em uma palavra, que tivessem um sentido, embora eles não fossem ainda tematizados<sup>46</sup>. É a essa camada fenomenal que o psicólogo nos reconduz. Não diremos que ela é irracional ou antilógica. Apenas a posição de um movimento sem móbil o seria. Apenas a negação explícita do móbil seria contrária ao princípio do terceiro excluído. E preciso dizer somente que a camada fenomenal é, literalmente, pré-lógica e sempre o permanecerá. Apenas em parte nossa imagem do mundo pode ser composta com ser, é preciso admitir nela o fenômeno que, por todos os lados, circunda o ser. Não se pede ao lógico que leve em consideração experiências que, para a razão, representem não-senso ou sentido aparente, queremos apenas recuar os limites daquilo que tem sentido para nós, e recolocar a zona estreita do sentido temático naquela zona do sentido não-temático que a envolve. A tematização do movimento desemboca no móbil idêntico e na relatividade do movimento, quer dizer, ela o destrói. Se queremos levar a sério o fenômeno do movimento, precisamos conceber um mundo que não seja feito apenas de coisas, mas de puras transições. O algo em trânsito que reconhecemos necessário à constituição de uma mudança só se define por sua maneira particular de "passar". O pássaro que atravessa meu jardim, por exemplo, no momento mesmo do movimento é apenas uma potência acinzentada de voar e, de uma maneira geral, veremos que as coisas se definem primeiramente por seu "comportamento" e não por "propriedades" estáticas. Não sou

eu quem reconheço, em cada um dos pontos e dos instantes atravessados, o mesmo pássaro definido por caracteres explícitos, é o pássaro, voando, que faz a unidade de seu movimento, é ele que se desloca, é este tumulto plumoso ainda aqui que já está ali em uma espécie de ubiqüidade, como o cometa com sua cauda. O ser pré-objetivo, o movente não tematizado não põem outro problema que o espaço e o tempo de implicação dos quais já falamos. Dissemos que as partes do espaço segundo a largura, a altura ou a profundidade não são justapostas, que elas coexistem porque estão todas envolvidas no poder único de nosso corpo sobre o mundo, e essa relação já se iluminou quando mostramos que ela era temporal antes de ser espacial. As coisas coexistem no espaço porque estão *presentes* ao mesmo sujeito perceptivo e envolvidas na mesma onda temporal. Mas a unidade e a individualidade de cada vaga temporal só é possível se ela está espremida entre a precedente e a seguinte, e se a mesma pulsação temporal que a faz jorrar retém ainda a precedente e contém antecipadamente a seguinte. E o tempo objetivo que é feito de momentos sucessivos. O presente vivido encerra em sua espessura um passado e um futuro. O fenômeno do movimento não faz senão manifestar de uma maneira mais sensível a implicação espacial e temporal. Nós conhecemos um movimento e um movente sem nenhuma consciência das posições objetivas, assim como conhecemos um objeto à distância e sua grandeza verdadeira sem nenhuma interpretação, e assim como a cada momento sabemos o lugar de um acontecimento na espessura de nosso passado sem nenhuma evocação expressa. O movimento é uma modulação de um ambiente já familiar e nos reconduz, mais uma vez, ao nosso problema central, que é o de saber como se constitui este ambiente que serve de fundo a todo ato de consciência<sup>47</sup>.

A posição de um móbil idêntico desembocava na relatividade do movimento. Agora que reintroduzimos o movimen-

to no móbil, ele só se lê em um sentido: é no móbil que ele começa e é dali que se desdobra no campo. Não sou soberano para ver a pedra imóvel, o jardim e a mim mesmo em movimento. O movimento não é uma hipótese cuja probabilidade seja mensurada, como a da teoria física, pelo número de fatos que ela coordena. Isso só daria lugar a um movimento possível. O movimento é um fato. A pedra não é pensada, mas vista em movimento. Pois a hipótese "é a pedra que se move" não teria nenhuma significação própria, não se distinguiria em nada da hipótese "é o jardim que se move", se o movimento, na verdade e para a reflexão, se reconduzisse a uma simples mudança de relações. Portanto, ele habita a pedra. Todavia, vamos dar razão ao realismo do psicólogo? Vamos colocar o movimento na pedra como uma qualidade? Ele não supõe nenhuma relação a um objeto expressamente percebido e permanece possível em um campo perfeitamente homogêneo. Mas ainda é verdade que todo movimento é dado em um campo. Assim como precisamos de um movente no movimento, precisamos de um fundo do movimento. Errou-se ao dizer que as margens do campo visual sempre forneciam um referencial objetivo<sup>48</sup>. Mais uma vez, a margem do campo visual não é uma linha real. Nosso campo visual não é recortado em nosso mundo objetivo, ele não é um fragmento com margens precisas como a paisagem que se enquadra na janela. Nele nós vemos tão longe quanto se estende o poder de nosso olhar sobre as coisas — para muito além da zona de visão clara e até mesmo atrás de nós. Quando se chega aos limites do campo visual, não se passa da visão à não-visão: o fonógrafo que toca no cômodo vizinho e que não vejo expressamente ainda conta em meu campo visual; reciprocamente, aquilo que vemos é sempre, sob certos aspectos, não visto: é preciso que existam lados escondidos das coisas e coisas "atrás de nós", se é que deva haver aqui um "diante" das coisas, coisas "diante de nós" e enfim uma per-



cepção. As linhas do campo visual são um momento necessário da organização do mundo e não um contorno objetivo. Mas enfim é verdade todavia que um objeto percorre nosso campo visual, que ele ali se desloca e que o movimento não tem nenhum sentido fora desta relação. Segundo damos a tal parte do campo valor de figura ou valor de fundo, ela nos parece em movimento ou em repouso. Se estamos em um barco que ladeia a costa é verdade, como dizia Leibniz, que podemos ver a costa desfilar diante de nós ou então considerá-la como ponto fixo e sentir o barco em movimento. Então damos razão ao lógico? De forma alguma, pois dizer que o movimento é um fenômeno de estrutura não é dizer que ele é "relativo". A relação muito particular que é constitutiva do movimento não está *entre objetos*, e essa relação o psicólogo não ignora e a descreve muito melhor que o lógico. A costa desfila sob nossos olhos se conservamos os olhos fixos na murada, e é o barco que se move se olhamos a costa. Na obscuridade, entre dois pontos luminosos, um imóvel e outro em movimento, aquele que fixamos com os olhos parece em movimento<sup>49</sup>. A nuvem voa acima do campanário e o riacho flui sob a ponte se é a nuvem e o riacho que nós olhamos. O campanário cai através do céu e a ponte desliza sobre um riacho imóvel se é o campanário ou a ponte que olhamos. O que dá a uma parte do campo valor de móbil, a uma outra parte valor de fundo, é a maneira pela qual estabelecemos nossas relações com elas pelo ato do olhar. A pedra voa no ar, o que significam estas palavras senão que nosso olhar, instalado e ancorado no jardim, é solicitado pela pedra e, por assim dizer, puxa suas âncoras? A relação do móbil ao seu fundo passa por nosso corpo. Como conceber essa mediação do corpo? De onde provém que as relações dos objetos com ele possam determiná-los como móveis ou como em repouso? Nosso corpo não é um objeto e não precisa ser ele mesmo determinado sob o aspecto do repouso e do movimento? Fre-

qüentemente se diz que, no movimento dos olhos, os objetos permanecem imóveis para nós porque levamos em conta o deslocamento do olho e porque, encontrando-o exatamente proporcional à mudança das aparências, concluímos pela imobilidade dos objetos. De fato, se não temos consciência do deslocamento do olho, como no movimento passivo, o objeto parece mover-se; se, como na paresia dos músculos óculo-motores, temos a ilusão de um movimento do olho sem que a relação dos objetos ao nosso olho pareça mudar, acreditamos ver um movimento do objeto. Primeiramente parece que a relação do objeto ao nosso olho, tal como ela se inscreve na retina, sendo dada à consciência, nós obteríamos por subtração o repouso ou o grau de movimento dos objetos, fazendo entrar em consideração o deslocamento ou o repouso de nosso olho. Na realidade, essa análise é inteiramente artificial e própria para esconder-nos a verdadeira relação do corpo ao espetáculo. Quando transporto meu olhar de um objeto a outro, não tenho nenhuma consciência de meu olho enquanto objeto, enquanto globo suspenso na órbita, de seu deslocamento ou de seu repouso no espaço objetivo, nem do que resulta disso na retina. Os elementos do suposto cálculo não me são dados. A imobilidade da coisa não é deduzida do ato do olhar, ela é rigorosamente simultânea; os dois fenômenos envolvem-se um ao outro: eles não são dois elementos de uma soma algébrica, mas dois momentos de uma organização que os engloba. Para mim, meu olho é uma certa potência de alcançar as coisas, não uma tela onde elas se projetam. A relação entre meu olho e o objeto não me é dada sob a forma de uma projeção geométrica do objeto no olho, mas como um certo poder de meu olho sobre o objeto, ainda vago na visão marginal, mais rigoroso e mais preciso quando fixo o objeto. O que me falta no movimento passivo do olho não é a representação objetiva de seu deslocamento na órbita, que em caso algum me é dada, é a engrenagem precisa de meu olhar

aos objetos, na falta da qual os objetos não são mais capazes de fixidez nem tampouco de movimentos verdadeiros: pois, quando pressiono meu globo ocular, não percebo um movimento verdadeiro, não são as próprias coisas que se deslocam, é apenas uma fina película em sua superfície. Enfim, na paresia dos óculo-motores eu não explico a constância da imagem retiniana por um movimento do objeto, mas sinto que o poder de meu olhar sobre o objeto não se afrouxa, meu olhar o leva consigo e o desloca consigo. Assim, na percepção, meu olho nunca é um objeto. Se alguma vez se pode falar de movimento sem móbil, é exatamente no caso do corpo próprio. O movimento de meu olho em direção àquilo que ele vai fixar não é o deslocamento de um objeto em relação a um outro objeto, é uma marcha ao real. Meu olho está em movimento ou em repouso em relação a uma coisa da qual ele se aproxima ou que se distancia dele. Se o corpo fornece à percepção do movimento o solo ou o fundo do qual ela precisa para estabelecer-se, é enquanto potência que percebe, enquanto ele está estabelecido em um certo domínio e engrenado a um mundo. Repouso e movimento aparecem *entre* um objeto que por si não está determinado segundo o repouso e o movimento e meu corpo que, enquanto objeto, também não o está, quando meu corpo se ancora em certos objetos. Assim como o alto e o baixo, o movimento é um fenômeno de nível, todo movimento supõe uma certa ancoragem que pode variar. Eis o que se quer dizer de válido quando se fala confusamente da relatividade do movimento. Ora, o que é exatamente a ancoragem e como ela constitui um fundo em repouso? Ela não é uma percepção explícita. Os pontos de ancoragem, quando nos fixamos neles, não são objetos. O campanário só se põe em movimento quando deixo o céu em visão marginal. É essencial aos pretensos referenciais do movimento não serem postos em um conhecimento atual e estarem sempre "já ali". Eles não se oferecem de frente à per-

cepção, eles a circunscrevem e a obsedam por uma operação pré-consciente cujos resultados nos aparecem como inteiramente prontos. Os casos de percepção ambígua, em que podemos escolher nossa ancoragem ao nosso bel-prazer, são aqueles em que nossa percepção está artificialmente cortada de seu contexto e de seu passado, em que não percebemos com todo o nosso ser, em que brincamos com nosso corpo e com esta generalidade que sempre lhe permite romper todo engajamento histórico e funcionar por sua própria conta. Mas, se podemos romper com um mundo humano, não podemos impedir-nos de fixar nossos olhos — o que representa dizer que enquanto vivemos permanecemos engajados, se não em um ambiente humano, pelo menos em um ambiente físico — e para uma dada fixação do olhar a percepção não é facultativa. Ela o é menos ainda quando a vida do corpo está integrada à nossa existência concreta. Posso ver à vontade meu trem ou o trem vizinho em movimento se não faço nada ou se me interrogo sobre as ilusões do movimento. Mas, "quando jogo cartas em meu compartimento, vejo o trem vizinho mover-se, mesmo se na realidade é o meu que parte; quando olho o outro trem e lá procuro alguém, agora é meu próprio trem que arranca"<sup>50</sup>. O compartimento que escolhemos como domicílio está "em repouso", suas paredes são "verticais" e a paisagem desfila diante de nós, em um lado os abetos vistos através da janela nos parecem oblíquos. Se nos colocamos à porta, voltamos a entrar no grande mundo para além de nosso pequeno mundo, os abetos aprumam-se e permanecem imóveis, o trem inclina-se segundo o declive e esquiva-se através do campo. A relatividade do movimento reduz-se ao poder que temos de mudar de domínio no interior do grande mundo. Uma vez engajados em um ambiente, vemos o movimento aparecer diante de nós como um absoluto. Sob a condição de levar em consideração não apenas atos de conhecimento explícito, *cogitationes*, mas ainda o ato

mais secreto e sempre passado pelo qual nós nos demos um mundo, sob a condição de reconhecer uma consciência não-tética, podemos admitir aquilo que o psicólogo chama de movimento absoluto sem cair nas dificuldades do realismo, e compreender o fenômeno do movimento sem que nossa lógica o destrua.

Até aqui nós só consideramos, como o fazem a filosofia e a psicologia clássicas, *a percepção do espaço*, quer dizer, o conhecimento das relações espaciais entre os objetos e de seus caracteres geométricos que um sujeito desinteressado poderia adquirir. E todavia, mesmo analisando essa função abstrata, que está muito longe de cobrir toda a nossa experiência do espaço, fomos conduzidos a fazer aparecer, como a condição da espacialidade, a fixação do sujeito em um ambiente e, finalmente, sua inerência ao mundo; em outros termos, precisamos reconhecer que a percepção espacial é um fenômeno de estrutura e só se compreende no interior de um campo perceptivo que inteiro contribui para motivá-la, propondo ao sujeito concreto uma ancoragem possível. O problema clássico da percepção do espaço e, em geral, da percepção deve ser reintegrado a um problema mais vasto. Perguntar-se como se pode, em um ato expresso, determinar relações espaciais e objetos com suas "propriedades" é colocar uma questão secundária, é considerar como originário um ato que só aparece sobre o fundo de um mundo já familiar, é confessar que ainda não se tomou consciência da experiência do mundo. Na atitude natural, não tenho *percepções*, não ponho este objeto ao lado deste outro objeto e suas relações objetivas, tenho um fluxo de experiências que se implicam e se explicam umas às outras tanto no simultâneo quanto na sucessão. Paris não é para mim um objeto com mil facetas, uma soma de percepções, nem tampouco a lei de todas essas percepções.

Assim como um ser manifesta a mesma essência afetiva nos gestos de sua mão, em seu andar e em sua voz, cada percepção expressa em minha viagem através de Paris — os cafés, os rostos das pessoas, os choupos dos cais, as curvas do Sena — é recortada no ser total de Paris, não faz senão confirmar um certo estilo ou um certo sentido de Paris. E, quando ali cheguei pela primeira vez, as primeiras ruas que vi à saída da estação foram, como as primeiras falas de um desconhecido, as manifestações de uma essência ainda ambígua, mas já incomparável. Nós não percebemos quase nenhum objeto, assim como não vemos os olhos de um rosto familiar, mas seu olhar e sua expressão. Existe ali um sentido latente, difuso através da paisagem ou da cidade, que reconhecemos em uma evidência específica sem precisar defini-lo. Apenas as percepções ambíguas emergem como atos expressos, quer dizer, apenas aquelas percepções às quais nós mesmos damos um sentido pela atitude que assumimos ou que correspondem a questões que nós nos colocamos. Elas não podem servir para a análise do campo perceptivo, já que são antecipadamente retiradas dele, já que o pressupõem e que nós as obtemos justamente utilizando as montagens que adquirimos na freqüentação do mundo. Uma primeira percepção sem nenhum fundo é inconcebível. Toda percepção supõe um certo passado do sujeito que percebe, e a função abstrata de percepção, enquanto encontro de objetos, implica um ato mais secreto pelo qual elaboramos nosso ambiente. Sob efeito de mescalina, pode ocorrer que os objetos que se aproximam pareçam diminuir. Um membro ou uma parte do corpo, mão, boca ou língua, parece enorme e o resto do corpo parece um seu apêndice<sup>51</sup>. As paredes do quarto estão a 150 metros uma da outra, e para além das paredes só existe a imensidão deserta. A mão estendida é alta como a parede. O espaço exterior e o espaço corporal se separam a ponto de o sujeito ter a impressão de comer "de uma dimensão na outra"<sup>52</sup>. Em cer-

tos momentos, o movimento não é mais visto e é de uma maneira mágica que as pessoas se transportam de um ponto a outro<sup>53</sup>. O sujeito está sozinho e abandonado em um espaço vazio, "ele se queixa de só ver bem o espaço entre as coisas e este espaço está vazio. Os objetos, de uma certa maneira, ainda estão ali, mas não como é preciso..."<sup>54</sup>. Os homens têm o ar de manequins e seus movimentos são de uma lentidão feérica. As folhas das árvores perdem sua estrutura e sua organização: cada ponto da folha tem o mesmo valor que todos os outros<sup>55</sup>. Um esquizofrênico diz: "Um pássaro gorjeia no jardim. Ouço o pássaro e sei que ele gorjeia, mas que ele seja um pássaro e que ele gorjeie, as duas coisas estão tão distantes uma da outra... Existe um abismo... Como se o pássaro e o gorjeio não tivessem nada a ver um com o outro."<sup>56</sup> Um outro esquizofrênico não consegue mais "compreender" o pêndulo, quer dizer, em primeiro lugar, a passagem dos ponteiros de uma posição a uma outra e, sobretudo, a conexão desse movimento com o impulso do mecanismo, a "marcha" do pêndulo<sup>57</sup>. Esses distúrbios não dizem respeito à percepção enquanto conhecimento do mundo: as partes enormes do corpo, os objetos próximos muito pequenos não são postos como tais; para o doente, as paredes do quarto não estão distantes uma da outra como, para o normal, as duas extremidades de um campo de futebol. O paciente sabe que os alimentos e seu próprio corpo residem no mesmo espaço, já que ele pega os alimentos com a mão. O espaço está "vazio" e todavia todos os objetos de percepção estão ali. O distúrbio não versa sobre os ensinamentos que se podem extrair da percepção, e põe em evidência, sob a "percepção", uma vida mais profunda da consciência. Mesmo quando existe impercepção, como ocorre a respeito do movimento, o déficit perceptivo parece ser um caso limite de um distúrbio mais geral que concerne à articulação dos fenômenos uns aos outros. Existe um pássaro e existe um gorjeio, mas o pássaro

não gorjeia mais. Existe um movimento dos ponteiros e um mecanismo, mas o pêndulo não "anda" mais. Da mesma maneira, certas partes do corpo estão desmedidamente aumentadas e os objetos próximos estão muito pequenos porque o conjunto não forma mais um sistema. Ora, se o mundo se pulveriza ou se desloca, é porque o corpo próprio deixou de ser corpo cognoscente, de envolver todos os objetos em uma apreensão única, e essa degradação do corpo em organismo deve ser ela mesma relacionada ao desfalecimento do tempo, que não se ergue mais em direção a um futuro e torna a cair sobre si mesmo. "Outrora eu era um homem, com uma alma e um corpo vivo (*Leib*), e agora sou apenas um ser (*Weserí*)... Agora só existe aqui o organismo (*Körper*) e a alma está morta... Eu ouço e vejo, mas não sei mais nada, agora a vida é para mim um problema... Agora sobrevivo na eternidade... Os galhos nas árvores balançam, os outros vão e vêm na sala, mas para mim tempo não passa... O pensamento mudou, não existe mais estilo... O que é o futuro? Não se pode alcançá-lo... Tudo é ponto de interrogação... É tudo tão monótono, a manhã, o meio-dia, a tarde, passado, presente, futuro. Tudo sempre recomeça."<sup>58</sup> A percepção do espaço não é uma classe particular de "estados de consciência" ou de atos, e suas modalidades exprimem sempre a vida total do sujeito, a energia com a qual ele tende para um futuro através de seu corpo e de seu mundo<sup>59</sup>.

Portanto, somos levados a ampliar nossa investigação: uma vez a experiência da espacialidade reportada à nossa fixação no mundo, haverá uma espacialidade original para cada modalidade dessa fixação. Quando, por exemplo, o mundo dos objetos claros e articulados encontra-se abolido, nosso ser perceptivo, amputado de seu mundo, desenha uma espacialidade sem coisas. E isso que acontece à noite. Ela não é um objeto diante de mim, ela me envolve, penetra por todos os meus sentidos, sufoca minhas recordações, quase apaga mi-



nha identidade pessoal. Não estou mais entrincheirado em meu posto perceptivo para dali ver desfilar, à distância, os perfis dos objetos. A noite é sem perfis, toca-me ela mesma, e sua unidade é a unidade mística do *mana*. Até mesmo gritos ou uma luz distante só a povoam vagamente, é inteira que ela se anima, ela é uma profundidade pura sem planos, sem superfícies, sem distância dela a mim<sup>60</sup>. Para a reflexão, todo espaço é produzido por um pensamento que liga suas partes, mas esse pensamento não se faz de parte alguma. Ao contrário, é do ambiente do espaço noturno que me uno a ele. A angústia dos neuropatas à noite provém do fato de que ela nos faz sentir nossa contingência, o movimento gratuito e infatigável pelo qual procuramos ancorar-nos e transcender-nos nas coisas, sem nenhuma garantia de sempre encontrá-las. — Mas a noite ainda não é a nossa experiência mais notável do irreal, nela posso conservar a montagem do dia, como quando ando às cegas em meu apartamento, e em todo caso ela se situa no quadro geral da natureza, há algo de tranquilizador e de terrestre até no espaço negro. No sono, ao contrário, só conservo o mundo presente para mantê-lo à distância, volto-me para as fontes subjetivas de minha existência, e os fantasmas do sonho revelam melhor ainda a espacialidade geral onde estão incrustados o espaço claro e os objetos observáveis. Consideremos, por exemplo, os temas de elevação e de queda, tão freqüentes nos sonhos como também nos mitos e na poesia. Sabe-se que a aparição desses temas no sonho pode ser relacionada a concomitantes respiratórios ou a pulsões sexuais, e reconhecer a significação vital e sexual do alto e do baixo é um primeiro passo. Mas essas explicações não vão longe, pois a elevação e a queda sonhadas não estão no espaço visível como as percepções despertas do desejo e dos movimentos respiratórios. É preciso compreender por que, em um dado momento, o sonhador se empresta inteiro aos fatos corporais da respiração e do desejo, e infunde-

lhes assim uma significação geral e simbólica, a ponto de só vê-los aparecer no sonho sob a forma de uma imagem — por exemplo a imagem de um imenso pássaro que plana e que, atingido por um tiro de fuzil, cai e se reduz a um pequeno monte de papel enegrecido. É preciso compreender como os acontecimentos respiratórios ou sexuais, que têm seu lugar no espaço objetivo, destacam-se dele no sonho e se estabelecem em um outro teatro. Não se conseguirá isso se não se atribuir ao corpo, mesmo no estado de vigília, um valor emblemático. Entre nossas emoções, nossos desejos e nossas atitudes corporais, não existe apenas uma conexão contingente ou mesmo uma relação de analogia: se digo que na decepção eu caio das nuvens, não é apenas porque ela se acompanha de gestos de prostração em virtude das leis da mecânica nervosa, ou porque descubro, entre o objeto de meu desejo e meu próprio desejo, a mesma relação existente entre um objeto colocado no alto e meu gesto em direção a ele; o movimento para o alto enquanto direção no espaço físico e aquele do desejo para sua meta são simbólicos um do outro porque ambos exprimem a mesma estrutura essencial de nosso ser enquanto ser situado em relação a um ambiente, da qual já vimos que apenas ela dá um sentido às direções do alto e do baixo no mundo físico. Quando se fala de uma moral elevada ou baixa, não se estende ao psíquico uma relação que só teria sentido pleno no mundo físico; utiliza-se "uma direção de significação que, por assim dizer, atravessa todas as diferentes esferas regionais e recebe em cada uma delas uma significação particular (espacial, auditiva, espiritual, psíquica, etc.)"<sup>61</sup>. Os fantasmas do sonho, os do mito, as imagens favoritas de cada homem ou, enfim, a imagem poética não estão ligados ao seu sentido por uma relação de signo a significação, como a que existe entre um número de telefone e o nome do assinante; eles verdadeiramente encerram seu sentido, que não é um sentido nocional mas uma direção de nossa

existência. Quando sonho que vôo ou que caio, todo o sentido desse sonho está contido nesse vôo ou nessa queda, se eu não os reduzo à sua aparência física no mundo da vigília, e se os considero com todas as suas implicações existenciais. O pássaro que plana, cai e torna-se um punhado de cinzas não plana e não cai no espaço físico, ele se eleva e se abaixa com a maré existencial que o atravessa, ou ainda ele é a pulsação de minha existência, sua sístole e sua diástole. O nível dessa maré determina em cada momento um espaço de fantasmas assim como, na vida desperta, nosso comércio com o mundo que se apresenta determina um espaço de realidades. Há uma determinação do alto e do baixo e, em geral, do lugar, que precede a "percepção". A vida e a sexualidade freqüentam seu mundo e seu espaço. Os primitivos, na medida em que vivem no mito, não ultrapassam esse espaço existencial, e é por isso que para eles os sonhos contam tanto quanto as percepções. Há um espaço mítico em que as direções e as posições são determinadas pela residência de grandes entidades afetivas. Para um primitivo, saber onde se encontra o acampamento do clã não é situá-lo em relação a algum objeto referencial: ele é o referencial de todos os referenciais — é dirigir-se para ele como para o lugar natural de uma certa paz ou de uma certa alegria, assim como, para mim, saber onde está minha mão é reunir-me a essa potência ágil que no momento cochila, mas que posso assumir e reencontrar como minha. Para o augúrio, a direita e a esquerda são as fontes de onde provêm o fausto e o nefasto, assim como para mim minha mão direita e minha mão esquerda são a Encarnação de minha destreza e de minha inabilidade. No sonho, assim como no mito, aprendemos *onde* se encontra o fenômeno sentindo para o que caminha nosso desejo, o que nosso coração teme, de que depende nossa vida. Mesmo na vida desperta não ocorre diferentemente. Chego a uma aldeia para as férias, feliz por abandonar meus tra-

balhos e meu círculo habitual. Instalo-me na aldeia. Ela se torna o centro de minha vida. A água que falta no riacho, a colheita do milho ou das nozes para mim são acontecimentos. Mas se um amigo vem me ver e traz notícias de Paris, ou se o rádio e os jornais me informam de que existe ameaça de guerra, sinto-me exilado na aldeia, excluído da verdadeira vida, confinado longe de tudo. Nosso corpo e nossa percepção sempre nos solicitam a considerar como centro do mundo a paisagem que eles nos oferecem. Mas esta paisagem não é necessariamente aquela de nossa vida. Posso "estar em outro lugar" mesmo permanecendo aqui, e se me retêm longe daquilo que amo sinto-me excêntrico à verdadeira vida. O bovarismo e certas formas do mal-estar camponês são exemplos de vida descentrada. O maníaco, ao contrário, centra-se em todas as partes: "seu espaço mental é amplo e luminoso, seu pensamento, sensível a todos os objetos que se apresentam, voa de um ao outro e é arrastado em seu movimento."<sup>62</sup> Além da distância física ou geométrica que existe entre mim e todas as coisas, uma distância vivida me liga às coisas que contam e existem para mim, e as liga entre si. Essa distância mede, em cada momento, a "amplidão" de minha vida<sup>63</sup>. Ora existe, entre mim e os acontecimentos, um certo jogo (*Spielraum*) que dirige minha liberdade sem que eles deixem de me dizer respeito. Ora, ao contrário, a distância vivida é ao mesmo tempo muito curta e muito longa: a maior parte dos acontecimentos deixam de contar para mim, enquanto os mais próximos me obcecaram. Ele me envolvem como a noite e me subtraem a individualidade e a liberdade. Literalmente, não posso mais respirar. Estou possuído<sup>64</sup>. Ao mesmo tempo, os acontecimentos aglomeram-se entre si. Um doente sente rajadas glaciais, um odor de castanhas e o frescor da chuva. Talvez, diz ele, "neste momento preciso uma pessoa, sofrendo sugestões como eu, passava sob a chuva diante de um vendedor de castanhas grelhadas"<sup>65</sup>. Um esquizo-

frênico, do qual Minkowski se ocupa e do qual se ocupa também o pároco da aldeia, acredita que eles se encontraram para falar dele<sup>66</sup>. Uma velha esquizofrênica crê que uma pessoa que se parece com uma outra a conheceu<sup>67</sup>. O estreitamento do espaço vivido, que não deixa mais ao doente nenhuma margem, não deixa mais ao acaso nenhum papel. Assim como o espaço, a causalidade, antes de ser uma relação entre os objetos, está fundada em minha relação às coisas. Os "curto-circuitos"<sup>68</sup> da causalidade delirante, assim como as longas cadeias causais do pensamento metódico, exprimem maneiras de existir<sup>69</sup>: "a experiência do espaço está entrelaçada. .. com todos os outros modos de experiências e com todos os outros dados psíquicos"<sup>70</sup>. O espaço claro, este espaço razoável onde todos os objetos têm a mesma importância e o mesmo direito de existir, está não apenas circundado, mas ainda penetrado de um lado a outro por uma espacialidade que as variações mórbidas revelam. Na montanha, um esquizofrênico detém-se diante de uma paisagem. Depois de um momento, ele se sente como que ameaçado. Nasce nele um interesse especial por tudo o que o circunda, como se do exterior lhe fosse posta uma questão para a qual ele não pôde encontrar resposta. Repentinamente, a paisagem lhe é arrebatada por uma força estranha. É como se um segundo céu negro, sem limites, penetrasse no céu azul da tarde. Esse novo céu é vazio, "fino, invisível, horrível". Ora ele se move na paisagem de outono, ora ela também se move. E durante esse período, diz o doente, "uma questão permanente se põe a mim; é como uma ordem de descansar ou de morrer, ou de ir mais adiante"<sup>71</sup>. Esse segundo espaço através do espaço visível é aquele que nossa maneira própria de projetar o mundo compõe a cada momento, e o distúrbio do esquizofrênico consiste apenas no fato de que este projeto perpétuo se dissocia do mundo objetivo tal como ele ainda é apresentado pela

percepção e, por assim dizer, reflui para si mesmo. O esquizofrênico não vive mais no mundo comum, mas em um mundo privado, ele não vai mais até o espaço geográfico: ele permanece no "espaço de paisagem"<sup>72</sup> e esta própria paisagem, uma vez cortada do mundo comum, está consideravelmente empobrecida. Daí a interrogação esquizofrênica: tudo é espantoso, absurdo ou irreal, porque o movimento da existência em direção às coisas não tem mais sua energia, porque ele se manifesta em sua contingência e porque o mundo não é mais óbvio. Se o espaço natural do qual fala a psicologia clássica é, ao contrário, tranquilizador e evidente, é porque a existência se precipita e se ignora nele.

A descrição do espaço antropológico poderia ser indefinidamente prosseguida<sup>73</sup>. Vê-se o que o pensamento objetivo sempre lhe oporá: as descrições teriam valor filosófico? Quer dizer: elas nos ensinam algo que diga respeito à própria estrutura da consciência, ou só nos dão conteúdos da experiência humana? O espaço do sonho, o espaço mítico, o espaço esquizofrênico, eles são espaços verdadeiros, podem ser e ser pensados por si mesmos, ou pressupõem, como condição de sua possibilidade, o espaço geométrico e, com ele, a pura consciência constituinte que o desdobra? A esquerda, região do infortúnio e presságio nefasto para o primitivo — ou, em meu corpo, a esquerda como lado de minha inabilidade —, só se determina como direção se, primeiramente, sou capaz de pensar sua relação com a direita, e é essa relação que finalmente dá um sentido espacial aos termos entre os quais ela se estabelece. Não é, por assim dizer, com sua angústia ou com sua alegria que o primitivo visa um espaço, como não é com minha dor que sei onde está meu pé ferido: a angústia, a alegria, a dor vividas são reportadas a um lugar do espaço objetivo onde se encontram suas condições empíricas. Sem essa consciência ágil, livre em relação a todos os conteúdos e que os desdobra no espaço, os conteúdos nunca

estariam em alguma parte. Se refletirmos na experiência mítica do espaço e se nos perguntarmos sobre o que ela quer dizer, necessariamente acharemos que ela repousa na consciência do espaço objetivo e único, pois um espaço que não fosse objetivo e que não fosse único não seria um espaço: não é essencial ao espaço ser o "fora" absoluto, correlativo, mas também negação da subjetividade, e não lhe é essencial abarcar todo ser que se possa representar, já que tudo aquilo que se quisesse pôr fora dele estaria por isso mesmo em relação com ele, portanto nele? O sonhador sonha, é porque seus movimentos respiratórios e suas pulsões sexuais não são tomados por aquilo que são, rompem as amarras que os ligam ao mundo e flutuam diante dele sob a forma do sonho. Mas enfim o que ele vê exatamente? Vamos acreditar no que ele diz? Se ele quiser saber o que vê e compreender ele mesmo seu sonho, será preciso que desperte. Em um instante, a sexualidade se unirá de novo ao seu antro genital, a angústia e seus fantasmas voltarão a ser aquilo que sempre foram: algum incômodo respiratório em um ponto da caixa torácica. O espaço sombrio que invadiu o mundo do esquizofrênico só pode justificar-se enquanto espaço e fornecer seus títulos de espacialidade tornando a ligar-se ao espaço claro. Se o doente afirma que em torno dele existe um segundo espaço, perguntemos a ele: então *onde* ele está? Procurando situar este fantasma, ele o fará desaparecer enquanto fantasma. E, já que, como ele mesmo o confessa, os objetos estão sempre ali, com o espaço claro ele conserva sempre o meio de exorcizar os fantasmas e de retornar ao mundo comum. Os fantasmas são fragmentos do mundo claro, e tomam-lhe de empréstimo todo o prestígio que possam ter. Da mesma forma, enfim, quando procuramos fundar o espaço geométrico, com suas relações intramundanas, na espacialidade originária da existência, nos responderão que o pensamento só conhece a si mesmo ou às coisas, que não é pensável uma espacialidade do

sujeito, e que por conseguinte nossa proposição é rigorosamente desprovida de sentido. Ela não tem, responderemos, sentido temático ou explícito, ela se esvanece diante do pensamento objetivo. Mas ela tem um sentido não temático ou implícito, e este não é um *sentido menor*, pois o próprio pensamento objetivo se alimenta do irrefletido e se oferece como uma explicitação da vida de consciência irrefletida, de forma que a reflexão radical não pode consistir em tematizar paralelamente o mundo ou o espaço e o sujeito intemporal que os pensa, mas deve retomar essa própria tematização com os horizontes de implicações que lhe dão seu sentido. Se refletir é investigar o originário, aquilo pelo que o resto pode ser e ser pensado, a reflexão não pode encerrar-se no pensamento objetivo, ela deve pensar justamente os atos de tematização do pensamento objetivo e restituir seu contexto. Em outros termos, o pensamento objetivo recusa os pretensos fenômenos do sonho, do mito e, em geral, da existência, porque os considera impensáveis e porque eles não significam nada que ele possa tematizar. Ele recusa o fato ou o real em nome do possível e da evidência. Mas ele não vê que a própria evidência está fundada em um fato. A análise reflexiva acredita saber aquilo que vivem o sonhador e o esquizofrênico melhor que o próprio sonhador ou o próprio esquizofrênico; mais: na reflexão, o filósofo acredita saber aquilo que percebe melhor do que o sabe na percepção. E é apenas sob essa condição que ele pode rejeitar os espaços antropológicos como aparências confusas do espaço verdadeiro, único e objetivo. Mas, duvidando do testemunho de outrem sobre si mesmo, ou do testemunho de sua própria percepção sobre ela mesma, ele não se dá o direito de afirmar como absolutamente verdadeiro aquilo que apreende com evidência, mesmo se, nessa evidência, ele tem consciência de compreender eminentemente o sonhador, o louco ou a percepção. E preciso optar: ou aquele que vive algo ao mesmo tempo sabe aquilo que vive, e então



o louco, o sonhador ou o sujeito da percepção devem ser acreditados pelo que dizem, e deve-se apenas assegurar-se de que sua linguagem exprime bem aquilo que vivem; ou então aquele que vive algo não é juiz daquilo que vive, e então a experiência da evidência pode ser uma ilusão. Para destituir a experiência mítica, a do sonho ou a da percepção de qualquer valor positivo, para reintegrar os espaços no espaço geométrico, é preciso, em suma, negar que seriamente alguma vez se sonhe, alguma vez se esteja louco, alguma vez se perceba. Enquanto se admite o sonho, a loucura ou a percepção, pelo menos como ausências da reflexão — e como não fazê-lo e se se quer conservar um valor ao testemunho da consciência, sem o qual nenhuma verdade é possível —, não se tem o direito de nivelar todas as experiências em um só mundo, todas as modalidades da existência em uma só consciência. Para fazê-lo, seria preciso dispor de uma instância superior à qual se pudesse submeter a consciência perceptiva e a consciência fantástica, de um eu mais íntimo a mim mesmo do que eu que penso meu sonho ou minha percepção quando me limito a sonhar ou a perceber, que possuísse a verdadeira substância de meu sonho e de minha percepção quando eu só tenho sua aparência. Mas essa mesma distinção entre a aparência e o real não é feita nem no mundo do mito, nem no do doente e da criança. O mito considera a essência *na* aparência, o fenômeno mítico não é uma representação mas uma verdadeira presença. Depois da conjura, o demônio da chuva está presente em cada gota que cai, assim como a alma está presente em cada parte do corpo. Aqui, toda "aparição" (*Erscheinung*) é uma encarnação<sup>74</sup>, e os seres não são definidos tanto por "propriedades" quanto por caracteres fisionômicos. É isso o que se quer dizer de válido ao falar de um animismo infantil e primitivo: não que a criança e o primitivo percebam objetos que, como dizia Comte, eles procurariam explicar por intenções ou consciências; a consciência

e o objeto pertencem ao pensamento tético — mas porque as coisas são tomadas pela encarnação daquilo que exprimem, porque nelas sua significação humana se aniquila e se oferece, literalmente, como aquilo que elas querem dizer. Uma sombra que passa, o estalido de uma árvore têm um sentido; em todas as partes existem advertências sem haver ninguém que advirta<sup>75</sup>. Como a consciência mítica ainda não tem a noção de coisa ou a de uma verdade objetiva, como ela poderia fazer a crítica daquilo que pensa experimentar, onde ela encontraria um ponto fixo para deter-se, perceber-se a si mesma como pura consciência e perceber, para além dos fantasmas, o mundo verdadeiro? Um esquizofrênico sente que uma broxa colocada perto de sua janela aproxima-se dele e entra em sua cabeça, e todavia em momento algum ele deixa de saber que a broxa está acolá<sup>76</sup>. Se olha para a janela, ele a percebe ainda. A broxa, enquanto termo identificável de uma percepção expressa, não está na cabeça do doente enquanto massa material. Mas a cabeça do doente não é, para ele, este objeto que todo mundo pode ver e que ele mesmo vê em um espelho: ela é este posto de escuta e de vigilância que ele sente no cume de seu corpo, essa potência de unir-se a todos os objetos pela visão e pela audição. Da mesma maneira, a broxa que cai sob os sentidos é apenas um invólucro ou um fantasma; a verdadeira broxa, o ser rígido e picante que se encarna sob essas aparências, está aglomerada no olhar, ela abandonou a janela e só deixou ali seu despojo inerte. Nenhum apelo à percepção explícita pode despertar o doente deste sonho, já que ele não contesta a percepção explícita e considera apenas que ela não prova nada contra aquilo que sente. "Você não entende minha linguagem?", diz uma doente ao médico; e conclui calmamente: "Então sou a única a entendê-la."<sup>77</sup> O que garante o homem são contra o delírio ou a alucinação não é sua crítica, é a estrutura de seu espaço: os objetos permanecem diante dele, conservam suas distâncias e,

como dizia Malebranche a propósito de Adão, eles só o tocam com respeito. O que cria a alucinação, assim como o mito, é o estreitamento do espaço vivido, o enraizamento das coisas em nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto, a solidariedade entre o homem e o mundo que está não abolida, mas recalcada pela percepção de todos os dias ou pelo pensamento objetivo, e que a consciência filosófica reencontra. Sem dúvida, se reflito sobre a consciência das posições e das direções no mito, no sonho e na percepção, se as ponho e as fixo segundo os métodos do pensamento objetivo, reencontro nelas as relações do espaço geométrico. Não se deve concluir disso que elas já estavam ali, mas, inversamente, que a reflexão verdadeira não é aquela. Para saber o que significa o espaço mítico ou esquizofrênico, não temos outro meio senão despertar em nós, em nossa percepção atual, a relação entre o sujeito e seu mundo que a análise reflexiva faz desaparecer. É preciso reconhecer, antes dos "atos de significação" (*Bedeutungsgebende Akten*) do pensamento teórico e tético, as "experiências expressivas" (*Ausdruckserlebnisse*); antes do sentido significado (*Zeichen-Sinn*), o sentido expressivo (*Ausdrucks-Sinn*); antes da subsunção do conteúdo à forma, a "pregnância" simbólica<sup>78</sup> da forma no conteúdo.

Isso quer dizer que se dá razão ao psicologismo? Já que existem tantos espaços quantas experiências espaciais distintas, e já que não nos damos o direito de realizar antecipadamente, na experiência infantil, mórbida ou primitiva, as configurações da experiência adulta, normal e civilizada, não encerramos cada tipo de subjetividade e, no limite, cada consciência em sua vida privada? Ao *cogito* racionalista, que encontrava em mim uma consciência constituinte universal, não substituímos o *cogito* do psicólogo, que permanece na experiência de sua vida incomunicável? Não definimos a subjetividade pela coincidência de cada um com ela? A investigação do espaço e, em geral, da experiência em estado nascen-

te, antes que sejam objetivados, a decisão de perguntar à própria experiência o seu próprio sentido, em uma palavra a fenomenologia não termina pela negação do ser e pela negação do sentido? Sob o nome de fenômeno, não é a aparência e a opinião que ela traz de volta? Ela não põe na origem do saber exato uma decisão tão pouco justificável quanto a que encerra o louco em sua loucura, e a última palavra dessa sabedoria não é reconduzir à angústia da subjetividade ociosa e separada? Estes são os equívocos que nos resta dissipar. A consciência mítica ou onírica, a loucura, a percepção, todas elas em sua diferença não estão fechadas em si mesmas, não são ilhotas de experiência sem comunicação e de onde não se poderia sair. Nós nos recusamos a tornar o espaço geométrico imanente ao espaço mítico e, em geral, a subordinar toda experiência a uma consciência absoluta dessa experiência que a situaria no conjunto da verdade, porque a unidade da experiência, assim compreendida, torna incompreensível sua variedade. Mas a consciência mítica é aberta a um horizonte de objetivações possíveis. O primitivo vive seus mitos sobre um fundo perceptivo claramente articulado o suficiente para que os atos da vida cotidiana, a pesca, a caça, as relações com os civilizados, sejam possíveis. O próprio mito, por mais difuso que possa ser, tem para o primitivo um sentido identificável, já que ele justamente forma um mundo, quer dizer, uma totalidade em que cada elemento tem relações de sentido com os outros. Sem dúvida, a consciência mítica não é consciência de coisa, quer dizer, do lado subjetivo ela é um fluxo, não se fixa e não se conhece a si mesma; do lado objetivo, ela não põe diante de si termos definidos por um certo número de propriedades isoláveis e articuladas umas às outras. Mas ela não se arrebatava a si mesma em cada uma de suas pulsações, sem o que ela não seria consciência de coisa alguma. Ela não toma distância em relação aos seus noemas, mas se passasse com cada um deles, se não esboçasse o movi-

mento de objetivação, ela não se cristalizaria em mitos. Procuramos subtrair a consciência mítica às racionalizações prematuras que, como em Comte por exemplo, tornam o mito incompreensível porque procuram nele uma explicação do mundo e uma antecipação da ciência, quando ele é uma projeção da existência e uma expressão da condição humana. Mas compreender o mito não é acreditar no mito, e se todos os mitos são verdadeiros é enquanto podem ser recolocados em uma fenomenologia do espírito que indique sua função na tomada de consciência e, finalmente, funde seu sentido próprio em seu sentido para o filósofo. Da mesma maneira, é ao sonhador que fui esta noite que peço a narrativa do sonho, mas enfim o próprio sonhador não conta nada e aquele que conta está desperto. Sem o despertar, os sonhos só seriam modulações instantâneas e nem mesmo existiriam para nós. Durante o próprio sonho, não abandonamos o mundo: o espaço do sonho separa-se do espaço claro, mas utiliza todas as suas articulações, o mundo nos obceca até no sono e é sobre o mundo que sonhamos. Da mesma maneira, é em torno do mundo que a loucura gravita. Para não dizer nada das divagações mórbidas ou dos delírios que tentam fabricar-se um domínio privado com os fragmentos do macrocosmo, os estados melancólicos mais avançados, em que o doente se instala na morte e ali coloca, por assim dizer, a sua casa, para fazê-lo utilizam ainda as estruturas do ser no mundo e tomam-lhe de empréstimo aquilo que é preciso de ser para negá-lo. Este elo entre a subjetividade e a objetividade, que já existe na consciência mítica ou infantil, e que sempre subsiste no sono ou na loucura, nós o encontramos, com mais razão, na experiência normal. Nunca vivo inteiramente nos espaços antropológicos, estou sempre ligado, por minhas raízes, a um espaço natural e inumano. Enquanto atravesso a praça da Concórdia e me acredito inteiramente tomado por Paris, posso deter meus olhos em uma pedra do muro do jardim das Tui-

leries, a Concórdia desaparece e só existe esta pedra sem história; posso ainda perder meu olhar nessa superfície granulosa e amarelada, e não existe mais nem mesmo pedra, só resta um jogo de luz em uma matéria indefinida. Minha percepção total não é feita dessas percepções analíticas, mas ela sempre pode dissolver-se nelas, e meu corpo, que por meus *habitas* assegura minha inserção no mundo humano, justamente só o faz projetando-me primeiramente em um mundo natural que sempre transparece sob o outro, assim como a tela sob o quadro, e lhe dá um ar de fragilidade. Mesmo se existe uma percepção daquilo que é desejado pelo desejo, amado pelo amor, odiado pelo ódio, ela sempre se forma em torno de um núcleo sensível, por mais exíguo que ele seja, e é no sensível que ela encontra sua verificação e sua plenitude. Dissemos que o espaço é existencial; poderíamos dizer da mesma maneira que a existência é espacial, quer dizer, que por uma necessidade interior ela se abre a um "fora", a tal ponto que se pode falar de um espaço mental e de um "mundo das significações e dos objetos de pensamento que nelas se constituem"<sup>79</sup>. Os próprios espaços antropológicos se manifestam como construídos sobre o espaço natural, os "atos não-objetivantes", para falar como Husserl, sobre os "atos objetivantes"<sup>80</sup>. A novidade da fenomenologia não é negar a unidade da experiência mas fundá-la de outra maneira que o racionalismo clássico. Pois os atos objetivantes não são representações. O espaço natural e primordial não é o espaço geométrico e, correlativamente, a unidade da experiência não é garantida por um pensador universal que exporia diante de mim os conteúdos da experiência e me asseguraria, em relação a eles, toda a ciência e toda a potência. Ela é apenas indicada pelos horizontes de objetivação possível, ela só me libera de cada ambiente particular porque me liga ao mundo da natureza ou do em si que os envolve a todos. Será preciso compreender como, com um único movimento, a existência

projeta em torno de si mundos que me mascaram a objetividade e determina esta objetividade como meta para a teleologia da consciência, destacando estes "mundos" sobre o fundo de um único mundo natural.

Se o mito, o sonho, a ilusão devem poder ser possíveis, o aparente e o real devem permanecer ambíguos no sujeito, assim como no objeto. Frequentemente se disse que, por definição, a consciência não admite a separação entre a aparência e a realidade, e isso era entendido no sentido de que, no conhecimento de nós mesmos, a aparência seria realidade: se penso ver ou sentir, sem dúvida penso ou sinto, o que quer que seja do objeto exterior. Aqui, a realidade aparece inteira, ser real e aparecer são um e o mesmo, não há outra realidade senão a aparição. Se isso é verdade, está excluído que a ilusão e a percepção até mesmo tenham aparência, que minhas ilusões sejam percepções sem objeto ou minhas percepções sejam alucinações verdadeiras. A verdade da percepção e a falsidade da ilusão devem estar indicadas nelas por algum caráter intrínseco, pois de outra forma o testemunho dos outros sentidos, da experiência ulterior, ou de outrem, que permaneceria o único critério possível, tornando-se por sua vez incerto, nós nunca teríamos consciência de uma percepção e de uma ilusão enquanto tais. Se todo o ser de minha percepção e todo o ser de minha ilusão estão em sua maneira de aparecer, é preciso que a verdade que define uma e a falsidade que define a outra também me apareçam. Portanto, entre elas haverá uma diferença de estrutura. A percepção verdadeira será simplesmente uma verdadeira percepção. A ilusão não o será, a certeza deverá estender-se da visão ou da sensação como pensamentos à percepção como constitutiva de um objeto. A transparência da consciência acarreta a imanência e a absoluta certeza do objeto. Todavia, é próprio da ilusão não apresentar-se como ilusão, e aqui é preciso que eu possa, se não perceber um objeto irreal, pelo me-

nos perder de vista sua irrealidade; aqui é preciso que haja pelo menos inconsciência da impercepção, que a ilusão não seja aquilo que parece ser e que por uma vez a realidade de um ato de consciência esteja para além de sua aparência. Então, iremos cortar no sujeito a aparência da realidade? Mas, uma vez feita a ruptura, ela é irreparável: doravante, a mais clara aparência pode ser enganosa, e desta vez é o *fenômeno* da verdade que se torna impossível. — Não precisamos escolher entre uma filosofia da imanência ou um racionalismo que só dá conta da percepção e da verdade, e uma filosofia da transcendência ou do absurdo que só dá conta da ilusão ou do erro. Só sabemos que existem erros porque temos verdades, em nome das quais corrigimos os erros e os conhecemos como erros. Reciprocamente, o reconhecimento expresso de uma verdade é bem mais do que a simples existência, em nós, de uma idéia incontestada, a fé imediata naquilo que se apresenta: ele supõe interrogação, dúvida, ruptura com o imediato, ele é a correção de um erro possível. Todo racionalismo admite pelo menos um absurdo, a saber, que ele precise formular-se como tese. Toda filosofia do absurdo reconhece pelo menos um sentido à afirmação do absurdo. Só posso permanecer no absurdo se suspendo toda afirmação, se, como Montaigne ou como o esquizofrênico, confino-me em uma interrogação que não será preciso nem mesmo formular: formulando-a, eu faria dela uma questão que, como toda questão determinada, envolveria uma resposta — enfim, se oponho à verdade não a negação da verdade, mas um simples estado de não-verdade ou de equívoco, a opacidade efetiva de minha existência. Da mesma maneira, só posso permanecer na evidência absoluta se retenho toda afirmação, se para mim nada mais é evidente, se, como o quer Husserl, espanto-me diante do mundo<sup>81</sup> e deixo de estar em cumplicidade com ele para fazer aparecer a maré de motivações que me levam a ele, para despertar a explicitar inteiramente a minha vida.



Quando quero passar dessa interrogação a uma afirmação e, *afortiori*, quando quero exprimir-me, faço cristalizar em um ato de consciência um conjunto indefinido de motivos, torno a entrar no implícito, quer dizer, no equívoco e no jogo do mundo<sup>82</sup>. O contato absoluto de mim comigo, a identidade do ser e do aparecer não podem ser postos, mas apenas vividos aquém de qualquer afirmação. Portanto, em ambas as partes é o mesmo silêncio e o mesmo vazio. A experiência do absurdo e a da evidência absoluta implicam-se uma à outra e são até mesmo indiscerníveis. O mundo só parece absurdo se uma exigência de consciência absoluta dissocia a cada momento as significações das quais ele formiga e, reciprocamente, essa exigência é motivada pelo conflito dessas significações. A evidência absoluta e o absurdo são equivalentes não apenas enquanto afirmações filosóficas, mas enquanto experiências. O racionalismo e o ceticismo alimentam-se de uma vida efetiva da consciência que ambos hipocritamente subentendem, sem a qual eles não podem ser nem pensados, nem até mesmo vividos, e na qual não se pode dizer que *tudo tenha um sentido*, ou que *tudo seja não-senso*, mas apenas que *há sentido*. Como diz Pascal, as doutrinas, por pouco que as apertemos, formigam de contradições, e todavia elas tinham um ar de clareza, à primeira vista elas têm um sentido. Uma verdade sobre fundo de absurdo, um absurdo que a teleologia da consciência presume poder converter em verdade, tal é o fenômeno originário. Dizer que, na consciência, aparência e realidade são um e o mesmo ou dizer que elas são separadas é tornar impossível a consciência do que quer que seja, mesmo a título de aparência. Ora — tal é o verdadeiro *cogito* — existe consciência de algo, algo se mostra, há fenômeno. A consciência não é nem posição de si, nem ignorância de si, ela é *não dissimulada* a si mesma, quer dizer, nela não há nada que, de alguma maneira, não se anuncie a ela, se bem que a consciência não precise conhecê-lo expressamente. Na

consciência, o aparecer não é ser, mas fenômeno. Este novo *cogito*, porque está aquém da verdade e do erro desvelados, torna ambos possíveis. O vivido é vivido por mim, eu não ignoro os sentimentos que recalco e, neste sentido, não existe inconsciente. Mas posso viver mais coisas do que as que me represento, meu ser não se reduz àquilo que, de mim mesmo, expressamente me aparece. O que é apenas vivido é ambivalente: existem em mim sentimentos aos quais não dou seu nome e também felicidades falsas em que não estou por inteiro. Entre a ilusão e a percepção, a diferença é intrínseca, e a verdade da percepção só pode ser lida nela mesma. Se, em uma estrada vazia, acredito ver ao longe uma grande pedra chata no chão, que na realidade é uma mancha de sol, nunca posso dizer que vejo a pedra chata no sentido em que, aproximando-me, eu veria a mancha de sol. Como todas as coisas distantes, a pedra chata só aparece em um campo com estrutura confusa, onde as conexões ainda não estão nitidamente articuladas. Nesse sentido, a ilusão, assim como a imagem, não é observável, quer dizer, meu corpo não tem poder sobre ela e não posso desdobrá-la diante de mim por movimentos de exploração. E todavia sou capaz de omitir essa distinção, sou capaz de ilusão. Não é verdade que, se me atenho àquilo que verdadeiramente vejo, eu nunca me engane, e que pelo menos a sensação seja indubitável. Toda sensação, inserida em uma configuração confusa ou clara, já é pregnante de um sentido, e não há nenhum dado sensível que permaneça o mesmo quando passo da pedra ilusória à mancha de sol verdadeira. A evidência da sensação acarretaria a evidência da percepção e tornaria a ilusão impossível. Eu vejo a pedra ilusória no sentido em que todo o meu campo perceptivo e motor dá à mancha clara o sentido de "pedra na estrada". E já me preparo para sentir sob meus pés esta superfície lisa e sólida. Isso ocorre porque a visão correta e a visão ilusória não se distinguem como o pensamento adequado

e o pensamento inadequado, quer dizer, como o pensamento absolutamente pleno e um pensamento lacunar. Digo que percebo corretamente quando meu corpo tem um poder preciso sobre o espetáculo, mas isso não quer dizer que alguma vez meu poder seja total; ele só o seria se eu pudesse reduzir ao estado de percepção articulada todos os horizontes interiores e exteriores do objeto, o que por princípio é impossível. Na experiência de uma verdade perceptiva, presumo que a concordância até aqui sentida se manteria para uma observação mais detalhada; confio no mundo. Perceber é envolver de um só golpe todo um futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo. E essa abertura a um mundo que torna possível a verdade perceptiva, torna possível a realização efetiva de uma *Wahrnehmung*, e nos permite "barrar" a ilusão precedente e considerá-la como nula. A margem de meu campo visual e a alguma distância, eu via uma grande sombra em movimento, viro o olhar para esse lado, o fantasma se encolhe e põe-se em seu lugar: era apenas uma mosca perto de meu olho. *Eu tinha consciência de ver uma sombra e agora tenho consciência de ter visto apenas uma mosca.* Minha adesão ao mundo me permite compensar as oscilações do *cogito*, remover um *cogito* em benefício de um outro e ir encontrar a verdade de meu pensamento para além de sua aparência. No momento mesmo da ilusão, essa correção me era dada como possível, porque a ilusão também utiliza a mesma crença no mundo, só se contrai em aparência sólida graças a essa contribuição, e porque assim, sempre aberta a um horizonte de verificações presumidas, ela não me separa da verdade. Mas, pela mesma razão, não estou garantido contra o erro, já que o mundo que viso através de cada aparência, e que lhe dá, como ou sem razão, o peso da verdade, nunca exige necessariamente *esta* aparência. Existe certeza absoluta do mundo em geral, mas não de alguma coisa em particular. A consciência está distanciada do ser e do seu ser pró-

prio e ao mesmo tempo unida a eles pela espessura do mundo. O verdadeiro *cogito* não é o face a face do pensamento com o pensamento deste pensamento: eles só se encontram através do mundo. A consciência do mundo não está *fundada* na consciência de si, mas elas são rigorosamente contemporâneas: para mim existe um mundo porque eu não me ignoro; sou não dissimulado a mim mesmo porque tenho um mundo. Restará analisar essa posse pré-consciente do mundo no *cogitopré-reflexivo*.

## CAPITULO III

# A COISA E O MUNDO NATURAL

Mesmo se não pode ser definida por isto, uma coisa tem "caracteres" ou "propriedades" estáveis, e nós nos aproximaremos do fenômeno de realidade estudando as constantes perceptivas. Em primeiro lugar, uma coisa tem *sua* grandeza e *sua* forma próprias sob as variações perspectivas que são apenas aparentes. Nós não lançamos estas aparências na conta do objeto, elas são um acidente de nossas relações com ele, não concernem a ele mesmo. O que queremos dizer por isso e a partir de que julgamos então que uma forma ou uma grandeza são a forma e a grandeza *do objeto*?

O que nos é dado para cada objeto, dirá o psicólogo, são grandezas e formas sempre variáveis segundo a perspectiva, e nós convimos em considerar como verdadeiras a grandeza que obtemos à distância de tocar ou a forma que o objeto assume quando está em um plano paralelo ao plano frontal. Elas não são mais verdadeiras do que outras, mas essa distância e essa orientação típica, sendo definidas com o auxílio de nosso corpo, referencial sempre dado, nós sempre temos o meio de reconhecê-las, e elas mesmas nos fornecem um referencial em relação ao qual podemos fixar enfim as aparências fugidias, distingui-las umas das outras e, em uma palavra, construir

uma objetividade: o quadrado visto obliquamente, que é quase um losango, só se distingue do losango verdadeiro se levamos em conta a orientação, se, por exemplo, escolhermos a aparência em apresentação frontal como a única decisiva e se reportamos toda aparência dada àquilo que ela se tornaria nessas condições. Mas essa reconstituição psicológica da grandeza ou da forma objetivas concede-se aquilo que seria preciso explicar: uma gama de grandezas e de formas *determinadas*, entre as quais bastaria escolher uma, que se tornaria a grandeza ou a forma real. Nós já o dissemos, para um mesmo objeto que se distancia ou que gira em torno de si mesmo, não tenho uma série de "imagens psíquicas" cada vez menores, cada vez mais deformadas, entre as quais eu possa fazer uma escolha convencional. Se dou conta de minha percepção nesses termos, é porque já introduzo ali o mundo com suas grandezas e suas formas objetivas. O problema não é apenas o de saber como uma grandeza ou uma forma, entre todas as grandezas ou formas aparentes, é tida por constante; ele é muito mais radical: trata-se de compreender como uma forma ou uma grandeza determinada — verdadeira ou mesmo aparente — pode mostrar-se diante de mim, cristalizar-se no fluxo de minhas experiências e enfim ser-me dada, em uma palavra, como existe algo de objetivo.

Pelo menos à primeira vista, haveria uma maneira de elidir a questão; seria admitir que no final das contas a grandeza e a forma nunca são percebidas como os atributos de um objeto individual, que elas são apenas nomes para designar as relações entre as partes do campo fenomenal. A constância da grandeza ou da forma real através das variações de perspectiva seria apenas a constância das relações entre o fenômeno e as condições de sua apresentação. Por exemplo, a grandeza verdadeira de meu porta-caneta não é como uma qualidade inerente a tal de minhas percepções do porta-caneta, ela não é dada ou constatada em uma percepção, como o ver-

melho, o quente ou o açucarado; se ela permanece constante, não é que eu conserve a recordação de uma experiência anterior em que a teria constatado. Ela é o invariante ou a lei das variações correlativas da aparência visual e de sua distância aparente. A realidade não é uma aparência privilegiada que permaneceria sob as outras, ela é a armação de relações às quais todas as aparências satisfazem. Se mantenho meu porta-caneta perto de meus olhos e ele me esconde quase toda a paisagem, sua grandeza real permanece medíocre, porque este porta-caneta que mascara tudo também é um porta-caneta *visto de perto*, e porque essa condição, sempre mencionada em minha percepção, reduz a aparência a proporções medíocres. O quadrado que me apresentam obliquamente permanece um quadrado, não que a propósito desse losango aparenteu evoque a forma bem conhecida do quadrado de frente, mas porque a aparência losango com apresentação oblíqua é imediatamente idêntica à aparência quadrado em apresentação frontal, porque com cada uma dessas configurações me é dada a orientação do objeto que a torna possível, e porque elas se oferecem em um contexto de relações que tornam equivalentes *apriori* as diferentes apresentações perspectivas. O cubo cujos lados são deformados pela perspectiva permanece todavia um cubo, não que eu imagine o aspecto que as seis faces tomariam uma após a outra se eu o fizesse girar em minha mão, mas porque as deformações perspectivas não são dados brutos, como aliás não o é a forma perfeita do lado que está diante de mim. Cada elemento do cubo, se desenvolvemos todo seu sentido perceptivo, menciona o ponto de vista atual do observador sobre ele. Uma forma ou uma grandeza apenas aparente é aquela que ainda não está situada no sistema rigoroso que formam em conjunto os fenômenos e meu corpo. Logo que toma lugar ali, ela reencontra sua verdade, a deformação perspectiva não é mais sofrida, mas compreendida. A aparência só é enganosa e só é aparência no sentido

próprio quando é indeterminada. A questão de saber como existem para nós formas ou grandezas verdadeiras, objetivas ou reais, reduz-se àquela de saber como existem para nós formas determinadas, e existem formas determinadas, algo como "um quadrado", "um losango", uma configuração espacial efetiva, porque nosso corpo enquanto ponto de vista sobre as coisas e as coisas enquanto elementos abstratos de um só mundo formam um sistema em que cada momento é imediatamente significativo de todos os outros. Uma certa orientação de meu olhar em relação ao objeto significa uma certa aparência do objeto e uma certa aparência dos objetos vizinhos. Em todas as suas aparições, o objeto conserva caracteres invariáveis, permanece ele mesmo invariável, e é objeto porque todos os valores possíveis que pode receber em grandeza e em forma estão antecipadamente incluídos na fórmula de suas relações com o contexto. Aquilo que nós afirmamos com o objeto enquanto ser definido é na realidade uma *facies totius universi* que não muda, e é nela que se funda a equivalência de todas as suas aparições e a identidade de seu ser. Seguindo a lógica da grandeza e da forma objetiva, ver-se-ia, com Kant, que ela reenvia à posição de um mundo enquanto sistema rigorosamente ligado, que nós nunca estamos encerrados na aparência, e que enfim apenas o objeto pode *aparecer* plenamente.

Assim, nós nos situamos de um só golpe no objeto, ignoramos os problemas do psicólogo, mas verdadeiramente os ultrapassamos? Quando se diz que a grandeza ou a forma verdadeiras são apenas a lei constante segundo a qual variam a aparência, a distância e a orientação, subentende-se que elas possam ser tratadas como variáveis ou grandezas mensuráveis, e portanto que elas já sejam determinadas, quando se trata justamente de saber como elas se tornam determinadas. Kant tem razão em dizer que a percepção é, por si, polarizada em direção ao objeto. Mas, junto a ele, é a aparência en-



quanto aparência que se torna incompreensível. As visões perspectivas sobre o objeto, sendo de um só golpe recolocadas no sistema objetivo do mundo, o sujeito pensa sua percepção e a verdade de sua percepção em vez de perceber. A consciência perceptiva não nos dá a percepção como uma ciência, a grandeza e a forma do objeto como leis, e as determinações numéricas da ciência tornam a passar sobre o pontilhado de uma constituição do mundo já feita antes delas. Kant, assim como o cientista, toma por adquiridos os resultados dessa experiência pré-científica e só pode silenciar sobre ela porque os utiliza. Quando observo diante de mim os móveis de meu quarto, a mesa com sua forma e sua grandeza não é para mim uma lei ou uma regra do desenrolar dos fenômenos, uma relação invariável: é porque percebo a mesa com sua grandeza e sua forma definidas que presumo, para toda mudança da distância ou da orientação, uma mudança correlativa da grandeza e da forma — e não o inverso. E na evidência da coisa que se funda a constância das relações, longe de que a coisa se reduza a relações constantes. Para a ciência e para o pensamento objetivo, um objeto visto a cem passos sob uma pequena grandeza aparente é indiscernível do mesmo objeto visto a dez passos sob um ângulo maior, e o objeto é justamente esse produto constante da distância pela grandeza aparente. Mas, para mim que percebo, o objeto a cem passos não é presente e real no sentido em que o é a dez passos, e eu identifico o objeto em todas as suas posições, em todas as suas distâncias, sob todas as suas aparências, enquanto todas as perspectivas convergem para a percepção que obtenho em uma certa distância e uma certa orientação típica. Essa percepção privilegiada assegura a unidade do processo perceptivo e recolhe em si todas as outras aparências. Para cada sujeito, assim como para cada quadro em uma galeria de pintura, existe uma distância ótima de onde ele pede para ser visto, uma orientação sob a qual ele dá mais de si mes-

mo: aquém ou além, só temos uma percepção confusa por excesso ou por falta, tendemos agora para o máximo de visibilidade e procuramos, como ao microscópio, uma melhor focalização<sup>1</sup>, e ela é obtida por um certo equilíbrio do horizonte interior e do horizonte exterior: um corpo vivo, visto de muito perto e sem nenhum fundo sobre o qual ele se destaque, não é mais um corpo vivo, mas uma massa material tão estranha quanto as paisagens lunares, como se pode observá-lo olhando um segmento de epiderme com a lupa; visto de muito longe, ele perde novamente o valor de vivo, não é mais do que uma boneca ou um autômato. O corpo vivo *ele mesmo* aparece quando sua microestrutura não é nem muito, nem muito pouco visível, e este momento também determina sua forma e sua grandeza reais. A distância de mim ao objeto não é uma grandeza que cresce ou decresce, mas uma tensão que oscila em torno de uma norma; a orientação oblíqua do objeto em relação a mim não é medida pelo ângulo que ele forma com o plano de meu rosto, mas sentida como um desequilíbrio, como uma repartição desigual de suas influências sobre mim; as variações da aparência não são mudanças de grandeza para mais ou para menos, distorções reais: simplesmente, ora suas partes se misturam e se confundem, ora elas se articulam nitidamente umas às outras e desvelam suas riquezas. Existe um ponto de maturidade de minha percepção que satisfaz simultaneamente a estas três normas e para o qual tende todo o processo perceptivo. Se aproximo de mim o objeto ou se o faço girar em meus dedos para "vê-lo melhor", é porque para mim cada atitude de meu corpo é de um só golpe potência de um certo espetáculo, porque para mim cada espetáculo é aquilo que é em uma certa situação cinestésica; em outros termos, porque diante das coisas meu corpo está permanentemente em posição para percebê-las e, inversamente, porque as aparências são sempre envolvidas por mim em uma certa atitude corporal. Se conheço a relação das aparên-

cias à situação cinestésica, não é então por uma lei e em uma fórmula, mas enquanto tenho um corpo e estou, por este corpo, em posse de um mundo. E assim como as atitudes perceptivas não são conhecidas por mim uma a uma, mas implicitamente dadas como etapas no gesto que conduz à atitude ótima, correlativamente as perspectivas que lhes correspondem não são postas diante de mim uma após a outra e só se oferecem como passagens para a coisa mesma, com sua grandeza e sua forma. Kant o viu muito bem, não é um problema saber como formas e grandezas determinadas aparecem em minha experiência, já que de outra maneira ela não seria experiência de nada e que toda experiência interna só é possível sobre o fundo da experiência externa. Mas disso Kant concluía que eu sou uma consciência que investe e constitui o mundo e, neste movimento reflexivo, ele passava por cima do fenômeno do corpo e do fenômeno da coisa. Ao contrário, se queremos descrevê-los, é preciso dizer que minha experiência desemboca nas coisas e se transcende nelas, porque ela sempre se efetua no quadro de uma certa montagem em relação ao mundo, que é a definição de meu corpo. As grandezas e as formas apenas dão modalidade a esse poder global sobre o mundo. A coisa é grande se meu olhar não pode envolvê-la; é pequena, ao contrário, se ele a envolve amplamente, e as grandezas médias distinguem-se umas das outras conforme, em distância igual, elas dilatam mais ou menos meu olhar ou o dilatam igualmente em diferentes distâncias. O objeto é circular se, igualmente próximo de mim por todos os seus lados, não impõe ao movimento de meu olhar nenhuma mudança de curvatura, ou se aquelas que ele lhe impõe são imputáveis à apresentação oblíqua, segundo a ciência do mundo que me é dada com meu corpo<sup>2</sup>. Portanto, é verdade que toda percepção de uma coisa, de uma forma ou de uma grandeza como reais, toda constância perceptiva reenvia à posição de um mundo e de um sistema da experiência

em que meu corpo e os fenômenos estejam rigorosamente ligados. Mas o sistema da experiência não está desdobrado diante de mim como se eu fosse Deus, ele é vivido por mim de um certo ponto de vista, não sou seu espectador, sou parte dele, e é minha inerência a um ponto de vista que torna possível ao mesmo tempo a finitude de minha percepção e sua abertura ao mundo total enquanto horizonte de toda percepção. Se sei que uma árvore no horizonte permanece aquilo que é percebido de perto, conserva sua forma e sua grandeza reais, é apenas enquanto este horizonte é horizonte de minha circunvizinhança imediata, enquanto pouco a pouco a posse perceptiva das coisas que ele encerre me é garantida; em outros termos, as experiências perceptivas se encadeiam, se motivam e se implicam umas às outras, a percepção do mundo é apenas uma dilatação de meu campo de presença, ela não transcende suas estruturas essenciais, aqui o corpo permanece sempre agente e nunca se torna objeto. O mundo é uma unidade aberta e indefinida em que estou situado, como Kant o indica na Dialética transcendental, mas como parece esquecê-lo na Analítica.

As qualidades da coisa, por exemplo sua cor, sua dureza, seu peso, nos ensinam sobre ela muito mais do que suas propriedades geométricas. A mesa é e permanece parda através de todos os jogos de luz e de todas as iluminações. Para começar, o que é então essa cor real e como temos acesso a ela? Seríamos tentados a responder que é a cor sob a qual vejo a mesa a maior parte das vezes, aquela que ela assume à luz do dia, a curta distância, nas condições "normais", quer dizer, as mais frequentes. Quando a distância é muito grande ou a iluminação tem uma cor própria, como ao pôr-do-sol ou sob luz elétrica, desloco a cor efetiva em benefício de uma cor da recordação<sup>3</sup>, que é preponderante porque está inscrita em mim por numerosas experiências. A constância da cor seria então uma constância real. Mas só temos aqui uma re-

construção artificial do fenômeno. Pois, considerando a própria percepção, não se pode dizer que o pardo da mesa se ofereça sob todas as iluminações como o mesmo pardo, como a mesma qualidade efetivamente dada pela recordação. Um papel branco na obscuridade, que reconhecemos como tal, não é pura e simplesmente branco, ele "não se deixa situar de maneira satisfatória na série negro-branco"<sup>4</sup>. Seja uma parede branca na obscuridade e um papel cinza à luz, não se pode dizer que a parede permanece branca e o papel cinza: o papel faz mais impressão ao olhar<sup>5</sup>, ele é mais luminoso, mais claro, a parede é mais escura e mais fosca, não é, por assim dizer, senão a "substância da cor" que permanece sob as variações de iluminação<sup>6</sup>. A pretensa constância das cores não impede "uma incontestável mudança durante a qual continuamos a receber em nossa visão a qualidade fundamental e, por assim dizer, aquilo que nela existe de substancial"<sup>7</sup>. Essa mesma razão nos impedirá de tratar a constância das cores como uma constância ideal e de reportá-la ao juízo. Pois um juízo que distinguisse, na aparência dada, a parte da iluminação só poderia concluir-se por uma identificação da cor própria do objeto, e nós acabamos de ver que ela não permanece idêntica. A fraqueza do empirismo, assim como do intelectualismo, é não reconhecer outras cores senão as qualidades fixas que aparecem na atitude reflexiva, quando na percepção viva a cor é uma introdução à coisa. É preciso perder esta ilusão, sustentada pela física, de que o mundo percebido seja feito de cores-qualidades. Como os pintores o observaram, existem poucas cores na natureza. A percepção das cores é tardia na criança e, em todo caso, muito posterior à constituição de um mundo. Os maoris têm 3.000 nomes de cor, não que eles percebam muito, mas ao contrário porque não as identificam quando elas pertencem a objetos de estrutura diferente<sup>8</sup>. Como o disse Scheler, a percepção vai diretamente à coisa sem passar pelas cores, assim co-

mo ela pode apreender a expressão de um olhar sem pôr a cor dos olhos. Só poderemos compreender a percepção levando em conta uma cor-função, que pode permanecer mesmo quando a aparência qualitativa está alterada. Digo que minha caneta é preta e a vejo preta sob os raios do sol. Mas este preto é muito menos a qualidade sensível preto do que uma potência tenebrosa que irradia do objeto, mesmo quando ele está coberto por reflexos, e este negro só é visível no sentido em que o é o negrume moral. A cor real permanece sob as aparências assim como o fundo continua sob a figura, quer dizer, não a título de qualidade vista ou pensada, mas em uma presença não-sensorial. A física e também a psicologia dão uma definição arbitrária da cor que na realidade só convém a um de seus modos de aparição e que por muito tempo nos mascarou todos os outros. Hering pede que, no estudo e comparação das cores, só se empregue a cor pura — que se afastem dela todas as circunstâncias exteriores. É preciso operar "não sobre as cores que pertencem a um objeto determinado, mas sobre um *quale*, seja ele plano ou preencha o espaço, que subsista por si sem portador determinado"<sup>9</sup>. As cores do espectro preenchem mais ou menos essas condições. Mas estas superfícies coloridas (*Flächenfarben*) na realidade são apenas uma das estruturas possíveis da cor, e a cor de um papel ou a cor de superfície (*Oberflächenfarbe*) já não obedecem mais às mesmas leis. Os limiares diferenciais são mais baixos nas cores de superfície do que nas superfícies coloridas<sup>10</sup>. As superfícies coloridas são localizadas à distância, mas de uma maneira imprecisa; elas têm um aspecto esponjoso enquanto as cores de superfície são espessas e prendem o olhar sobre sua superfície; elas são sempre paralelas ao plano frontal enquanto as cores de superfície podem apresentar todas as orientações; enfim, elas são sempre vagamente planas e não podem esposar uma forma particular, aparecer como curvas ou como estendidas sobre uma superfície sem

perder sua qualidade de superfície colorida<sup>11</sup>. Mais uma vez, esses dois modos de aparição da cor figuram ambos nas experiências dos psicólogos, em que aliás são freqüentemente confundidos. Mas existem muitos outros dos quais os psicólogos durante muito tempo não falaram, a cor dos corpos transparentes, que ocupa as três dimensões do espaço (*Raumfarbe*) — o reflexo (*Glanz*) — a cor ardente (*Glühen*) — a cor irradiante (*Leuchten*) e em geral a cor da iluminação, que se confunde tão pouco com a da fonte luminosa que o pintor pode representar a primeira pela repartição das sombras e das luzes sobre os objetos, sem representar a segunda<sup>12</sup>. O prejuízo é acreditar que se trata ali de diferentes arranjos de uma percepção da cor em si mesma invariável, de diferentes formas dadas a uma mesma matéria sensível. Na realidade, temos diferentes funções da cor em que a pretensa matéria desaparece absolutamente, já que a enformação é obtida por uma mudança das próprias propriedades sensíveis. Em particular, a distinção entre a iluminação e a cor própria do objeto não resulta de uma análise intelectual, não é a imposição de significações nocionais a uma matéria sensível, é uma certa organização da própria cor, o estabelecimento de uma estrutura iluminação-coisa iluminada que precisamos descrever mais de perto se queremos compreender a constância da cor própria<sup>13</sup>.

Um papel azul à luz do gás parece azul. E todavia, se o consideramos no fotômetro, espantamo-nos em perceber que ele envia ao olho a mesma mistura de raios que um papel pardo à luz do dia<sup>14</sup>. Uma parede branca fracamente iluminada, que na visão livre aparece como branca (com as reservas feitas acima), aparece cinza-azulada se a percebemos através da janela de um anteparo que nos esconde a fonte luminosa. O pintor obtém o mesmo resultado sem anteparo, e chega a ver as cores tais como a quantidade e a qualidade da luz refletida as determinam, sob a condição de isolá-las da cir-

cunvizinhança, por exemplo entrecerrando os olhos. Esta mudança de aspecto é inseparável de uma mudança de estrutura na cor: no momento em que interpomos o anteparo entre nosso olho e o espetáculo, no momento em que entrecerramos os olhos, liberamos as cores da objetividade das superfícies corporais e as reduzimos à simples condição de superfícies luminosas. Não vemos mais corpos reais, a parede, o papel, com uma cor determinada e em seu lugar no mundo, vemos manchas coloridas que estão todas vagamente situadas em um mesmo plano "fictício"<sup>15</sup>. Como o anteparo age exatamente? Nós o compreenderemos melhor observando o mesmo fenômeno sob outras condições. Se se observa alternadamente, através de uma ocular, o interior de duas grandes caixas pintadas uma de branco, a outra de negro, e iluminadas uma fortemente, a outra fracamente, de tal maneira que a quantidade de luz recebida pelo olho seja nos dois casos a mesma, e se se acomoda para que não exista no interior das caixas nenhuma sombra e nenhuma irregularidade na pintura, então elas são indiscerníveis, não se vê aqui e ali senão um espaço vazio onde se difunde um cinza. Tudo muda se se introduz um pedaço de papel branco na caixa negra ou negro na caixa branca. No mesmo instante, a primeira aparece como negra e violentamente iluminada, a outra como branca e fracamente iluminada. Para que a estrutura iluminação-objeto iluminado seja dada, são necessárias então pelo menos duas superfícies cujo poder de reflexão seja diferente<sup>16</sup>. Se se dispõe para que o feixe de uma lâmpada caia exatamente sobre um disco negro, e se se põe o disco em movimento para eliminar a influência das rugosidades que ele sempre traz em sua superfície, o disco parece, assim como o resto da peça, fracamente iluminado, e o feixe de luminoso é um sólido esbranquiçado do qual o disco constitui a base. Se colocamos um pedaço de papel branco adiante do disco, "no mesmo instante vemos o disco 'negro', o papel



'branco' e ambos violentamente iluminados"<sup>17</sup>. A transformação é tão completa que se tem a impressão de ver aparecer um novo disco. Essas experiências em que o anteparo não intervém permitem compreender aquelas em que ele intervém: o fator decisivo no fenômeno de constância, que o anteparo põe fora de jogo e que funciona na visão livre, é a articulação do conjunto do campo, a riqueza e a sutileza das estruturas que ele comporta. Quando o sujeito olha através da janela de um anteparo, ele não pode mais "dominar" (*Ueberschauen*) as relações de iluminação, quer dizer, perceber, no espaço visível, todos subordinados com suas claridades próprias, que se separam umas das outras<sup>18</sup>. Quando o pintor entrecerra os olhos, ele destrói a organização em profundidade do campo e, com ela, os contrastes precisos da iluminação; não existem mais coisas determinadas com suas cores próprias. Se recomeçamos a experiência do papel branco na penumbra e do papel cinza iluminado, e projetamos em uma tela as pós-imagens negativas das duas percepções, constatamos que o fenômeno de constância não se mantém, como se a constância e a estrutura iluminação-objeto iluminado só pudessem ter lugar nas coisas e não no espaço difuso das pós-imagens<sup>19</sup>. Admitindo que essas estruturas dependem da organização do campo, compreendem-se de um só golpe todas as leis empíricas do fenômeno de constância<sup>20</sup>: que ele seja proporcional à grandeza da área retiniana na qual se projeta o espetáculo, e tanto mais nítido quanto, no espaço retiniano posto em causa, projeta-se um fragmento do mundo mais extenso e mais ricamente articulado; que ele seja menos perfeito na visão periférica do que na visão central, na visão monocular do que na visão binocular, na visão breve do que na visão prolongada; que ele se atenua a longa distância; que ele varie com os indivíduos e segundo a riqueza de seu mundo perceptivo; que enfim ele seja menos perfeito para iluminações coloridas, que apagam a estrutura su-

periférica dos objetos e nivelam o poder de reflexão das diferentes superfícies, do que para iluminações incolores, que respeitam essas diferenças estruturais<sup>21</sup>. Portanto, a conexão entre o fenômeno de constância, a articulação do campo e o fenômeno de iluminação pode ser considerada como um fato estabelecido.

Mas essa relação funcional ainda não nos permite compreender nem os termos que ela liga nem, por conseguinte, sua ligação concreta, e o maior benefício da descoberta estaria perdido se nós nos ativássemos à simples constatação de uma variação correlativa dos três termos tomados em seu sentido ordinário. *Em que sentido* se deve dizer que a cor do objeto permanece constante? *O que é* a organização do espetáculo e o campo em que ele se organiza? Enfim, *o que é* uma iluminação? A indução psicológica permanece cega se não conseguimos reunir em um fenômeno único as três variáveis que ela conota, e se ela não nos conduz, como que pela mão, a uma intuição em que as pretensas "causas" ou "condições" do fenômeno de constância aparecerão como momentos deste fenômeno e em uma relação de essência com ele<sup>22</sup>. Reflitamos então nos fenômenos que acabam de nos ser revelados e tentemos ver como eles se motivam uns aos outros na percepção total. Consideremos em primeiro lugar este modo de aparição particular da luz ou das cores que chamamos de uma iluminação. Aqui, o que existe de particular? O que ocorre no momento em que uma certa mancha de luz é apreendida como iluminação em lugar de contar por si mesma? Foram necessários séculos de pintura antes que se percebesse no olho este reflexo sem o qual ele permanece embaçado e cego como nos quadros dos primitivos<sup>23</sup>. O reflexo não é visto por si mesmo, já que pôde passar despercebido por tanto tempo, e todavia ele tem sua função na percepção, já que basta a ausência do reflexo para retirar a vida e a expressão dos objetos, assim como dos rostos. O reflexo só é visto de soslaio.

Ele não se oferece à nossa percepção como uma meta, ele é seu auxiliar ou seu mediador. O reflexo não é visto ele mesmo, ele faz ver o resto. Em fotografia, os reflexos e as iluminações freqüentemente são mal expressos, porque são transformados em coisas, e, se em um filme, por exemplo, um personagem entra em um porão com uma lâmpada na mão, não vemos o feixe de luz como um ser imaterial que explora a obscuridade e faz aparecer objetos; ele se solidifica, não é mais capaz de mostrar-nos o objeto em sua extremidade, a passagem da luz por uma parede só produz poças de claridade ofuscante que não se localizam na parede, mas na superfície da tela. Portanto, a iluminação e o reflexo só desempenham seu papel se se apagam enquanto intermediários discretos e se *conduzem* nosso olhar em lugar de retê-lo<sup>24</sup>. Mas o que se deve entender por isso? Quando, em um apartamento que não conheço, me conduzem para o dono da casa, existe alguém que sabe por mim, para quem o desenrolar do espetáculo visual oferece um sentido, caminha em direção a uma meta, e eu me deixo nas mãos ou me presto a este saber que não tenho. Quando me mostram em uma paisagem um detalhe que sozinho eu não soube distinguir, existe ali alguém que já viu, que já sabe onde é preciso colocar-se e onde é preciso olhar para ver. A iluminação conduz meu olhar e me faz ver o objeto, então é porque um certo sentido ela *conhece* e *vê* o objeto. Se imagino um teatro sem espectadores, em que a cortina se levanta sobre um cenário iluminado, parece-me que o espetáculo *é em si mesmo visível* ou está prestes a ser visto, e que a luz que explora os planos, desenha as sombras e penetra no espetáculo de um lado a outro realiza, antes de nós, uma espécie de visão. Reciprocamente, nossa visão apenas retoma por sua própria conta e prossegue o investimento do espetáculo pelos caminhos que a iluminação lhe traça, assim como, ouvindo uma frase, temos a surpresa de encontrar o vestígio de um pensamento alheio. Percebemos segundo a luz,

assim como na comunicação verbal pensamos segundo outrem. E, assim como a comunicação supõe (ultrapassando-a e enriquecendo-a no caso de uma fala nova e autêntica) uma certa montagem lingüística pela qual um sentido habita as palavras, da mesma maneira a percepção supõe em nós um aparato capaz de responder às solicitações da luz segundo seu sentido (quer dizer, ao mesmo tempo segundo sua direção e sua significação, que são uma e a mesma coisa), de concentrar a visibilidade esparsa, de terminar aquilo que está esboçado no espetáculo. Esse aparato é o olhar, em outros termos a correlação natural entre aparências e nosso desenrolar cinestésico, não conhecida em uma lei, mas vivida como o engajamento de nosso corpo nas estruturas típicas de um mundo. A iluminação e a constância da coisa iluminada, que é seu correlativo, dependem diretamente de nossa situação corporal. Se, em um cômodo vivamente iluminado, observamos um disco branco colocado em um canto de penumbra, a constância do branco é imperfeita. Ela melhora quando nos aproximamos da zona de penumbra em que se encontra o disco. Torna-se perfeita quando ali entramos<sup>25</sup>. A penumbra só se torna verdadeiramente penumbra (e, correlativamente, o disco só vale como branco) quando deixa de estar diante de nós como algo para ver, e quando nos envolve, quando se torna nosso ambiente, quando nós nos estabelecemos nela. Só se pode compreender esse fenômeno se o espetáculo, longe de ser uma soma de objetos, um mosaico de qualidades exposto diante de um sujeito acósmico, enreda o sujeito e lhe propõe um pacto. A iluminação não está do lado do objeto, ela é aquilo que nós assumimos, aquilo que tomamos como norma enquanto a coisa iluminada se destaca diante de nós e nos faz frente. A iluminação não é nem cor, nem mesmo luz em si mesma, ela está aquém da distinção das cores e das luminosidades. E é por isso que para nós ela sempre tende a tornar-se "neutra". A penumbra onde permanecemos torna-se pa-

ra nós a tal ponto natural, que não é mais nem mesmo percebida como penumbra. A iluminação elétrica, que nos parece amarela no momento em que saímos da luz diurna, logo deixa de ter para nós alguma cor definida e, se um resto de luz diurna penetra no cômodo, é esta luz "objetivamente neutra" que nos parece tingida de azul<sup>26</sup>. Não se deve dizer que, a iluminação amarela da eletricidade sendo percebida como amarela, nós levamos isso em conta na apreciação das aparências e reencontramos assim, idealmente, a cor própria dos objetos. Não se deve dizer que a luz amarela, na medida em que se generaliza, é vista sob o aspecto da luz diurna e que assim a cor dos outros objetos permanece realmente constante. E preciso dizer que a luz amarela, assumindo a função de iluminação, tende a situar-se aquém de qualquer cor, tende para o zero de cor e que, correlativãmente, os objetos distribuem-se as cores do espectro segundo o grau e o modo de sua resistência a essa nova atmosfera. Portanto, toda *cor-qualé* é mediada por uma cor-função, determina-se em relação a um nível que é variável. O nível se estabelece e, com ele, todos os valores coloridos que dele dependem, quando começamos a viver na atmosfera dominante e, em função dessa convenção fundamental, redistribuímos sobre os objetos as cores do espectro. Nossa instalação em um certo ambiente colorido, com a transposição de todas as relações de cores que ela acarreta, é uma operação corporal; só posso realizá-la *entrando* na nova atmosfera, porque meu corpo é meu poder geral de habitar todos os ambientes do mundo, a chave de todas as transposições e de todas as equivalências que o mantêm constante. Assim, a iluminação é apenas um momento em uma estrutura complexa cujos outros momentos são a organização do campo, tal como nosso corpo a realiza, e a coisa iluminada em sua constância. As correlações funcionais que se podem descobrir entre esses três fenômenos são uma manifestação de sua "coexistência essencial"<sup>27</sup>.

Mostremo-lo melhor insistindo nos dois últimos. O que se deve entender pela organização do campo? Vimos que, se se introduz um papel branco no feixe luminoso de uma lâmpada, até então fundido com o disco sobre o qual ele cai e percebido como um sólido cônico, no mesmo instante o feixe luminoso e o disco se dissociam e a iluminação se qualifica como iluminação. A introdução do papel no feixe luminoso, impondo com evidência a "não-solidez" do cone luminoso, muda seu sentido em relação ao disco no qual ele se apoia e o faz valer como iluminação. As coisas se passam como se houvesse, entre a visão do papel iluminado e aquela de um cone sólido, uma incompatibilidade vivida, e como se o sentido de uma parte do espetáculo induzisse um remanejamento no sentido do conjunto. Da mesma maneira, vimos que, nas diferentes partes do campo visual tomadas uma a uma, não se pode discernir a cor própria do objeto e aquela da iluminação, mas que, no conjunto do campo visual, por uma espécie de ação recíproca em que cada parte se beneficia da configuração das outras, destaca-se uma iluminação geral que restitui a cada cor local o seu valor "verdadeiro". Aqui, novamente, tudo se passa como se os fragmentos do espetáculo, impotentes, cada um tomado à parte, para suscitar a visão de uma iluminação, a tornassem possível por sua reunião, e como se, através dos valores coloridos esparsos no campo, alguém lesse a possibilidade de uma transformação sistemática. Quando um pintor quer representar um objeto brilhante, ele o consegue menos colocando no objeto uma cor viva do que repartindo convenientemente os reflexos e as sombras nos objetos da circunvizinhança<sup>28</sup>. Se por um momento se consegue ver como em alto-relevo um motivo gravado em baixo-relevo, por exemplo um carimbo, repentinamente se tem a impressão de uma iluminação mágica que vem do interior do objeto. Isso ocorre porque agora as relações entre luzes e sombras no carimbo estão ao inverso daquilo que elas

deveriam ser, levando em conta a iluminação do lugar. Se se faz uma lâmpada girar em torno de um busto mantendo-a em distância constante, mesmo quando a própria lâmpada é invisível nós percebemos a rotação da fonte luminosa no complexo das mudanças de iluminação e de cor, que são as únicas dadas<sup>29</sup>. Há portanto uma "lógica da iluminação"<sup>30</sup>, ou ainda uma "síntese da iluminação"<sup>31</sup>, uma compossibilidade das partes do campo visual que se pode explicitar em proposições disjuntivas, por exemplo se o pintor quer justificar seu quadro diante do crítico de arte, mas que em primeiro lugar é vivida como consistência do quadro ou realidade do espetáculo. Mais: há uma lógica total do quadro ou do espetáculo, uma coerência sentida das cores, das formas espaciais e do sentido do objeto. Um quadro em uma galeria de pintura, visto na distância conveniente, tem sua iluminação interior que dá a cada uma das manchas de cores não apenas o seu valor colorante, mas ainda um certo valor representativo. Visto de muito perto, ele cai sob a iluminação dominante na galeria, e as cores "agora não agem mais representativamente, elas não nos dão mais a imagem de certos objetos, elas agem como tinta cal em uma tela"<sup>32</sup>. Se, diante de uma paisagem de montanha, assumimos a atitude crítica que isola uma parte do campo, a própria cor muda, e este verde, que era um verde-de-prado, isolado do contexto perde sua espessura e sua cor ao mesmo tempo em que seu valor representativo<sup>33</sup>. Uma cor nunca é simplesmente cor, mas cor de um certo objeto, e o azul de um tapete não seria o mesmo azul se ele não fosse um azul lanoso. As cores do campo visual, vimos há pouco, formam um sistema ordenado em torno de uma dominante que é a iluminação tomada como nível. Entrevemos agora um sentido mais profundo da organização do campo: não são apenas as cores, mas ainda os caracteres geométricos, todos os dados sensoriais, e a significação dos objetos, que formam um sistema, nossa percep-

ção inteira é animada por uma lógica que atribui a cada objeto todas as suas determinações em função daquelas dos outros e que "barra" como irreal todo dado aberrante, ela é inteira subtendida pela certeza do mundo. Deste ponto de vista, percebe-se enfim a verdadeira significação das constâncias perceptivas. A constância da cor é apenas um momento abstrato da constância das coisas, e a constância das coisas está fundada na consciência primordial do mundo enquanto horizonte de todas as nossas experiências. Portanto, não é porque percebo cores constantes sob a variedade das iluminações que creio em coisas, e a coisa não será uma soma de caracteres constantes, ao contrário, é na medida em que minha percepção é em si aberta a um mundo e a coisas que reconheço cores constantes.

O fenômeno de constância é geral. Pôde-se falar de uma constância dos sons<sup>34</sup>, das temperaturas, dos pesos<sup>35</sup> e enfim dos dados táteis no sentido estrito, mediada ela também por certas estruturas, certos "modos de aparição" dos fenômenos em cada um desses campos sensoriais. A percepção dos pesos permanece a mesma quaisquer que sejam os músculos que nela concorram e qualquer que seja a posição inicial desses músculos. Quando se levanta um objeto com os olhos fechados, seu peso não é diferente, e ele também não é diferente quer a mão esteja ou não carregada com um peso suplementar (e quer este peso aja ele mesmo por pressão sobre as costas da mão ou por tração na palma da mão); quer a mão aja livremente ou, ao contrário, esteja amarrada de tal forma que apenas os dedos trabalhem; quer um dedo ou vários executem a tarefa; quer se levante o objeto com a mão ou com a cabeça, com o pé ou com os dentes; e enfim quer se levante o objeto no ar ou na água. Assim, a impressão tátil é "interpretada" levando em conta a natureza e o número dos aparelhos postos em jogo e mesmo as circunstâncias físicas nas quais ela aparece; e é assim que impressões em si mes-



mas muito diferentes, como uma pressão na pele do rosto e uma pressão na mão, mediam a mesma percepção de peso. Impossível supor aqui que a interpretação repouse em uma indução explícita e que, na experiência anterior, o sujeito pôde medir a incidência dessas diferentes variáveis no peso efetivo do objeto: sem dúvida, ele nunca teve a ocasião de interpretar pressões no rosto em termos de peso ou, para reconhecer a escala ordinária dos pesos, de acrescentar à impressão local dos dedos o peso do braço, em parte suprimido pela imersão na água. Mesmo se se admite que, pelo uso de seu corpo, o sujeito adquiriu pouco a pouco uma tabela das equivalências dos pesos e aprendeu que tal impressão fornecida pelos músculos dos dedos é equivalente a tal impressão fornecida pela mão inteira, tais induções, já que ele as aplica às partes de seu corpo que nunca serviram para levantar pesos, pelo menos devem desenrolar-se no quadro de um saber global do corpo que abarca sistematicamente todas as suas partes. A constância do peso não é uma constância real, não é a permanência em nós de uma "impressão de peso" fornecida pelos órgãos mais freqüentemente empregados e, nos outros casos, restabelecida por associação. O peso do objeto seria então um invariante ideal e a percepção de peso um juízo por meio do qual, colocando em relação, em cada caso, a impressão com as condições corporais e físicas nas quais ela aparece, nós discernimos, por uma física natural, uma relação constante entre essas duas variáveis? Mas isso só pode ser uma maneira de falar: nós não conhecemos nosso corpo, a potência, o peso e o alcance de nossos órgãos como um engenheiro conhece a máquina que ele construiu peça por peça. E, quando comparamos o trabalho de nossa mão àquele de nossos dedos, eles se distinguem ou se identificam sobre o fundo de uma potência global de nosso membro anterior; é na unidade de um "eu posso" que as operações de diferentes órgãos aparecem como equivalentes. Correlativamente, as "impressões" for-

neçadas por cada um deles não são realmente distintas e ligadas apenas por uma interpretação explícita, elas se dão de um só golpe como diferentes manifestações do peso "real", a unidade pré-objetiva da coisa é o correlativo da unidade pré-objetiva do corpo. Assim, o peso aparece como a propriedade identificável de uma coisa sobre o fundo de nosso corpo enquanto sistema de gestos equivalentes. Essa análise da percepção do peso ilumina toda a percepção tátil: o movimento do corpo próprio é para o tato aquilo que a iluminação é para a visão<sup>36</sup>. Toda percepção tátil, ao mesmo tempo em que se abre a uma "propriedade" objetiva, comporta um componente corporal, e a localização tátil de um objeto, por exemplo, o situa em relação aos pontos cardeais do esquema corporal. Essa propriedade, que à primeira vista distingue absolutamente o tato da visão, ao contrário permite aproximá-los. Sem dúvida, o objeto visível está diante de nós e não em nosso olho, mas vimos que finalmente a posição, a grandeza ou a forma visíveis se determinam pela orientação, pela amplitude e pelo poder de nosso olhar sobre elas. Sem dúvida, o tato passivo (por exemplo, o tato através do interior da orelha ou do nariz e, em geral, através de todas as partes do corpo que ordinariamente estão encobertas) nos dá quase apenas o estado de nosso próprio corpo e quase nada que diga respeito ao objeto. Mesmo nas partes mais finas de nossa superfície tátil, uma pressão sem nenhum movimento só nos oferece um fenômeno mal identificável<sup>37</sup>. Mas existe também uma visão passiva, sem olhar, como a de uma luz ofuscante, que não exhibe mais um espaço objetivo diante de nós e na qual a luz deixa de ser luz para tornar-se dolorosa e invadir nosso próprio olho. E, assim como o olhar explorador da verdadeira visão, o "tato cognoscente"<sup>38</sup> nos lança, pelo movimento, fora de nosso corpo. Quando uma de minhas mãos toca a outra, a mão móvel desempenha a função de sujeito, e a outra a de objeto<sup>39</sup>. Existem fenômenos táteis, pretensas

qualidades táteis, como o rugoso e o liso, que desaparecem absolutamente se subtraímos o movimento explorador. O movimento e o tempo não são apenas uma condição objetiva do tato cognoscente, mas um componente fenomenal dos dados táteis. Ele efetua a enformação dos fenômenos táteis, assim como a luz desenha a configuração de uma superfície visível<sup>40</sup>. O liso não é uma soma de pressões semelhantes, mas a maneira pela qual uma superfície utiliza o tempo de nossa exploração tátil ou modula o movimento de nossa mão. O estilo dessas modulações define tantos modos de aparição do fenômeno tátil, que não são redutíveis uns aos outros e não podem ser deduzidos de uma sensação tátil elementar. Existem "fenômenos táteis de superfície" (*Oberflächentastungen*) nos quais um objeto tátil de duas dimensões se oferece ao tato e se opõe mais ou menos firmemente à penetração; existem ambientes táteis com três dimensões, comparáveis às superfícies coloridas, por exemplo uma corrente de ar ou uma corrente de água onde deixamos arrastar nossa mão; existe uma transparência tátil (*Durchtastete Flächen*). O úmido, o oleoso, o colante pertencem a uma camada de estruturas mais complexas<sup>41</sup>. Em uma madeira esculpida que tocamos, distinguimos imediatamente a fibra da madeira, que é sua estrutura natural, e a estrutura artificial que lhe foi dada pelo escultor, assim como o ouvido distingue um som no meio dos ruídos<sup>42</sup>. Existem ali diferentes estruturas do movimento explorador, e não se podem tratar os fenômenos correspondentes como uma reunião de impressões táteis elementares, já que as pretensas impressões componentes não são nem mesmo dadas ao sujeito: se toco um tecido de linho ou uma escova, entre os espinhos da escova ou os fios do linho não existe um nada tátil, mas um espaço tátil sem matéria, um fundo tátil<sup>43</sup>. Se o fenômeno tátil complexo não é realmente decomponível, pelas mesmas razões ele não o será idealmente, e, se quiséssemos definir o duro ou o mole, o rugoso ou o liso,

a areia ou o mel como tantas leis ou regras do desenrolar da experiência tátil, novamente nos seria preciso colocar nesta o saber dos elementos que a lei coordena. Aquele que toca e que reconhece o rugoso ou o liso não põe seus elementos nem as relações entre esses elementos, não os pensa de um lado a outro. Quem toca e apalpa não é a consciência, é a mão, e a mão é, como diz Kant, um "cérebro exterior do homem"<sup>44</sup>. Na experiência visual, que leva a objetivação mais longe do que a experiência tátil, podemos, à primeira vista, gabar-nos de constituir o mundo, porque ela nos apresenta um espetáculo exposto à distância diante de nós, nos dá a ilusão de estarmos imediatamente presentes a todas as partes e de não estarmos situados em parte alguma. Mas a experiência tátil adere à superfície de nosso corpo, não podemos desdobrá-la diante de nós, ela não se torna inteiramente objeto. Correlativamente, enquanto sujeito do tato, não posso gabar-me de estar em todas as partes e em parte alguma, aqui não posso esquecer que é através de meu corpo que vou ao mundo, a experiência tátil se faz "adiante" de mim e não é centrada em mim. Não sou eu que toco, é meu corpo; quando toco, não penso um diverso, minhas mãos encontram um certo estilo que faz parte de suas possibilidades motoras, e é isso que se quer dizer quando se fala de um campo perceptivo: só posso tocar eficazmente se o fenômeno encontra um eco em mim, se ele concorda com uma certa natureza de minha consciência, se o órgão que vem ao seu encontro está sincronizado com ele. A unidade e a identidade do fenômeno tátil não se realizam por uma síntese de reconhecimento no conceito, elas estão fundadas na unidade e na identidade do corpo enquanto conjunto sinérgico. "A partir do dia em que a criança se serve de sua mão como de um instrumento único de apreensão, ela se torna também um instrumento único do tato."<sup>45</sup> Não apenas me sirvo de meus dedos e de meu corpo inteiro como de um só órgão, mas ainda, graças a essa

unidade do corpo, as percepções táteis obtidas por um órgão são imediatamente traduzidas na linguagem dos outros órgãos; por exemplo, o contato de nossas costas ou de nosso peito com o linho ou a lã permanece na recordação sob a forma de um contato manual<sup>46</sup>, e, mais geralmente, na recordação podemos tocar um objeto com partes de nosso corpo que nunca o tocaram efetivamente<sup>47</sup>. Portanto, cada contato de um objeto com uma parte de nosso corpo objetivo é na realidade contato com a totalidade do corpo fenomenal atual ou possível. Eis como pode realizar-se a constância de um objeto tátil através de suas diferentes manifestações. Ela é uma constância-para-meu-corpo, um invariante de seu comportamento total. Ele vai ao encontro da experiência tátil por todas as suas superfícies e todos os seus órgãos ao mesmo tempo, ele traz consigo uma certa típica do "mundo" tátil.

Agora estamos em condições de abordar a análise da coisa intersensorial. A coisa visual (o disco lívido da lua) ou a coisa tátil (meu crânio tal como eu o sinto ao apalpá-lo), que para nós se mantêm as mesmas através de uma série de experiências, não são nem um *quale* que subsista efetivamente, nem a noção ou a consciência de uma tal propriedade objetiva, mas aquilo que é reencontrado ou retomado por nosso olhar ou por nosso movimento, uma questão à qual eles respondem exatamente. O objeto que se oferece ao olhar ou à palpação desperta uma certa intenção motora que visa não os movimentos do corpo próprio, mas a coisa mesma à qual eles estão como que pendurados. E se minha mão conhece o duro e o mole, se meu olhar conhece a luz lunar, é como uma certa maneira de me unir ao fenômeno e de comunicar-me com ele. O duro e o mole, o granuloso e o liso, a luz da lua e do sol em nossa recordação se oferecem antes de tudo não como conteúdos sensoriais, mas como um certo tipo de

simbiose, uma certa maneira que o exterior tem de nos invadir, uma certa maneira que nós temos de acolhê-lo, e aqui a recordação apenas resgata a armação da percepção da qual ela nasceu. Se as constantes de cada sentido são compreendidas assim, não se poderá tratar de definir a coisa intersensorial em que elas se unem por um conjunto de atributos estáveis ou pela noção deste conjunto. As "propriedades" sensoriais de uma coisa constituem em conjunto uma mesma coisa, assim como meu olhar, meu tato e todos os meus outros sentidos são em conjunto as potências de um mesmo corpo integradas em uma só ação. A superfície que vou reconhecer como superfície da mesa, quando a olho vagamente já me convida a uma focalização e reclama os movimentos de fixação que lhe darão seu aspecto "verdadeiro". Da mesma maneira, todo objeto dado a um sentido chama a si a operação concordante de todos os outros. Vejo uma cor de superfície porque tenho um campo visual e porque o arranjo do campo conduz meu olhar até ela; percebo uma coisa porque tenho um campo de existência e porque cada fenômeno aparecido polariza em direção a si todo o meu corpo enquanto sistema de potência perceptivas. Atravesso as aparências, chego à cor ou à forma real quando minha experiência está em seu mais alto grau de nitidez, e Berkeley pode opor-me que uma mosca veria o mesmo objeto de outra maneira ou que um microscópio mais potente o transformaria: essas diferentes aparências são para mim aparências de um certo espetáculo verdadeiro, aquele em que a configuração percebida, para uma nitidez suficiente, chega ao seu máximo de riqueza<sup>48</sup>. Tenho objetos visuais porque tenho um campo visual em que a riqueza e a nitidez estão em razão inversa uma da outra, e porque estas duas exigências, das quais cada uma tomada à parte iria ao infinito, uma vez reunidas determinam no processo perceptivo um certo ponto de maturidade e um máximo. Da mesma maneira, chamo de experiência da coisa ou da realidade

— não mais de uma realidade-para-a-visão ou para-o-tato apenas, mas de uma realidade absoluta — a minha plena coexistência com o fenômeno, o momento em que sob todos os aspectos ele estaria em seu máximo de articulação, e os "dados dos diferentes sentidos" estão orientados em direção a este pólo único, assim como, ao microscópio, minhas diferentes visadas oscilam em torno de uma visada privilegiada. Não chamarei de coisa visual um fenômeno que, como as superfícies coloridas, não apresenta nenhum máximo de visibilidade através das diferentes experiências que dele tenho, ou que, como o céu, distante e fino no horizonte, mal localizado e difuso no zênite, deixa-se contaminar pelas estruturas mais próximas dele e não lhes opõe nenhuma configuração própria. Se um fenômeno — seja por exemplo um reflexo ou um sopro leve do vento — só se oferece a um de meus sentidos, ele é um fantasma, e só se aproximará da existência real se, por acaso, ele se tornar capaz de falar aos meus outros sentidos, como por exemplo o vento quando é violento e se faz visível na agitação da paisagem. Cézanne dizia que um quadro contém em si até o odor da paisagem<sup>49</sup>. Ele queria dizer que o arranjo da cor na coisa (e na obra de arte se ela retoma totalmente a coisa) significa por si mesmo todas as respostas que ela daria a uma interrogação dos outros sentidos, que uma coisa não teria essa cor se não tivesse também essa forma, essas propriedades táteis, essa sonoridade, esse odor, e que a coisa é a plenitude absoluta que minha existência indivisa projeta diante de si mesma. A unidade da coisa para além de todas as suas propriedades fixas não é um substrato, um X vazio, um sujeito de inerência, mas esta entonação única que se reconhece em cada uma delas, essa maneira única de existir da qual elas são uma expressão secundária. Por exemplo, a fragilidade, a rigidez, a transparência e o som cristalino de um vidro traduzem uma maneira de ser única. Se um doente vê o diabo, ele vê também seu odor, suas chamas e

sua fumaça, porque a unidade significativa diabo é esta essência acre, sulfurosa e candente. Há na coisa uma simbólica que liga cada qualidade sensível às outras. O calor se dá à experiência como uma espécie de vibração da coisa; a cor, por seu lado, é como uma saída da coisa fora de si, e é *a priori* necessário que um objeto muito quente se avermelhe, é o excesso de sua vibração que o faz brilhar<sup>50</sup>. O desenrolar dos dados sensíveis sob nosso olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos, e é por isso que se pode dizer, literalmente, que nossos sentidos interrogam as coisas e que elas lhes respondem. "A aparência sensível é aquilo que revela (*Kundgibt*); enquanto tal, ela exprime aquilo que ela mesma não é."<sup>51</sup> Compreendemos a coisa como compreendemos um comportamento novo, quer dizer, não por uma operação intelectual de subsunção, mas retomando por nossa conta o modo de existência que os signos observáveis esboçam diante de nós. Um comportamento esboça uma certa maneira de tratar o mundo. Da mesma maneira, na interpretação das coisas, cada uma se caracteriza por uma espécie de *a priori* que ela observa em todos os seus encontros com o exterior. O sentido de uma coisa habita essa coisa como a alma habita o corpo: ele não está atrás das aparências; o sentido do cinzeiro (pelo menos seu sentido total e individual, tal como ele se dá na percepção) não é uma certa idéia do cinzeiro que coordenaria seus aspectos sensoriais e que seria acessível somente ao entendimento; ele anima o cinzeiro, encarna-se nele com evidência. É por isso que dizemos que na percepção a coisa nos é dada "em pessoa" ou "em carne e osso". Antes de outrem, a coisa realiza este milagre da expressão: um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe no mundo e aí se põe a existir, e que só se pode compreender plenamente procurando-a em seu lugar com o olhar. Assim, a coisa é o



correlativo de meu corpo e, mais geralmente, de minha existência, da qual meu corpo é apenas a estrutura estabilizada, ela se constitui no poder de meu corpo sobre ela, ela não é em primeiro lugar uma significação para o entendimento, mas uma estrutura acessível à inspeção do corpo, e, se queremos descrever o real tal como ele nos aparece na experiência perceptiva, nós o encontramos carregado de predicados antropológicos. Como as relações entre as coisas ou entre os aspectos das coisas são sempre mediadas por nosso corpo, a natureza inteira é a encenação de nossa própria vida ou nosso interlocutor em uma espécie de diálogo. Eis por que, em última análise, não podemos conceber coisa que não seja percebida ou perceptível. Como dizia Berkeley, mesmo um deserto nunca visitado tem pelo menos um espectador, e este somos nós mesmos quando pensamos nele, quer dizer, quando fazemos a experiência mental de percebê-lo. A coisa nunca pode ser separada de alguém que a perceba, nunca pode ser efetivamente em si, porque suas articulações são as mesmas de nossa existência, e porque ela se põe na extremidade de um olhar ou ao termo de uma investigação sensorial que a investe de humanidade. Nesse medida, toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas. Se não se percebeu isso mais cedo, foi porque os prejuízos do pensamento objetivo tornavam difícil a tomada de consciência do mundo percebido. A função constante do pensamento objetivo é reduzir todos os fenômenos que atestam a união do sujeito e do mundo, e substituí-los pela idéia clara do objeto como em si e do sujeito como pura consciência. Ele rompe portanto os elos que unem a coisa e o sujeito encarnado e, para compor nosso mundo, só deixa subsistir as qualidades sensíveis, por exclusão dos modos de aparição que descrevemos, e de

preferência as qualidades visuais, porque elas têm uma aparência de autonomia, porque elas se ligam menos diretamente ao corpo e antes nos apresentam um objeto do que nos introduzem em uma atmosfera. Mas, na realidade, todas as coisas são concreções de um ambiente, e toda percepção explícita de uma coisa vive de uma comunicação prévia com uma certa atmosfera. Não somos "uma reunião de olhos, de ouvidos, de órgãos táteis com suas projeções cerebrais (...) Assim como todas as obras literárias (...) são casos particulares nas permutas possíveis dos sons que constituem a linguagem e de seus signos literais, da mesma maneira as qualidades ou sensações representam os elementos dos quais é feita a grande poesia de nosso mundo (*Umwelt*). Mas tão seguramente quanto alguém que só conhecesse os sons e as letras de forma alguma conheceria a literatura e não apreenderia seu ser último, mas absolutamente nada, da mesma forma o mundo não é dado, e nada dele é acessível àqueles a quem as 'sensações' são dadas"<sup>52</sup>. O percebido não é necessariamente um objeto presente diante de mim como termo a conhecer, ele pode ser uma "unidade de valor" que só me está presente praticamente. Se retiraram um quadro de um cômodo que habitamos, podemos perceber uma mudança sem saber qual. É percebido tudo aquilo que faz parte de meu ambiente, e meu ambiente compreende "tudo aquilo cuja existência ou inexistência, cuja natureza ou alteração contam para mim praticamente"<sup>53</sup>: a tempestade que ainda não caiu, da qual eu não saberia nem mesmo enumerar os signos e que nem mesmo prevejo, mas para a qual estou "provido" e preparado; a periferia do campo visual que o histórico não apreende expressamente, mas que todavia co-determina seus movimentos e sua orientação; o respeito dos outros homens ou essa amizade fiel que eu nem mesmo percebia mais, mas que estavam ali para mim, já que me deixam em dificuldades quando se retiram<sup>54</sup>. O amor *está* nos buquês que Félix de Van-

denesse prepara para Madame de Mortsauif tão claramente quanto em uma carícia: "Eu pensava que as cores e as folhagens tinham uma harmonia, uma poesia que, encantando o olhar, vinha à luz no entendimento, assim como frases musicais despertam mil recordações no fundo dos corações amantes e amados. Se a cor é a luz organizada, ela não deve ter um sentido como as combinações do ar têm o seu? (...) O amor tem seu brasão e secretamente a condessa o decifrará. Ela me lançou um desses olhares incisivos que se assemelham ao grito de um doente tocado em sua chaga: ela estava ao mesmo tempo envergonhada e encantada." O buquê é evidentemente um buquê de amor, e todavia é impossível dizer aquilo que, nele, significa o amor, e é por isso mesmo que Madame de Mortsauif pode aceitá-lo sem violar seus juramentos. Não existe outra maneira de compreendê-lo senão olhá-lo, mas então ele diz aquilo que ele quer dizer. Sua significação é o vestígio de uma existência, legível e compreensível por uma outra existência. A percepção natural não é uma ciência, não põe as coisas às quais se dirige, não as distancia para observá-las, ela vive com elas, ela é a "opinião" ou a "fé originária" que nos liga a um mundo como à nossa pátria, o ser do percebido é o ser antepredicativo em direção ao qual nossa existência total está polarizada.

Todavia, não esgotamos o sentido da coisa definindo-a como o correlativo de nosso corpo e de nossa vida. Afinal, só apreendemos a unidade de nosso corpo na unidade da coisa, e é a partir das coisas que nossas mãos, nossos olhos, todos os nossos órgãos dos sentidos nos aparecem como tantos instrumentos substituíveis. O corpo por ele mesmo, o corpo em repouso, é apenas uma massa obscura, nós o percebemos como um ser preciso e identificável quando ele se move em direção a uma coisa, enquanto ele se projeta intencionalmente para o exterior, e isso aliás sempre pelo canto do olho e na margem da consciência, cujo centro é ocupado pelas coisas

e pelo mundo. Não se pode, dizíamos, conceber coisa percebida sem alguém que a perceba. Mas, além disso, a coisa se apresenta àquele mesmo que a percebe como coisa em si, e ela põe o problema de um verdadeiro em-si-para-nós. Ordinariamente, não nos advertimos disso porque nossa percepção, no contexto de nossas ocupações, se põe sobre as coisas apenas o suficiente para reencontrar sua presença familiar, e não o bastante para redescobrir aquilo que ali se esconde de inumano. Mas a coisa nos ignora, ela repousa em si. Nós a veremos se colocarmos em suspenso nossas ocupações e dirigirmos a ela uma atenção metafísica e desinteressada. Agora ela é hostil e estranha, para nós ela não é mais um interlocutor, mas um Outro resolutamente silencioso, um Si que nos escapa tanto quanto a intimidade de uma consciência alheia. A coisa e o mundo, dizíamos, se oferecem à comunicação perceptiva como um rosto familiar cuja expressão é logo compreendida. Mas justamente um rosto só exprime algo pelo arranjo das cores e das luzes que o compõem, o sentido deste olhar não está atrás dos olhos, ele está neles, e ao pintor basta uma aplicação de cor a mais ou a menos para transformar o olhar de um retrato. Em suas obras de juventude, Cézanne procurava pintar em primeiro lugar a expressão, e era por isso que ele a perdia. Ele aprendeu pouco a pouco que a expressão é a linguagem da coisa mesma e nasce de sua configuração. Sua pintura é uma tentativa de encontrar a fisionomia das coisas e dos rostos pela restituição integral de sua configuração sensível. E isso que a cada momento a natureza faz sem esforço. E é por isso que as paisagens de Cézanne são "aquelas de um pré-mundo onde ainda não havia homens"<sup>55</sup>. Há pouco a coisa nos aparecia como o termo de uma teleologia corporal, a norma de nossa montagem psicofisiológica. Mas esta era apenas uma definição psicológica que não explicita o sentido integral do definido, e que reduz a coisa às experiências nas quais nós a encontramos. Descobrimos agora

o núcleo de realidade: uma coisa é coisa porque, o que quer que nos diga, ela o diz pela própria organização de seus aspectos sensíveis. O "real" é este meio em que cada coisa é não apenas inseparável das outras, mas de alguma maneira sinônima das outras, em que os "aspectos" se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível: impossível descrever completamente a cor do tapete sem dizer que ela é cor de um tapete, de um tapete de lã, e sem implicar nessa cor um certo valor tátil, um certo peso, uma certa resistência ao som. A coisa é este gênero de ser no qual a definição completa de um atributo exige a definição do sujeito inteiro e em que, por conseguinte, o sentido não se distingue da aparência total. Cézanne dizia ainda: "O desenho e a cor não são mais distintos; à medida que se pinta, se desenha, quanto mais a cor se harmoniza, mais o desenho se precisa (...) quando a cor está em sua riqueza, a forma está em sua plenitude."<sup>56</sup> Com a estrutura iluminação-iluminado, pode haver planos. Com a aparição da coisa, enfim pode haver formas e localizações unívocas. O sistema das aparências, os campos pré-espaciais ancoram-se e enfim tornam-se um espaço. Mas não são apenas os caracteres geométricos que se confundem com a cor. O próprio sentido da coisa se constrói sob nossos olhos, um sentido que nenhuma análise verbal pode esgotar e que se confunde com a exibição da coisa em sua evidência. Cada aplicação de cor que Cézanne faz deve, como diz E. Bernard, "conter o ar, a luz, o objeto, o plano, o caráter, o desenho, o estilo"<sup>57</sup>. Cada fragmento de um espetáculo visível satisfaz a um número infinito de condições, e é próprio do real contrair uma infinidade de relações em cada um de seus momentos. Assim como a coisa, o quadro é para ver e não para definir, mas enfim, se ele é como um pequeno mundo que se abre no outro, ele não pode pretender à mesma solidez. Sentimos que ele é fabricado propositalmente, que nele o sentido precede

a existência e só se envolve do mínimo de matéria que lhe é necessária para se comunicar. Ao contrário, a maravilha do mundo real é que nele o sentido é um e o mesmo que a existência, e que deveras o vemos instalar-se nela. No imaginário, eu mal concebi a intenção de ver e já creio ter visto. O imaginário é sem profundidade, não corresponde aos nossos esforços para variar nossos pontos de vista, não se presta à nossa observação<sup>58</sup>. Nunca temos poder sobre ele. Ao contrário, na percepção é a própria matéria que adquire sentido e forma. Se espero alguém à porta de uma casa, em uma rua mal iluminada, cada pessoa que transpõe a porta aparece um instante sob uma forma confusa. E *alguém* que sai, e não sei se nele posso reconhecer aquele que espero. A silhueta bem conhecida nascerá desta névoa, assim como a terra de sua nebulosa. O real distingue-se de nossas ficções porque nele o sentido investe e penetra profundamente a matéria. Uma vez lacerado o quadro, só temos entre as mãos pedaços de tela caiados. Se quebramos uma pedra e os fragmentos dessa pedra, os pedaços que obtemos ainda são pedaços de pedra. O real presta-se a uma exploração infinita, ele é inesgotável. É por isso que os objetos humanos, os utensílios, nos aparecem como postos sobre o mundo, enquanto as coisas estão enraizadas em um fundo de natureza inumana. Para nossa existência, a coisa é muito menos um pólo de atração do que um pólo de repulsão. Nós nos ignoramos nela, e é justamente isso que faz dela uma coisa. Não começamos por conhecer os aspectos perspectivos da coisa; ela não é mediada por nossos sentidos, nossas sensações, nossas perspectivas, nós vamos diretamente a ela e é secundariamente que percebemos os limites de nosso conhecimento e de nós mesmos enquanto cognoscentes. Eis um dado, consideremo-lo tal como ele se oferece na atitude natural a um sujeito que nunca se interrogou sobre a percepção e que vive nas coisas. O dado está ali, ele repousa no mundo; se o sujeito o volteia, não são *signos*, mas

lados do dado que aparecem, ele não percebe projeções ou mesmo perfis do dado, mas vê o próprio dado ora daqui, ora dali, as aparências que ainda não estão imobilizadas comunicam-se entre si, passam umas nas outras, elas todas irradiam de uma *Würfelhaftigkeit*<sup>59</sup> central que é seu elo místico. Uma série de reduções intervém a partir do momento em que levamos em consideração o sujeito que percebe. Em primeiro lugar, observo que este dado só existe para mim. Afinal, talvez meus vizinhos não o vejam e só por essa observação eleja perde algo de sua realidade; ele deixa de ser em si para tornar-se o pólo de uma história pessoal. Em seguida, observo que rigorosamente o dado só me é dado pela visão, e no mesmo instante eu só tenho o invólucro do dado total, ele perde sua materialidade, se esvazia, se reduz a uma estrutura visual, forma e cor, sombras e luzes. Pelo menos a forma, a cor, as sombras, as luzes não estão no vazio, elas ainda têm um ponto de apoio: é a coisa visual. Particularmente, a coisa visual ainda tem uma estrutura espacial que afeta suas propriedades qualitativas de um valor particular: se me informam que este dado é uma falsa aparência, de um só golpe sua cor muda, ela não tem mais a mesma maneira de modular o espaço. Todas as relações espaciais que por explicação se podem encontrar no dado, por exemplo a distância da sua face anterior a sua face posterior, o valor "real" dos ângulos, a direção "real" dos lados, são indivisíveis em seu ser de dado visível. É por uma terceira redução que se passa da coisa visual ao aspecto perspectivo: observo que todas as faces do dado não podem cair sob meus olhos, que entre elas algumas sofrem deformações. Por uma última redução, chego enfim à sensação, que não é mais uma propriedade da coisa, nem mesmo do aspecto perspectivo, mas uma modificação de meu corpo<sup>60</sup>. A experiência da coisa não passa por todas essas mediações e, conseqüentemente, a coisa não se oferece a um espírito que apreenderia cada camada constitutiva

como representativa da camada superior e a construiria de um lado ao outro. Primeiramente, ela existe em sua evidência, e toda tentativa de definir a coisa, seja como pólo de minha vida corporal, seja como síntese das aparências, substitui a coisa mesma em seu ser originário por uma reconstituição imperfeita da coisa feita com o auxílio de farrapos subjetivos. Como compreender ao mesmo tempo que a coisa seja o correlativo de meu corpo cognoscente e que ela o negue?

O que é dado não é somente a coisa, mas a experiência da coisa, uma transcendência em um rastro de subjetividade, uma natureza que transparece através de uma história. Se se quisesse, com o realismo, fazer da percepção uma coincidência com a coisa, nem mesmo se compreenderia mais o que é o acontecimento perceptivo, como o sujeito pode assimilar-se a coisa, como, depois de ter coincidido com ela, ele pode trazê-la em sua história, já que por hipótese ele não possuiria nada dela. Para que percebamos as coisas, é preciso que as vivamos. Todavia, nós rejeitamos o idealismo da síntese porque ele também deforma nossa relação vivida com as coisas. Se o sujeito que percebe faz a síntese do percebido, é preciso que ele domine e pense uma matéria da percepção, que organize e ligue ele mesmo, do interior, todos os aspectos da coisa, quer dizer, que a percepção perca sua inerência a um sujeito individual e a um ponto de vista, que a coisa perca sua transcendência e sua opacidade. Viver uma coisa não é nem coincidir com ela nem pensá-la de uma parte à outra. Vê-se então nosso problema. É preciso que o sujeito perceptivo, sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista, na opacidade do sentir, dirija-se para coisas das quais antecipadamente ele não tem a chave, e das quais todavia ele traz em si mesmo o projeto, abra-se a um Outro absoluto que ele prepara no mais profundo de si mesmo. A coisa não é um bloco; os aspectos perspectivos, o fluxo das aparências, se não são explicitamente postos, pelo menos estão prestes a ser per-



cebidos e dados em consciência não-tética, exatamente tanto quanto é preciso para que deles eu possa escapar para a coisa. Quando percebo um seixo, não tenho expressamente consciência de conhecê-lo apenas pelos olhos, de ter dele apenas certos aspectos perspectivais, e todavia essa análise, se eu a faço, não me surpreende. Surdamente eu sabia que a percepção global perspessava e utilizava meu olhar, o seixo me aparecia em plena luz diante das trevas atulhadas de órgãos de meu corpo. Eu adivinhava fissuras possíveis no bloco sólido da coisa por pouco que tivesse a fantasia de fechar um olho ou de pensar na perspectiva. E nisso que é verdadeiro dizer que a coisa se constitui em um fluxo de aparências subjetivas. E todavia eu não a constituía atualmente, quer dizer, eu não punha ativamente e por uma inspeção do espírito as relações de todos os perfis sensoriais entre si e com meus aparelhos sensoriais. E isso que nós exprimimos ao dizer que percebo com meu corpo. A coisa visual aparece quando meu olhar, seguindo as indicações do espetáculo e reunindo as luzes e as sombras que ali estão esparsas, chega à superfície iluminada como àquilo que a luz manifesta. Meu olhar "sabe" aquilo que significa tal mancha de luz em tal contexto, ele compreende a lógica da iluminação. Mais geralmente, existe uma lógica do mundo que meu corpo inteiro esposa e pela qual coisas intersensoriais se tornam possíveis para nós. Meu corpo, enquanto é capaz de sinergia, sabe o que significa para o conjunto de minha experiência tal cor a mais ou a menos, de um só golpe ele apreende sua incidência na apresentação e o sentido do objeto. Ter sentidos, ter a visão por exemplo, é possuir essa montagem geral, essa típica das relações visuais possíveis com o auxílio da qual somos capazes de assumir qualquer constelação visual dada. Ter um corpo é possuir uma montagem universal, uma típica de todos os desenvolvimentos perceptivos e de todas as correspondências intersensoriais para além do segmento do mundo que efetiva-

mente percebemos. Portanto, uma coisa não é efetivamente *dada* na percepção, ela é interiormente retomada por nós, reconstituída e vivida por nós enquanto é ligada a um mundo do qual trazemos conosco as estruturas fundamentais, e do qual ela é apenas uma das concreções possíveis. Vivida por nós, ela não é menos transcendente à nossa vida porque o corpo humano, com seus hábitos que desenham em torno de si uma circunvizinhança humana, é atravessado por um movimento em direção ao próprio mundo. O comportamento animal visa um ambiente (*Umwelt*) animal e centros de resistência (*Widerstand*). Quando se quer submetê-lo a estímulos naturais desprovidos de significação concreta, provocam-se neuroses<sup>61</sup>. O comportamento humano abre-se a um mundo (*Weli*) e a um objeto (*Gegenstand*) para além dos utensílios que ele se constrói; ele pode até mesmo tratar o corpo próprio como um objeto. A vida humana se define por este poder que ela tem de se negar no pensamento objetivo, e este poder, ela o tem de seu apego primordial ao próprio mundo. A vida humana "compreende" não apenas tal ambiente definido, mas uma infinidade de ambientes possíveis, e ela se compreende a si mesma porque está lançada em um mundo natural.

Portanto, é essa compreensão originária do mundo que é preciso esclarecer. O mundo natural, dizíamos, é a típica das relações intersensoriais. Não entendemos, à maneira kantiana, que ele seja um sistema de relações invariáveis às quais todo existente está sujeito se deve poder ser conhecido. Ele não é como um cubo de cristal do qual todas as apresentações possíveis se deixam conceber por sua lei de construção, e que até mesmo permite ver seus lados escondidos em sua transparência atual. O mundo tem sua unidade sem que o espírito tenha chegado a ligar suas facetas entre si e a integra-

las na concepção de um geometral. Ela é comparável à unidade de um indivíduo que eu reconheço em uma evidência irrecusável antes de ter conseguido apresentar a fórmula de seu caráter, porque ele conserva o mesmo estilo em todos os seus propósitos e em toda sua conduta, mesmo se muda de ambiente ou de idéias. Um estilo é uma certa maneira de tratar as situações, que identifico ou compreendo em um indivíduo ou em um escritor retomando-a por minha própria conta, por uma espécie de mimetismo, mesmo se não estou em condições de defini-la, e cuja definição, por mais correta que possa ser, nunca fornece seu equivalente exato e só tem interesse para aqueles que dela já tem a experiência. Experimento a unidade do mundo como reconheço um estilo. Mais ainda, o estilo de uma pessoa, de uma cidade, não permanece constante para mim. Após dez anos de amizade, e mesmo sem constatar mudanças da idade, após dez anos de residência em um outro bairro parece-me que lido com outra pessoa. Ao contrário, é apenas o *conhecimento das coisas* que varia. Quase insignificante ao meu primeiro olhar, ele se transforma pelo desenvolvimento da percepção. O próprio mundo permanece o mesmo através de toda minha vida porque ele é justamente o ser permanente no interior do qual eu opero todas as correções do conhecimento, que não é atingido por elas em sua unidade, e cuja evidência polariza, através da aparência e do erro, meu movimento em direção à verdade. Ele está nos confins da primeira percepção da criança como uma presença ainda desconhecida, mas irrecusável, que em seguida o conhecimento determinará e preencherá. Eu me engano, é preciso que remaneje minhas certezas e que lance minhas ilusões para fora do ser, mas nem por um instante duvido que as coisas em si mesmas não tenham sido compatíveis ou possíveis, porque desde a origem estou em comunicação com um ser único, um imenso indivíduo do qual minhas experiências são antecipadamente extraídas, e que permanece

no horizonte de minha vida como o rumor de uma grande cidade serve de fundo a tudo aquilo que nela fazemos. Diz-se que os sons ou as cores pertencem a um campo sensorial porque sons, uma vez percebidos, só podem ser seguidos por outros sons, ou pelo silêncio, que não é um nada auditivo, mas a ausência de sons, e que portanto mantém nossa comunicação com o ser sonoro. Se reflito e durante esse tempo deixo de ouvir, no momento em que retomo contato com os sons eles me aparecem como já estando ali, eu reencontro um fio que tinha deixado cair e que não está rompido. O campo é uma montagem que tenho para um certo tipo de experiências e que, uma vez estabelecido, não pode ser anulado. Nossa posse do mundo é do mesmo gênero, à exceção de que se pode conceber um sujeito sem campo auditivo, mas não um sujeito sem mundo<sup>62</sup>. Assim como, no sujeito que ouve, a ausência de sons não rompe a comunicação com o mundo sonoro, da mesma forma num sujeito surdo e cego de nascença a ausência do mundo visual e do mundo auditivo não rompe a comunicação com o mundo em geral, há sempre algo diante dele, o ser para decifrar, uma *omnitudo realitatis*, e essa possibilidade é fundada para sempre pela primeira experiência sensorial, por mais estreita ou por mais imperfeita que ela possa ser. Não temos outra maneira de saber o que é o mundo senão retomando essa afirmação que a cada instante se faz em nós, e qualquer definição do mundo seria apenas uma caracterização abstrata que nada nos diria se já não tivéssemos acesso ao definido, se nós não o conhecêssemos pelo único fato de que somos. E na experiência do mundo que todas as nossas operações lógicas de significação devem fundar-se, e o próprio mundo não é portanto uma certa significação comum a todas as nossas experiências, que leríamos através delas, uma idéia que viria animar a matéria do conhecimento. Não temos uma série de perfis do mundo, dos quais uma consciência em nós operaria a ligação. Sem dúvida o mundo se

perfila, especialmente em primeiro lugar: só vejo o lado sul da avenida, se eu atravessasse a rua veria seu lado norte; só vejo Paris, o campo que acabo de deixar caiu em uma espécie de vida latente; mais profundamente, os perfis espaciais são também temporais: um alhures é sempre algo que se viu ou que se poderia ver; e, mesmo se o percebo como simultâneo ao presente, é porque ele faz parte da mesma onda de duração. A cidade da qual me aproximo muda de aspecto, como o sinto quando por um momento desvio os olhos dela e a olho de novo. Mas os perfis não se sucedem ou não se justapõem diante de mim. Minha experiência, nesses diferentes momentos, liga-se a si mesma de tal maneira que não tenho diferentes visões perspectivas ligadas pela concepção de um invariante. O corpo que percebe não ocupa alternadamente diferentes pontos de vista sob o olhar de uma consciência sem lugar que os pensa. E a reflexão que objetiva os pontos de vista ou as perspectivas; quando eu percebo, através de meu ponto de vista, estou no mundo inteiro e não sei nem mesmo os limites de meu campo visual. Só se suspeita da diversidade dos pontos de vista por um deslizamento imperceptível, por um certo "mover-se" da aparência. Se os perfis sucessivos se distinguem realmente, como quando me aproximo de uma cidade de automóvel e só a olho por intermitências, não há mais percepção da cidade, repentinamente me encontro diante de um outro objeto sem medida comum com o precedente. Finalmente julgo: "É Chartres", uno as duas aparências, mas porque ambas são extraídas de uma única percepção do mundo, que conseqüentemente não pode admitir a mesma descontinuidade. Não se pode construir a percepção da coisa e do mundo a partir de perfis distintos, assim como não se pode construir a visão binocular de um objeto a partir de duas imagens monoculares, e minhas experiências do mundo integram-se a um só mundo, assim como a imagem dupla desaparece na coisa única quando meu

dedo deixa de comprimir meu globo ocular. Não tenho uma visão perspectiva, depois uma outra, e entre elas uma ligação de entendimento, mas cada perspectiva *passa na outra* e, se ainda se pode falar em síntese, trata-se de uma "síntese de transição". Em particular, a visão atual não é limitada àquilo que meu campo visual efetivamente me oferece e o cômodo vizinho, a paisagem atrás dessa colina, o interior ou o verso deste objeto não são evocados ou representados. Meu ponto de vista é para mim muito menos uma limitação de minha experiência do que uma maneira de me introduzir no mundo inteiro. Quando observo o horizonte, ele não me faz *pensar* nesta outra paisagem que eu veria se estivesse ali, esta em uma terceira paisagem e assim por diante, eu não me *represento* nada, mas todas as paisagens já estão ali no encadeamento concordante e na infinidade aberta de suas perspectivas. Quando observo o verde brilhante de um vaso de Cézanne, ele não me faz *pensar* na cerâmica, ele a apresenta a mim, ela está ali, com sua crosta fina e lisa e seu interior poroso, na maneira particular pela qual o verde se modula. No horizonte interior ou exterior da coisa ou da paisagem, há uma co-presença ou uma co-existência dos perfis que se ata através do espaço e do tempo. O mundo natural é o horizonte de todos os horizontes, o estilo de todos os estilos, que, para alguém de todas as rupturas de minha vida pessoal e histórica, garante às minhas experiências uma unidade dada e não desejada, e cujo correlativo em mim é a existência dada, geral e pré-pessoal de minhas funções sensoriais, em que encontramos a definição do corpo.

Mas como posso ter a experiência do mundo como a de um indivíduo existente em ato, já que nenhuma das visões perspectivas que dele tenho o esgota, já que os horizontes são sempre abertos e já que, por outro lado, nenhum saber, mesmo científico, nos dá a fórmula invariável de uma mesma/*aciestotius universi*? Como alguma coisa poderia de veras *apresen-*

*tar-se* a nós se sua síntese nunca está acabada, e se sempre posso esperar vê-la dissolver-se e passar à categoria de simples ilusão? Todavia, existe algo e não nada. Existe o determinado, pelo menos em um certo grau de relatividade. Mesmo se finalmente eu não conheço esta pedra absolutamente, mesmo se o conhecimento, naquilo que diz respeito a ela, vai pouco a pouco ao infinito e nunca se conclui, ainda é verdade que a pedra percebida está ali, que eu a reconheço, que eu lhe dei um nome e que nós nos entendemos sobre um certo número de enunciados a seu respeito. Assim, parece que somos levados a uma contradição: a crença na coisa e no mundo só pode significar a presunção de uma síntese acabada, e todavia este acabamento é tornado impossível pela própria natureza das perspectivas a ligar, já que cada uma delas reenvia indefinidamente, por seus horizontes, a outras perspectivas. Com efeito, há contradição enquanto operamos no ser, mas a contradição cessa, ou antes ela se generaliza, une-se às condições últimas de nossa experiência, confunde-se com a possibilidade de viver e de pensar, se operamos no tempo, e se logramos compreender o tempo como a medida do ser. A síntese de horizontes é essencialmente temporal, quer dizer, ela não está sujeita ao tempo, não se submete a ele, não precisa ultrapassá-lo, mas confunde-se com o próprio movimento pelo qual o tempo passa. Por meu campo perceptivo, com seus horizontes espaciais, estou presente à minha circunvizinhança, coexisto com todas as outras paisagens que se estendem para além dela, e todas essas perspectivas formam em conjunto uma única vaga temporal, um instante do mundo; por meu campo perceptivo com seus horizontes temporais, estou presente ao meu presente, a todo o passado que o precedeu e a um futuro. E, ao mesmo tempo, essa ubiqüidade não é efetiva, ela é manifestamente intencional. A paisagem que tenho sob os olhos pode muito bem me anunciar a figura daquela que está escondida atrás da colina, mas ela

só o faz com um certo grau de indeterminação: aqui são prados, ali adiante talvez existam bosques e, em todo caso, para além do horizonte próximo sei apenas que haverá ou a terra ou o mar, para além ainda ou o oceano ou o oceano congelado, para além ainda ou o ambiente terrestre ou o ar, e, nos confins da atmosfera terrestre, sei apenas que existe algo em geral a perceber, desses longínquos possuo apenas o estilo abstrato. Da mesma maneira, embora passo a passo cada passado esteja inteiro encerrado no passado recente que imediatamente lhe sucedeu, graças ao encaixamento das intencionalidades, o passado se degrada e meus primeiros anos se perdem na existência geral de meu corpo, do qual sei apenas que ele já estava diante das cores, dos sons e de uma natureza semelhante àquela que presentemente vejo. Portanto, minha posse do longínquo e do passado, assim como a do futuro, é apenas de princípio, minha vida me escapa por todos os lados, ela é circunscrita por zonas impessoais. A contradição que encontramos entre a realidade do mundo e seu inacabamento é a contradição entre a ubiqüidade da consciência e seu engajamento em um campo de presença. Mas observemos melhor: isso seria exatamente uma contradição e uma alternativa? Se digo que estou encerrado em meu presente, como no final das contas se passa por transição insensível do presente ao passado, do próximo ao longínquo, e como é impossível separar rigorosamente o presente daquilo que é apenas apresentado, a transcendência dos longínquos alcança meu presente e introduz uma suspeita de irrealidade até nas experiências com as quais eu creio coincidir. Se estou aqui e sou agora, não estou aqui nem sou agora. Se ao contrário considero minhas relações intencionais com o passado e o alhures como constitutivas do passado e do alhures, se quero subtrair a consciência a toda localidade e a toda temporalidade, se estou em todas as partes a que minha percepção e minha memória me levam, não posso habitar nenhum tempo



e, com a realidade privilegiada que define meu presente atual, desaparece aquela de meus antigos presentes ou de meus presentes eventuais. Se a síntese pudesse ser efetiva, se minha experiência formasse um sistema fechado, se a coisa e o mundo pudessem ser definidos de uma vez por todas, se os horizontes espaço-temporais pudessem, mesmo idealmente, ser explicitados e o mundo pudesse ser pensado sem ponto de vista, agora nada existiria, eu sobrevoaria o mundo e, longe de que todos os lugares e todos os tempos se tornassem reais ao mesmo tempo, todos eles deixariam de sê-lo porque eu não habitaria nenhum deles e não estaria engajado em parte alguma. Se sou sempre e estou em todo lugar, não sou nunca e não estou em lugar algum. Assim, não se tem de escolher entre o inacabamento do mundo e sua existência, entre o engajamento e a ubiqüidade da consciência, entre a transcendência e a imanência, já que cada um desses termos, quando é afirmado sozinho, faz aparecer seu contraditório. O que é preciso compreender é que a mesma razão me torna presente aqui e agora e presente alhures e sempre, ausente daqui e de agora e ausente de qualquer lugar e de qualquer tempo. Essa ambigüidade não é uma imperfeição da consciência ou da existência, é sua definição. O tempo no sentido amplo, quer dizer, a ordem das coexistências assim como a ordem da sucessões, é um ambiente ao qual só se pode ter acesso e que só se pode compreender ocupando nele uma situação e apreendendo-o inteiro através dos horizontes dessa situação. O mundo, que é o núcleo do tempo, só subsiste por este movimento único que separa o apresentado do presente e ao mesmo tempo os compõe, e a consciência, que passa por ser o lugar da clareza, é ao contrário o próprio lugar do equívoco. Nessas condições pode-se dizer, se se quiser, que nada existe absolutamente, e com efeito seria mais exato dizer que nada existe e que tudo se temporaliza. Mas a temporalidade não é uma existência diminuída. O ser objetivo não é a exis-

tência plena. Seu modelo nos é fornecido por essas coisas diante de nós que, ao primeiro olhar, parecem absolutamente determinadas: essa pedra *é* branca, dura, tépida, nela o mundo parece cristalizar-se, parece que ela não precisa de tempo para existir, que se desdobra inteira no instante, que todo excedente de existência é para ela um novo nascimento, e por um momento seríamos tentados a acreditar que o mundo, se ele é algo, só pode ser uma soma de coisas análogas a essa pedra, o tempo uma soma de instantes perfeitos. Tais são o mundo e o tempo cartesianos, e é verdade que essa concepção do ser é como que inevitável, já que tenho um campo visual com objetos circunscritos, um presente sensível, e já que todo "alhores" se dá como um outro aqui, todo passado e todo porvir como um presente antigo ou futuro. A percepção de uma só coisa funda para sempre o ideal do conhecimento objetivo ou explícito que a lógica clássica desenvolve. Mas a partir do momento em que nos apoiamos nessas certezas, a partir do momento em que despertamos a vida intencional que as engendra, percebemos que o ser objetivo tem suas raízes nas ambigüidades do tempo. Não posso conceber o mundo como uma soma de coisas, nem o tempo como uma soma de "agoras" pontuais, já que cada coisa só pode oferecer-se com suas determinações plenas se as outras coisas recuam para o indefinido dos longínquos, que cada presente só pode oferecer-se em sua realidade excluindo a presença simultânea dos presentes anteriores e posteriores, e já que assim uma soma de coisas ou uma soma de presentes é um não-senso. As coisas e os instantes só podem articular-se uns aos outros para formar um mundo através deste ser ambíguo que chamamos de subjetividade, só podem tornar-se co-presentes de um certo ponto de vista e em intenção. O tempo objetivo, que se escoa e existe parte por parte, não seria nem mesmo suspeitado se não estivesse envolvido em um tempo histórico que se projeta do presente vivo em direção a um passado e a um futuro.

A pretensa plenitude do objeto e do instante só surge diante da imperfeição do ser intencional. Um presente sem porvir ou um eterno presente é exatamente a definição da morte, o presente vivo está dilacerado entre um passado que ele retoma e um porvir que projeta. Portanto, é essencial à coisa e ao mundo apresentarem-se como "abertos", reenviar-nos para além de suas manifestações determinadas, prometer-nos sempre "outra coisa para ver". É isso que por vezes se exprime dizendo que a coisa e o mundo são misteriosos. Eles o são, com efeito, a partir do momento em que não nos limitamos ao seu aspecto objetivo e os recolocamos no ambiente da subjetividade. Eles são até mesmo um mistério absoluto, que não comporta nenhum esclarecimento, não por uma falha provisória de nosso conhecimento, pois então ele voltaria a cair na categoria de simples problema, mas porque ele não é da ordem do pensamento objetivo, em que existem soluções. Para além de nossos horizontes não há nada a se ver senão outras paisagens ainda e outros horizontes, nada a se ver no interior da coisa senão outras coisas menores. O ideal do conhecimento objetivo é ao mesmo tempo fundado e arruinado pela temporalidade. O mundo no sentido pleno da palavra não é um objeto, ele tem um invólucro de determinações objetivas, mas também fissuras, lacunas por onde as subjetividades nele se alojam, ou, antes, que são as próprias subjetividades. Compreende-se agora por que as coisas, que devem ao mundo o seu sentido, não são significações oferecidas à inteligência, mas estruturas opacas, e por que seu sentido último permanece embaralhado. A coisa e o mundo só existem vividos por mim ou por sujeitos tais como eu, já que eles são o encadeamento de nossas perspectivas, mas transcendem todas as perspectivas porque esse encadeamento é temporal e inacabado. Parece-me que o mundo se vive a si mesmo fora de mim, assim como as paisagens ausentes continuam a se viver para além de meu campo visual, e assim

como outrora meu passado se viveu para alguém de meu presente.

A alucinação desintegra o real sob nossos olhos, ela o substitui por uma quase-realidade, das duas maneiras o fenômeno alucinatório nos reconduz aos fundamentos pré-lógicos de nosso conhecimento e confirma aquilo que se acaba de dizer sobre a coisa e sobre o mundo. O fato capital é que a maior parte do tempo os doentes distinguem suas alucinações e suas percepções. Esquizofrênicos que têm alucinações táteis de picadas ou de "corrente elétrica" sobressaltam-se quando lhes aplicam um jato de cloreto de etilo ou uma verdadeira corrente elétrica: "Dessa vez", dizem eles ao médico, "isso vem de você, é para me operar..." Um outro esquizofrênico, que dizia ver no jardim um homem parado sob sua janela e indicava o lugar, a roupa, a atitude, fica estupefato quando efetivamente se coloca alguém no jardim no lugar indicado, com a mesma roupa e na mesma posição. Ele observa atentamente: "E verdade, existe alguém, é um outro." Ele se recusa a contar dois homens no jardim. Uma doente que nunca duvidou de suas vozes, quando lhe fazem ouvir no gramofone vozes análogas às suas, interrompe seu trabalho, levanta a cabeça sem se voltar, vê aparecer um anjo branco, como ocorre toda vez que ela ouve suas vozes, mas não computa essa experiência entre as "vozes" do dia: desta vez não é a mesma coisa, é uma voz "direta", talvez a voz do médico. Uma demente senil que se queixa de encontrar pó em seu leito sobressalta-se quando verdadeiramente encontra nele uma fina camada de pó de arroz: "O que é isso? Este pó é úmido, o outro é seco." Em um delírio alcoólico, o paciente que vê a mão do médico como um porquinho-da-índia logo observa que se colocou um verdadeiro porquinho-da-índia na outra mão<sup>63</sup>. Se os doentes dizem tão frequen-

temente que lhes falam por telefone ou pelo rádio, é justamente para exprimir que o mundo mórbido é factício, e que lhe falta algo para ser uma "realidade". As vozes são vozes de mal-educados ou "de pessoas que querem parecer mal-educadas", é um jovem que simula a voz de um velho, é "como se um alemão tentasse falar iídiche"<sup>64</sup>. "É como quando uma pessoa diz algo a alguém, mas isso não chega até o som."<sup>60</sup> Essas confissões não concluem todo debate sobre a alucinação? Já que a alucinação não é um conteúdo sensorial, só resta considerá-la como um juízo, como uma interpretação ou como uma crença. Mas, se os doentes não acreditam na alucinação no mesmo sentido em que se crê nos objetos percebidos, uma teoria intelectualista da alucinação é também impossível. Alain cita a frase de Montaigne sobre os loucos "que crêem ver aquilo que efetivamente não vêem"<sup>66</sup>. Mas justamente os loucos não *crêem ver* ou, por pouco que os interroguemos, sobre este ponto eles retificam suas declarações. A alucinação não é um juízo ou uma crença temerária pelas mesmas razões que a impedem de ser um conteúdo sensorial: o juízo ou a crença só poderiam consistir em pôr a alucinação como verdadeira, e é justamente isso que os doentes não fazem. No plano do juízo, eles distinguem entre a alucinação e a percepção, em todo caso eles argumentam contra suas alucinações: ratos não podem sair da boca e tornar a entrar no estômago<sup>67</sup>, um médico que ouve vozes toma um barco e rema para o alto-mar para persuadir-se de que ninguém verdadeiramente lhe fala<sup>68</sup>. Quando a crise alucinatória sobrevém, o rato e as vozes *estão novamente ali*.

Por que o empirismo e o intelectualismo malogram em compreender a alucinação, e qual outro método nos permitirá compreendê-la? O empirismo tenta *explicar* a alucinação como a percepção: pelo efeito de certas causas fisiológicas, por exemplo a irritação dos centros nervosos, dados sensíveis apareceriam do mesmo modo que aparecem na percepção,

pela ação dos estímulos físicos nos mesmos centros nervosos. A primeira vista, não há nada de comum entre essas hipóteses fisiológicas e a concepção intelectualista. Na realidade, como se vai ver, ambas têm em comum o fato de que as duas doutrinas supõem a prioridade do pensamento objetivo, dispõem apenas de um único modo de ser, o ser objetivo, e nele procuram introduzir à força o fenômeno alucinatório. Através disso, elas o falseiam, perdem seu modo próprio de certeza e seu sentido imanente, já que, segundo o próprio doente, a alucinação não tem lugar no ser objetivo. Para o empirismo, a alucinação é um acontecimento na cadeia de acontecimentos que vai do estímulo ao estado de consciência. No intelectualismo, procura-se desembaraçar-se da alucinação, construí-la, deduzir aquilo que ela pode ser a partir de uma certa idéia da consciência. O *cogito* nos ensina que a existência da consciência confunde-se com a consciência de existir, que portanto nela não pode haver nada sem que ela o saiba, que, reciprocamente, tudo aquilo que sabe com certeza ela o encontra em si mesma, que por conseguinte a verdade ou a falsidade de uma experiência não devem consistir em sua relação a um real exterior, mas devem ser legíveis nela a título de denominações intrínsecas, sem o que nunca poderiam ser reconhecidas. Assim, as percepções falsas não são verdadeiras percepções. O alucinado não pode ouvir ou ver no sentido forte desses termos. Ele julga, ele crê ver ou ouvir, mas não vê, não ouve efetivamente. Essa conclusão não salva nem mesmo o *cogito*: com efeito, restaria saber como um sujeito pode crer que ouve quando efetivamente não ouve. Se se diz que essa crença é simplesmente assertiva, que é um conhecimento do primeiro gênero, uma dessas aparências flutuantes nas quais não se crê no sentido pleno da palavra e que só subsistem por falta de crítica, em suma um simples estado de fato de nosso conhecimento, será preciso então saber como uma consciência pode estar, sem o saber, nesse estado de incom-

pletude ou, se o sabe, como pode aderir a ele<sup>69</sup>. O *cogito* intelectualista só deixa diante de si um *cogitatum* inteiramente puro que ele possui e constitui de um lado a outro. É praticamente impossível compreender como ele pode enganar-se sobre um objeto que constitui. Portanto, é exatamente a redução de nossa experiência a objetos, é a prioridade do pensamento objetivo que, aqui também, desvia o olhar do fenômeno alucinatório. Entre a explicação empirista e a reflexão intelectualista existe um parentesco profundo, que é sua comum ignorância dos fenômenos. Ambas constróem o fenômeno alucinatório em lugar de vivê-lo. Mesmo aquilo que existe de novo e de válido no intelectualismo — a diferença de natureza que ele estabelece entre percepção e alucinação — está comprometido pela prioridade do pensamento objetivo: se o sujeito alucinado *conhece* objetivamente ou pensa sua alucinação enquanto tal, como a impostura alucinatória é possível? Tudo provém do fato de que o pensamento objetivo, a redução das coisas vividas a objetos, da subjetividade à *cogitatio*, não deixa nenhum lugar para a adesão equívoca do sujeito a fenômenos pré-objetivos. Portanto, a conseqüência é clara. Não se deve construir a alucinação, nem em geral construir a consciência segundo uma certa essência ou idéia dela mesma que obriga a defini-la por uma adequação absoluta, e torna impensáveis as suas pausas de desenvolvimento. Aprende-se a conhecer a consciência como qualquer outra coisa. Quando o alucinado diz que vê e que ouve, não se deve acreditar nele<sup>70</sup>, já que ele diz também o contrário, mas é preciso compreendê-lo. Não devemos nos ater às opiniões da consciência sã sobre a consciência alucinada e considerar-nos como os únicos juizes do sentido próprio da alucinação. Ao que se responderá, sem dúvida, que eu não posso atingir a alucinação tal como ela é para si mesma. Aquele que pensa a alucinação, ou outrem, ou seu próprio passado, nunca coincide com a alucinação, com outrem, com seu pas-

sado tal como ele foi. O conhecimento nunca pode ultrapassar este limite da facticidade. Isso é verdade, mas não deve servir para justificar as construções arbitrárias. É verdade que não sealaria de nada se só se devesse falar das experiências com as quais se coincide, já que a fala já é uma separação. Mais ainda, não existe experiência sem fala, o puro vivido não está nem mesmo na vida falante do homem. Mas o sentido primeiro da fala está todavia nesse texto de experiência que ela tenta proferir. O que se busca não é uma coincidência quimérica de mim com outrem, do eu presente com seu passado, do médico com o doente; nós não podemos assumir a situação de outrem, reviver o passado em sua realidade, a doença tal como ela é vivida pelo doente. A consciência de outrem, o passado, a doença nunca se reduzem, em sua existência, àquilo que deles conheço. Mas minha própria consciência, enquanto ela existe e se engaja, também não se reduz àquilo que dela conheço. Se o filósofo causa alucinações a si mesmo por meio de uma injeção de mescalina, ou ele cede ao impulso alucinatório, e então ele viverá a alucinação, não a conhecerá, ou conserva algo de seu poder reflexivo e sempre se poderá recusar seu testemunho, que não é o mesmo de um alucinado "envolvido" na alucinação. Portanto, não existe privilégio do conhecimento de si, e outrem não me é mais impenetrável do que eu mesmo. O que é dado não é o eu e, por outro lado, outrem, meu presente e, por outro lado, meu passado, a consciência sã com seu *cogito* e, por outro lado, a consciência alucinada, somente a primeira sendo juiz da segunda e estando reduzida, naquilo que concerne a esta, às suas conjecturas internas — o que é dado é o médico *com* o doente, eu *com* outrem, meu passado *no horizonte* de meu presente. Deformo meu passado evocando-o no presente, mas posso levar em conta essas mesmas deformações, elas me são indicadas pela tensão que subsiste entre o passado abolido que visto e minhas interpretações arbitrárias.



Engano-me sobre outrem porque o vejo de meu ponto de vista, mas eu o entendo quando protesta e enfim tenho a idéia de outrem como de um centro de perspectivas. No interior de minha própria situação me aparece a situação do doente que interrogo e, neste fenômeno com dois pólos, aprendo a me conhecer tanto quanto a conhecer a outrem. É preciso recolocar-nos na situação efetiva em que as alucinações e o "real" se oferecem a nós, e apreender sua diferenciação concreta no momento em que ela se opera na comunicação com o doente. Estou sentado diante de meu paciente e converso com ele, ele tenta descrever-me aquilo que "vê" e aquilo que "ouve"; não se trata nem de acreditar no que ele diz, nem de reduzir suas experiências às minhas, nem de coincidir com ele, nem de ater-me ao meu ponto de vista, mas de explicitar minha experiência e sua experiência tal como ela se indica na minha, sua crença alucinatória e minha crença real; trata-se de compreender uma pela outra.

Se classifico entre as alucinações as vozes e as visões de meu interlocutor, é porque não encontro nada de semelhante em meu mundo visual ou auditivo. Portanto, tenho consciência de apreender pela audição e sobretudo pela visão um sistema de fenômenos que não constitui apenas um espetáculo privado, mas que é o único possível para mim e mesmo para outrem, e é isso que denominamos o real. O mundo percebido não é apenas *meu* mundo, é nele que vejo desenhar-se as condutas de outrem, elas também o visam e ele é o correlativo, não somente de minha consciência, mas ainda de toda consciência *que eu possa encontrar*. O que vejo com meus próprios olhos esgota para mim as possibilidades da visão. Sem dúvida, só o vejo sob um certo ângulo e admito que um espectador situado de outra maneira perceba aquilo que eu apenas adivinho. Mas esses outros espetáculos estão atualmente implicados no meu, assim como o verso ou a parte inferior dos objetos são percebidos ao mesmo tempo em que sua face

visível, ou assim como o cômodo vizinho preexiste à percepção que eu efetivamente teria dele se para lá me dirigisse; as experiências de outrem ou as que eu obteria deslocando-me apenas desenvolvem aquilo que está indicado pelos horizontes de minha experiência atual, e nada acrescentam a ela. Minha percepção faz coexistir um número indefinido de cadeias perceptivas que a confirmariam em todos os pontos e concordariam entre si. Meu olhar e minha mão sabem que todo deslocamento efetivo suscitaria uma resposta sensível exatamente conforme à minha expectativa, e sinto pulular sob meu olhar a massa infinita das percepções mais detalhadas que antecipadamente possuo e sobre as quais tenho poder. Portanto, tenho consciência de perceber um ambiente que não "tolera" nada além daquilo que está escrito ou indicado em minha percepção, comunico-me no presente com uma plenitude intransponível<sup>71</sup>. O alucinado não crê tanto: o fenômeno alucinatório não faz parte do mundo, quer dizer, ele não é *acessível*, não existe caminho definido que conduza dele a todas as outras experiências do sujeito alucinado ou à experiência dos sujeitos sãos. "Você não ouve minhas vozes?", diz o doente, "então sou o único a ouvi-las."<sup>72</sup> As alucinações desenrolam-se em uma outra cena que não a do mundo percebido; elas são como imagens sobrepostas: "Olhe", diz um doente, "enquanto estamos prestes a falar, me dizem isto e aquilo, e de onde é que isso poderia vir?"<sup>73</sup> Se a alucinação não toma lugar no mundo estável e intersubjetivo, é porque lhe falta a plenitude, a articulação interna que fazem com que a coisa verdadeira repouse "em si", aja e exista por si mesma. A coisa alucinatória não é, como a coisa verdadeira, atulhada de pequenas percepções que a sustentam na existência. Ela é uma significação implícita e inarticulada. Diante da coisa verdadeira, nosso comportamento sente-se motivado por "estímulos" que preenchem e justificam sua intenção. Se se trata de um fantasma, é de nós que vem a iniciati-

va, nada corresponde a ela no exterior<sup>14</sup>. A coisa alucinatória não é, como a coisa verdadeira, ura ser profundo que contrai em si mesmo uma espessura de duração, e a alucinação não é, como a percepção, meu poder concreto sobre o tempo em um presente vivo. Ela escorrega sobre o tempo como escorrega sobre o mundo. A pessoa que me fala em sonho nem mesmo descerrou os dentes, seu pensamento comunica-se a mim magicamente, sei aquilo que ela me diz antes mesmo que ela tenha dito alguma coisa. A alucinação não está no mundo, mas "diante" dele, porque o corpo alucinado perdeu sua inserção no sistema das aparências. Toda alucinação é em primeiro lugar alucinação do corpo próprio. "E como se eu ouvisse com minha boca." "Aquele que fala agarra-se aos meus lábios", dizem os doentes<sup>75</sup>. Nos "sentimentos de presença" (*leibhaften Bewusstheiten*), os doentes sentem imediatamente perto deles, atrás deles ou sobre eles a presença de alguém que não vêem nunca, eles o sentem aproximar-se ou distanciar-se. Uma esquizofrênica tem sempre a impressão de ser vista nua e de costas. George Sand tem um duplo que ela nunca viu, mas que a vê constantemente e a chama por seu nome com sua própria voz<sup>76</sup>. A despersonalização e o distúrbio do esquema corporal imediatamente se traduzem por um fantasma exterior, porque para nós é uma e a mesma coisa perceber nosso corpo e perceber nossa situação em um certo ambiente físico e humano, porque nosso corpo não é senão essa mesma situação enquanto ela é efetiva e realizada. Na alucinação extracampine, o doente acredita ver um homem atrás de si, acredita ver de todos os lados em torno de si, acredita poder olhar por uma janela que está situada atrás de suas costas<sup>77</sup>. Portanto, a ilusão de ver é muito menos a apresentação de um objeto ilusório do que o desdobramento e como que o enlouquecimento de uma potência visual doravante sem contrapartida sensorial. Existem alucinações porque nós temos, através do corpo fenomenal, uma re-

lação constante com um ambiente em que ele se projeta e porque, separado do ambiente efetivo, o corpo permanece capaz de evocar, por suas próprias montagens, uma pseudo-presença desse ambiente. Nessa medida, a coisa alucinatória nunca é vista nem visível. Um paciente sob efeito de mescalina percebe o parafuso de um aparelho como uma ampola de vidro ou como uma hérnia em um balão de borracha. Mas o que ele vê exatamente? "Eu percebo um mundo de intumescências... E como se mudassem bruscamente a chave de minha percepção e me fizessem perceber intumescido, assim como se toca uma peça em dó ou em si bemol... Neste instante, toda a minha percepção se transformou e, por um segundo, percebi uma ampola de borracha. Isso quer dizer que não vi nada a mais? Não, mas eu me sentia como que 'montado' de tal maneira que não podia perceber de outra forma. Invadiu-me a crença de que o mundo é assim... Mais tarde, fez-se uma outra mudança... Tudo me pareceu ao mesmo tempo pastoso e escamado, como certas serpentes grandes que vi desenrolarem seus anéis no zoológico de Berlim. Neste momento me veio o pavor de estar em uma ilha cercada de serpentes."<sup>78</sup> A alucinação não me dá as intumescências, as escamas, as falas como realidades pesadas que pouco a pouco revelam seu sentido. Ela só reproduz a maneira pela qual essas realidades me atingem em meu ser sensível e em meu ser lingüístico. Quando o doente rejeita uma comida como "envenenada", é preciso compreender que para ele a palavra não tem o sentido que teria para um químico<sup>79</sup>: o doente não crê que no corpo objetivo o alimento possua efetivamente propriedades tóxicas. Aqui o veneno é uma entidade afetiva, uma presença mágica como aquela da doença e da infelicidade. A maior parte das alucinações são não coisas com facetas, mas fenômenos efêmeros, picadas, tremores, estouros, correntes de ar, ondas de frio ou de calor, centelhas, pontos brilhantes, clarões, silhuetas<sup>80</sup>. Quando se trata de ver-

dadeiras coisas, como por exemplo de um rato, elas só são representadas por seu estilo ou por sua fisionomia. Esses fenômenos desarticulados não admitem entre si elos precisos de causalidade. Sua única relação é uma relação de coexistência — uma coexistência que para o doente tem sempre um sentido, porque a consciência do fortuito supõe séries causais precisas e distintas e porque aqui estamos nos fragmentos de um mundo arruinado. "O escorrimento do nariz torna-se um escorrimento particular, o fato de cochilar no metrô adquire uma significação singular."<sup>81</sup> As alucinações só são ligadas a um certo domínio sensorial enquanto cada campo sensorial oferece à alteração da existência possibilidades de expressão particulares. O esquizofrênico tem sobretudo alucinações auditivas e táteis porque o mundo da audição e do tato, em razão de sua estrutura natural, pode, melhor que um outro, representar uma existência possuída, exposta, nivelada. O alcoólatra tem sobretudo alucinações visuais porque a atividade delirante encontra na visão a possibilidade de evocar um adversário ou uma tarefa que é preciso enfrentar<sup>82</sup>. O alucinado não vê, não ouve no sentido normal, ele usa de seus campos sensoriais e de sua inserção natural em um mundo para fabricar-se, com os fragmentos deste mundo, um ambiente factício conforme à intenção total de seu ser.

Mas, se a alucinação não é sensorial, ela é muito menos ainda um juízo, ela não é dada ao sujeito como uma construção, não toma lugar no "mundo geográfico", quer dizer, no ser que nós conhecemos e do qual julgamos, no tecido dos fatos submetidos a leis, mas na "paisagem"<sup>83</sup> individual pela qual o mundo nos toca e pela qual estamos em comunicação vital com ele. Uma doente diz que alguém no mercado a olhou, ela sentiu esse olhar sobre si como um golpe, sem poder dizer de onde ele vinha. Ela não quer dizer que, no espaço visível para todos, uma pessoa de carne e osso estava ali e voltou os olhos em direção a ela — e é por isso que os argu-

mentos que podemos opor-lhe não a atingem. Não se trata, para ela, daquilo que se passa no mundo objetivo, mas daquilo que ela encontra, daquilo que a toca ou a afeta. O alimento que o alucinado rejeita só está envenenado para ele, mas irrecusavelmente o está. A alucinação não é uma percepção, mas *ela vale como* realidade, só ela conta para o alucinado. O mundo percebido perdeu sua força expressiva<sup>84</sup>, e o sistema alucinatório a usurpou. Embora a alucinação não seja uma percepção, há uma impostura alucinatória e é isso que não compreenderemos nunca se fizermos da alucinação uma operação intelectual. É preciso que a alucinação, por mais diferente que ela seja de uma percepção, possa suplantá-la e existir para o doente mais do que suas próprias percepções. Isso só é possível se alucinação e percepção são modalidades de uma única função primordial pela qual dispomos em torno de nós um ambiente de uma estrutura definida, pela qual nós nos situamos ora em pleno mundo, ora à margem do mundo. A existência do doente está descentrada, ela não se consuma mais no comércio com um mundo áspero, resistente e indócil que nos ignora, ela se esgota na constituição solitária de um ambiente fictício. *Mas essa ficção só pode valer como realidade porque no sujeito normal a própria realidade é alcançada em uma operação análoga.* Enquanto tem campos sensoriais e um corpo, o normal também traz esta ferida aberta por onde pode introduzir-se a ilusão; sua representação do mundo é vulnerável. Se cremos naquilo que vemos, é antes de qualquer verificação, e o erro das teorias clássicas da percepção é introduzir, na própria percepção, operações intelectuais e uma crítica dos testemunhos sensoriais aos quais só recorremos quando a percepção direta encalha na ambigüidade. No normal, sem nenhuma verificação expressa, a experiência privada liga-se a si mesma e às experiências alheias, a paisagem abre-se a um mundo geográfico, ela tende para a plenitude absoluta. O normal não desfruta a subjetividade, ele se es-

quiva dela, ele deveras está no mundo, tem um poder franco e ingênuo sobre o tempo, enquanto o alucinado se beneficia do ser no mundo para talhar-se um ambiente privado no mundo comum e tropeça sempre na transcendência do tempo. Abaixo dos atos expressos pelos quais ponho diante de mim um objeto com sua distância, em uma relação definida com os outros objetos e provido de caracteres definidos que se podem observar, abaixo das percepções propriamente ditas, existe portanto, para subtendê-las, uma função mais profunda sem a qual aos objetos percebidos faltaria o índice de realidade, como falta no esquizofrênico, e pela qual os objetos passam a contar ou a valer para nós. Ela é o movimento que nos leva para além da subjetividade, que nos instala no mundo antes de toda ciência e de toda verificação, por uma espécie de "fé" ou de "opinião originária"<sup>85</sup> — ou que, ao contrário, se afunda em nossas aparências privadas. Neste domínio da opinião originária, a ilusão alucinatória é possível, embora a alucinação nunca seja uma percepção e o mundo verdadeiro seja sempre suspeitado pelo doente no momento em que este se desvia dele, porque ainda estamos no ser antepredicativo e porque a conexão entre a aparência e a experiência total é apenas implícita e presuntiva, mesmo no caso da percepção verdadeira. A criança debita ao mundo seus sonhos assim como suas percepções, ela acredita que o sonho se passa no quarto, ao pé de sua cama, e simplesmente só é visível para aqueles que dormem<sup>86</sup>. O mundo é ainda o lugar vago de todas as experiências. Ele acolhe misturados os objetos verdadeiros e os fantasmas individuais e instantâneos, porque ele é um indivíduo que envolve tudo e não um conjunto de objetos ligados por relações de causalidade. Ter alucinações e, em geral, imaginar é aproveitar essa tolerância do mundo antepredicativo e nossa vizinhança vertiginosa com todo ser na experiência sincrética.

^  
3  
' §  
g â  
^^ ^  
3 '  
§' ^  
° £"  
o ?j  
"§ °  
' ~  
jí.

Portanto, só se consegue dar conta da impostura alucinatória retirando da percepção a certeza apodítica, e da consciência perceptiva a plena posse de si. A existência do percebido nunca é necessária, já que a percepção presume uma explicitação que iria ao infinito e que, aliás, não poderia ganhar de um lado sem perder do outro e sem se expor ao risco do tempo. Mas não se deve concluir disso que o percebido é apenas possível ou provável e, por exemplo, que ele se reduz a uma possibilidade permanente de percepção. Possibilidade e probabilidade supõem a experiência prévia do erro e correspondem à situação da dúvida. O percebido é e permanece, a despeito de toda educação crítica, aquém da dúvida e da demonstração. O sol "nasce" tanto para o cientista como para o ignorante, e nossas representações científicas do sistema solar permanecem da ordem do dizem que, assim como as paisagens lunares, nas quais nós nunca acreditamos no sentido em que acreditamos no nascer do sol. O nascer do sol e, em geral, o percebido é real, de um só golpe nós o debitamos ao mundo. Se cada percepção sempre pode ser "barrada" e passar para o rol das ilusões, ela só desaparece para dar lugar a uma outra percepção que a corrige. Cada coisa pode depois parecer incerta, mas pelo menos para nós é certo que existem coisas, quer dizer, um mundo. Perguntar-se se o mundo é real é não entender o que se diz, já que o mundo é justamente não uma soma de coisas que sempre se poderia colocar em dúvida, mas o reservatório inesgotável de onde as coisas são tiradas. O percebido tomado por inteiro, com o horizonte mundial *que anuncia ao mesmo tempo sua disjunção possível e sua substituição eventual por uma outra percepção*, absolutamente não nos engana. Não poderia haver erro ali onde ainda não há verdade, mas realidade, onde ainda não há necessidade, mas facticidade. Correlativamente, precisamos recusar à consciência perceptiva a plena posse de si e a imanência que excluiria toda ilusão. Se as alucinações devem po-



der ser possíveis, é preciso que em algum momento a consciência deixe de saber aquilo que faz, sem o que ela teria consciência de constituir uma ilusão, não aderiria a esta, então não haveria mais ilusão — e justamente, como o dissemos, se a coisa ilusória e a coisa verdadeira não têm a mesma estrutura, para que o doente aceite a ilusão é preciso que ele esqueça ou recalque o mundo verdadeiro, que deixe de referir-se a este e que pelo menos ele tenha o poder de retornar à indistinção primitiva do verdadeiro e do falso. Todavia, nós não cortamos a consciência de si mesma, o que proibiria todo progresso do saber para além da opinião originária e, em particular, o reconhecimento filosófico da opinião originária como fundamento de todo o saber. E preciso apenas que a coincidência de mim comigo, tal como se realiza no *cogito*, nunca seja uma coincidência real, e seja somente uma coincidência intencional e presuntiva. De fato, entre mim mesmo que acabo de pensar isto e eu que penso que o pensei, já se interpõe uma espessura de duração e sempre posso duvidar de que este pensamento já passado era exatamente tal como eu o vejo presentemente. Por outro lado, como não tenho outro testemunho sobre meu passado senão estes testemunhos presentes, e como todavia tenho a idéia de um passado, não tenho razão em opor o irrefletido, como um incognoscível, à reflexão que faço incidir nele. Mas minha confiança na reflexão significa finalmente assumir o fato da temporalidade e o fato do mundo enquanto quadro invariável de toda ilusão e de toda desilusão: só me conheço em minha inerência ao tempo e ao mundo, quer dizer, na ambigüidade.

## CAPITULO IV

# OUTREM E O MUNDO HUMANO

Estou lançado em uma natureza, e a natureza não aparece somente fora de mim, nos objetos sem história, ela é visível no centro da subjetividade. As decisões teóricas e práticas da vida pessoal podem apreender, à distância, meu passado e meu porvir, dar ao meu passado, com todos os seus acasos, um sentido definido, fazendo-o acompanhar-se por um certo porvir do qual se dirá, depois, que ele era a preparação, podem introduzir a historicidade em minha vida: esta ordem tem sempre algo de factício. É no presente que compreendo meus vinte e cinco primeiros anos como uma infância prolongada que devia ser seguida por uma servidão difícil, para chegar, enfim, à autonomia. Se me reporto a esses anos, tais como os vivi e os trago em mim, sua felicidade recusa-se a deixar-se explicar pela atmosfera protegida do ambiente familiar, é o mundo que era mais belo, as coisas que eram mais atraentes, e nunca posso estar seguro de compreender meu passado melhor do que ele se compreendia a si mesmo quando o vivi, nem fazer calar seu protesto. A interpretação que agora lhe dou está ligada à minha confiança na psicanálise; amanhã, com mais experiência e mais clarividência, talvez eu a compreenda de outra maneira e, conseqüen-

temente, construa de outra maneira o meu passado. Em qualquer caso interpretarei por sua vez as minhas interpretações presentes, descobrirei seu conteúdo latente e, para finalmente apreciar seu valor de verdade, deverei levar em conta essas descobertas. Meus poderes sobre o passado e sobre o futuro são escorregadios, a posse de meu tempo por mim é sempre adiada até o momento em que me compreenderei inteiramente, e este momento não pode chegar, pois ele ainda seria um momento, circundado por um horizonte de porvir, e que por sua vez precisaria de desenvolvimentos para ser compreendido. Portanto, minha vida voluntária e racional sabe-se misturada a uma outra potência que a impede de realizar-se e lhe dá sempre o ar de um esboço. O tempo natural está sempre ali. A transcendência dos momentos do tempo simultaneamente funda e compromete a racionalidade de minha história: ela a funda, já que me abre um porvir absolutamente novo em que eu poderia refletir naquilo que há de opaco em meu presente, ela a compromete, já que, a partir deste porvir, eu nunca poderia apreender o presente que vivo com uma certeza apodíctica, já que assim o vivido nunca é inteiramente compreensível, o que compreendo nunca alcança exatamente a minha vida, e já que enfim nunca me uno a mim mesmo. Tal é a sina de um ser que nasceu, quer dizer, que de uma vez por todas foi dado a si mesmo como algo a compreender. Já que o tempo natural permanece no centro de minha história, também me vejo circundado por ele. Se meus primeiros anos estão atrás de mim como uma terra desconhecida, não é por um desfalecimento fortuito da memória e por falta de uma exploração completa: não há nada a conhecer nessas terras inexploradas. Na vida intra-uterina, por exemplo, nada foi percebido, e é por isso que dela não há nada para se lembrar. Não houve senão o esboço de um eu natural e de um tempo natural. Essa vida anônima é apenas o limite da dispersão temporal, que sempre ameaça

o presente histórico. Para adivinhar essa existência informe que precede minha história e a terminará, só preciso observar em mim este tempo que funciona por si só e que minha vida pessoal utiliza sem mascarar-lo inteiramente. Porque sou mantido na existência pessoal por um tempo que não constituo, todas as minhas percepções se perfilam sobre um fundo de natureza. Enquanto percebo, e mesmo sem nenhum conhecimento das condições orgânicas de minha percepção, tenho consciência de integrar "consciências" sonhadoras e dispersas, a visão, a audição, o tato, com seus campos que são anteriores e permanecem estranhos à minha vida pessoal. O objeto natural é o rastro dessa existência generalizada. E, em primeiro lugar, todo objeto será, em algum aspecto, um objeto natural, ele será feito de cores, de qualidades táteis e sonoras, se ele deve poder entrar em minha vida.

Assim como a natureza penetra até no centro de minha vida pessoal e entrelaça-se a ela, os comportamentos também descem na natureza e depositam-se nela sob a forma de um mundo cultural. Não tenho apenas um mundo físico, não viço somente no ambiente da terra, do ar e da água, tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo. Cada um desses objetos traz implicitamente a marca da ação humana à qual ele serve. Cada um emite uma atmosfera de humanidade que pode ser muito pouco determinada, se se trata de algumas marcas de passos na areia, ou ao contrário muito determinada, se visito todos os cômodos de uma casa recém-desocupada. Ora, se não é surpreendente que as funções sensoriais e perceptivas depositem diante de si um mundo natural, já que elas são pré-pessoais, podemos admirar-nos de que os atos espontâneos pelos quais o homem enformou sua vida se sedimentem no exterior e ali levem a existência anônima das coisas. A civilização da qual eu participo existe para mim com evidência nos utensílios que ela se fornece. Se

se trata de uma civilização desconhecida ou estranha, várias maneiras de ser ou de viver podem repousar sobre as ruínas, sobre os instrumentos quebrados que encontro ou sobre a paisagem que percorro. O mundo cultural é agora ambíguo, mas ele já está presente. Há ali uma sociedade a conhecer. Um Espírito Objetivo habita os vestígios e as paisagens. Como isso é possível? No objeto cultural, eu sinto, sob um véu de anonimato, a presença próxima de outrem. Servem-j-í do cachimbo para fumar, da colher para comer, da sineta para chamar, e é pela percepção de um ato humano ou de um outro homem que a percepção do mundo cultural poderia verificar-se. Como uma ação ou um pensamento humano poderiam ser apreendidos no modo do "se", já que, por princípio, elas são operações em primeira pessoa, inseparáveis de um Eu? É fácil responder que aqui o pronome indefinido é apenas uma fórmula vaga para designar uma multiplicidade de Eus ou ainda um Eu em geral. Tenho, dir-se-á, a experiência de um certo ambiente cultural e das condutas que a ele correspondem; diante dos vestígios de uma civilização desaparecida, concebo por analogia a espécie de homem que ali viveu. Mas em primeiro lugar seria preciso saber como posso ter a experiência de meu próprio mundo cultural, de minha civilização. Responder-se-á outra vez que vejo os outros homens em torno de mim fazerem um certo uso dos utensílios que me rodeiam, que interpreto a conduta deles por analogia com a minha e por minha experiência íntima, que me ensina o sentido e a intenção dos gestos percebidos. No final das contas, as ações dos outros seriam sempre compreendidas pelas minhas; o "se" ou o "nós" pelo Eu. Mas a questão está justamente aqui: como a palavra Eu pode colocar-se no plural, como se pode formar uma idéia geral do Eu, como posso falar de um outro Eu que não o meu, como posso saber que existem outros Eus, como a consciência, que por princípio e enquanto conheci-

mento de si mesma está no modo do Eu, pode ser apreendida no modo do Tu e, através disso, no modo do "Se"? O primeiro dos objetos culturais é aquele pelo qual eles todos existem, é o corpo de outrem enquanto portador de um comportamento. Quer se trate dos vestígios ou do corpo de outrem, a questão é saber como um objeto no espaço pode tornar-se o rastro falante de uma existência, como, inversamente, uma intenção, um pensamento, um projeto podem separar-se do sujeito pessoal e tornar-se visíveis fora dele em seu corpo, no ambiente que ele se constrói. A constituição de outrem não ilumina inteiramente a constituição da sociedade, que não é uma existência a dois ou mesmo a três, mas a coexistência com um número indefinido de consciências. Todavia, a análise da percepção de outrem reencontra a dificuldade de princípio que o mundo cultural suscita, já que ela deve resolver o paradoxo de uma consciência vista pelo lado de fora, de um pensamento que reside no exterior, e que portanto, comparados à minha consciência e ao meu pensamento, já são anônimos e sem sujeito.

A este problema, aquilo que dissemos sobre o corpo traz um começo de solução. Para o pensamento objetivo, a existência de outrem representa dificuldade e escândalo. Se os acontecimentos do mundo são, segundo a expressão de Lachelier, um entrelaçamento de propriedades gerais e encontram-se na intersecção de relações funcionais que permitem, em princípio, terminar sua análise, e se o corpo na verdade é uma província do mundo, se ele é este objeto do qual o biólogo me fala, esta conjunção de processos dos quais encontro a análise nas obras de fisiologia, este aglomerado de órgãos dos quais encontro a descrição nas gravuras de anatomia, então minha experiência só poderia ser o face a face entre uma consciência nua e o sistema de correlações objetivas que ela pensa. O corpo de outrem, assim como meu próprio corpo, não é habitado, ele é objeto diante da consciência

que o pensa ou o constitui, os homens e eu mesmo enquanto ser empírico somos apenas mecanismos que se movem por molas, o verdadeiro sujeito é sem segundo sujeito, esta consciência que se esconderia em um pedaço de carne sangrenta é a mais absurda das qualidades ocultas, e minha consciência, sendo coextensiva àquilo que pode ser para mim, correlativa ao sistema inteiro da experiência, não pode encontrar aqui uma outra consciência que no mesmo instante faria aparecer no mundo o fundo reservado, desconhecido por mim, de seus próprios fenômenos. Existem dois e somente dois modos de ser: o ser em si, que é aquele dos objetos estendidos no espaço, e o ser para si, que é aquele da consciência. Ora, diante de mim outrem seria um em si, e todavia ele existiria para si, para ser percebido ele exigiria de mim uma operação contraditória, já que ao mesmo tempo eu deveria distingui-lo de mim, portanto situá-lo no mundo dos objetos, e pensá-lo como consciência, quer dizer, como essa espécie de ser sem exterior e sem partes ao qual só tenho acesso porque ele sou eu, e porque nele se confundem aquele que pensa e aquele que é pensado. Portanto, no pensamento objetivo não há lugar para outrem e para uma pluralidade de consciências. Se eu constituo o mundo, não posso pensar uma outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse e, pelo menos em relação a esta outra visão sobre o mundo, eu não seria constituinte. Mesmo se eu conseguisse pensá-la como constituindo o mundo, seria eu ainda que a constituiria como tal, e novamente eu seria o único constituinte. Mas, justamente, nós aprendemos a colocar o pensamento objetivo em dúvida, e tomamos contato, para alguém das representações científicas do mundo e do corpo, com uma experiência do corpo e do mundo que elas não conseguem reabsorver. Meu corpo e o mundo não são mais objetos coordenados um ao outro por relações funcionais do gênero daquelas que a física estabelece. O sistema da experiência no qual eles se co-

municam não está mais exposto diante de mim e percorrido por uma consciência constituinte. *Eu tenho* o mundo como indivíduo inacabado através de meu corpo enquanto potência desse mundo, e tenho a posição dos objetos por aquela de meu corpo ou, inversamente, a posição de meu corpo por aquela dos objetos, não em uma implicação lógica e como se determina uma grandeza desconhecida por suas relações objetivas com grandezas dadas, mas em uma implicação real, e porque meu corpo é movimento em direção ao mundo, o mundo, ponto de apoio de meu corpo. O ideal do pensamento objetivo — o sistema da experiência como feixe de correlações físico-matemáticas — está fundado em minha percepção do mundo como indivíduo em concordância consigo mesmo, e quando a ciência busca integrar meu corpo às relações do mundo objetivo é porque ela procura, à sua maneira, traduzir a sutura entre meu corpo fenomenal e o mundo primordial. Ao mesmo tempo em que o corpo se retira do mundo objetivo e vem formar, entre o puro sujeito e o objeto, um terceiro gênero de ser, o sujeito perde sua pureza e sua transparência. Objetos estão diante de mim, eles desenharam em minha retina uma certa projeção deles mesmos e eu os percebo. Não se poderá mais tratar de isolar, em minha representação fisiológica do fenômeno, as imagens retinianas e seu correspondente cerebral do campo total, atual e virtual, no qual eles aparecem. O acontecimento fisiológico é apenas o esboço abstrato do acontecimento perceptivo<sup>1</sup>. Não se poderão realizar mais, sob o nome de imagens psíquicas, visões perspectivas descontínuas que corresponderiam às imagens retinianas sucessivas, nem introduzir, enfim, uma "inspeção do espírito" que restitua o objeto para além das perspectivas deformantes. Precisamos conceber as perspectivas e o ponto de vista como nossa inserção no mundo-indivíduo, e a percepção, não mais como uma constituição do objeto verdadeiro, mas como nossa inerência às coisas. A consciência descobre



em si mesma, com os campos sensoriais e com o mundo como campo de todos os campos, a opacidade de um passado originário. Se experimento esta inerência de minha consciência ao seu corpo e ao seu mundo, a percepção de outrem e a pluralidade das consciências não oferecem mais dificuldade. Se, para mim que reflito na percepção, o sujeito que percebe aparece provido de uma montagem primordial em relação ao mundo, arrastando atrás de si esta coisa corporal sem a qual para ele não haveria outras coisas, por que os outros corpos que percebo não seriam, reciprocamente, habitados por consciências? Se minha consciência tem um corpo, por que os outros corpos não "teriam" consciências? Evidentemente, isso supõe que a noção do corpo e a noção da consciência sejam profundamente transformadas. No que diz respeito ao corpo, e mesmo ao corpo de outrem, precisamos aprender a distingui-lo do corpo objetivo, tal como os livros de fisiologia o descrevem. Não é este corpo que pode ser habitado por uma consciência. Precisamos recuperar, nos corpos visíveis, os comportamentos que neles se esboçam, que fazem ali a sua aparição, mas que não estão realmente contidos neles<sup>2</sup>. Nunca se fará compreender como a significação e a intencionalidade poderiam habitar edifícios de moléculas ou aglomerados de células, e é nisso que o cartesianismo tem razão. Mas também não se trata de um empreendimento tão absurdo. Trata-se apenas de reconhecer que o corpo, enquanto edifício químico ou reunião de tecidos, é formado por empobrecimento a partir de um fenômeno primordial do corpo-para-nós, do corpo da experiência humana ou do corpo percebido, que o pensamento objetivo investe mas do qual ele não precisa postular a análise acabada. No que diz respeito à consciência, precisamos concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência, pois é somente

assim que outrem poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal e receber uma espécie de "localidade". Nessas condições, as antinomias do pensamento objetivo desaparecem. Pela reflexão fenomenológica, encontro a visão não como "pensamento de ver", segundo a expressão de Descartes, mas como olhar em posse de um mundo visível, e é por isso que aqui pode haver para mim um olhar de outrem, este instrumento expressivo que chamamos de um rosto pode *trazer* uma existência assim como minha existência é trazida pelo aparelho cognoscente que é meu corpo. Quando me volto para minha percepção e passo da percepção direta ao pensamento dessa percepção, eu a re-efetuo, reencontro um pensamento mais velho do que eu trabalhando em meus órgãos de percepção e do qual eles são o rastro. É da mesma maneira que compreendo outrem. Aqui, novamente, só tenho o rastro de uma consciência que me escapa em sua atualidade e, quando meu olhar cruza com um outro olhar, eu re-efetuo a existência alheia em uma espécie de reflexão. Aqui não há nada como um "raciocínio por analogia". Scheler o disse muito bem, o raciocínio por analogia pressupõe aquilo que ele devia explicar. A outra consciência só pode ser deduzida se as expressões emocionais de outrem e as minhas são comparadas e identificadas, e se são reconhecidas correlações precisas entre minha mímica e meus "fatos psíquicos". Ora, a percepção de outrem precede e torna possíveis tais constatações, estas não são constitutivas daquela. Um bebê de quinze meses abre a boca se por brincadeira ponho um de seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E todavia ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder, e porque minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A "mordida" tem para ele imediata-

mente uma significação intersubjetiva. Ele percebe suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções. As correlações observadas entre minhas mímicas e as de outrem, minhas intenções e minhas mímicas, podem fornecer um fio condutor no conhecimento metódico de outrem e quando a percepção direta fracassa, mas elas não me ensinam a existência de outrem. Entre minha consciência e meu corpo tal como eu o vivo, entre este corpo fenomenal e aquele de outrem tal como eu o vejo do exterior, existe uma relação interna que faz outrem aparecer como o acabamento do sistema. A evidência de outrem é possível porque não sou transparente para mim mesmo, e porque minha subjetividade arrasta seu corpo atrás de si. Dizíamos há pouco: enquanto outrem reside no mundo, enquanto ele é visível ali e faz parte de meu campo, ele nunca é um Ego no sentido em que eu o sou para mim mesmo. Para pensá-lo como um verdadeiro Eu, eu deveria pensar-me como simples objeto para ele, o que me é proibido pelo saber que tenho de mim mesmo. Mas se o corpo de outrem não é um objeto para mim, nem o meu para ele, se eles são comportamentos, a posição de outrem não me reduz à condição de objeto em seu campo, minha percepção de outrem não o reduz à condição de objeto em meu campo. Outrem nunca é inteiramente um ser pessoal se sou absolutamente um eu mesmo e se me apreendo em uma evidência apodíctica. Mas se por reflexão encontro em mim mesmo, com o sujeito que percebe, um sujeito pré-pessoal dado a si mesmo, se minhas percepções permanecem excêntricas em relação a mim mesmo enquanto centro de iniciativas e de juízo, se o mundo percebido permanece em um estado de neutralidade, nem objeto verificado, nem sonho reconhecido como tal, então tudo aquilo que aparece no mundo não está no mesmo instante exposto diante de mim, e o comportamento de outrem pode figurar ali. Este mundo pode permanecer indi-

viso entre minha percepção e a sua, o eu que percebe não tem privilégio particular que torne impossível um eu percebido, ambos são não *cogitationes* encerradas em sua imanência, mas seres que são ultrapassados por seu mundo e que, conseqüentemente, podem ser ultrapassados um pelo outro. A afirmação de uma consciência alheia diante da minha no mesmo instante faria de minha experiência um espetáculo privado, já que ela não seria mais coextensiva ao ser. O *cogito* de outrem destitui meu próprio *cogito* de qualquer valor e me faz perder a segurança que eu tinha, na solidão, de ter acesso ao único ser para mim concebível, ao ser tal como ele é visado e constituído por mim. Mas na percepção individual nós aprendemos a não realizar nossas visões perspectivas à parte umas das outras; nós sabemos que elas escorregam umas nas outras e são recolhidas na coisa. Da mesma maneira, precisamos aprender a reconhecer a comunicação das consciências em um mesmo mundo. Na realidade, outrem não está cercado em minha perspectiva sobre o mundo porque esta mesma perspectiva não tem limites definidos, porque ela escorrega espontaneamente na perspectiva de outrem e porque elas são ambas recolhidas em um só mundo do qual participamos todos enquanto sujeitos anônimos da percepção.

Enquanto tenho funções sensoriais, um campo visual, auditivo, tátil, já me comunico com os outros, considerados também como sujeitos psicofísicos. Meu olhar cai sobre um corpo vivo prestes a agir, no mesmo instante os objetos que o circundam recebem uma nova camada de significação: eles não são mais apenas aquilo que eu mesmo poderia fazer com eles, são aquilo que este comportamento vai fazer com eles. Em torno do corpo percebido cava-se um turbilhão para onde meu corpo é atraído e como que aspirado: nessa medida, ele não é mais somente meu, ele não está presente somente a mim, ele está presente a X, a esta outra conduta que neste começa a se desenhar. O outro corpo já não é mais um sim-

pies fragmento do mundo, mas o lugar de uma certa elaboração e como que de uma certa "visão" do mundo. Ali se faz um certo tratamento das coisas até então minhas. Alguém se serve de meus objetos familiares. Mas quem? Digo que ele é um outro, um segundo eu mesmo e o sei em primeiro lugar porque este corpo vivo tem a mesma estrutura que o meu. Sinto meu corpo como potência de certas condutas e de um certo mundo, sou dado a mim mesmo como um certo poder sobre o mundo; ora, é justamente meu corpo que percebe o corpo de outrem, e ele encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo; doravante, como as partes de meu corpo em conjunto formam um sistema, o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo<sup>3</sup>. Isso só representa um outro ser vivo e não ainda um outro homem. Mas esta vida estranha é uma vida aberta, assim como a minha com a qual ela se comunica. Ela não se esgota em um certo número de funções biológicas ou sensoriais. Ela anexa a si objetos naturais desviando-os de seu sentido imediato, ela constrói-se utensílios, instrumentos, ela se projeta no ambiente em objetos culturais. Ao nascer, a criança os encontra em torno de si como aerólitos vindos de um outro planeta. Ela se apossa deles, aprende a servir-se deles como os outros se servem, porque o esquema corporal assegura a correspondência imediata entre aquilo que ela vê fazer e aquilo que ela faz, e porque através disso o utensílio se precisa como um *manipulandum* determinado, e outrem como um centro de ação humana. Em particular, existe um objeto cultural que vai desempenhar um papel essencial na percepção de outrem: é a linguagem. Na experiência do diálogo, constitui-se um terreno comum entre outrem e mim, meu pensamento e o seu formam um só tecido, meus ditos e aqueles

do interlocutor são reclamados pelo estado da discussão, eles se inserem em uma operação comum da qual nenhum de nós é o criador. Existe ali um ser a dois, e agora outrem não é mais para mim um simples comportamento em meu campo transcendental, aliás nem eu no seu, nós somos, um para o outro, colaboradores em uma reciprocidade perfeita, nossas perspectivas escorregam uma na outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo. No diálogo presente, estou liberado de mim mesmo, os pensamentos de outrem certamente são pensamentos seus, não sou eu quem os forma, embora eu os apreenda assim que nasçam ou que eu os antecipe, e mesmo a objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar. E somente depois, quando me retirei do diálogo e o rememoro, que posso reintegrá-lo à minha vida, fazer dele um episódio de minha história privada, e que o outro regressa à sua ausência ou, na medida em que permanece presente, é sentido por mim como uma ameaça. A percepção de outrem e o mundo intersubjetivo só representam problema para os adultos. A criança vive em um mundo que ela acredita imediatamente acessível a todos aqueles que a circundam, ela não tem nenhuma consciência de si mesma, nem tampouco dos outros, como subjetividades privadas, ela não suspeita que nós todos e ela mesma estejamos limitados a um certo ponto de vista sobre o mundo. É por isso que ela não submete à crítica nem seus pensamentos, nos quais crê na medida em que eles se apresentam e sem procurar ligá-los, nem nossas falas. Ela não tem a ciência dos pontos de vista. Para ela, os homens são cabeças vazias dirigidas a um mundo único, um mundo evidente em que tudo se passa, mesmo os sonhos que, ela acredita, estão no quarto, mesmo o pensamento, já que ele não é distinguido das falas. Para ela, os outros são olhares que inspe-

cionam as coisas, eles têm uma existência quase material, a ponto de uma criança se perguntar como os olhares não se quebram ao se cruzarem<sup>4</sup>. Por volta dos doze anos, diz Piaget, a criança efetua o *cogito* e encontra as verdades do racionalismo. Ela se descobriria ao mesmo tempo como consciência sensível e como consciência intelectual, como ponto de vista sobre o mundo e como chamada a ultrapassar este ponto de vista, a construir uma objetividade no nível do juízo. Piaget conduz a criança até a idade da razão como se os pensamentos do adulto se bastassem e suprimissem todas as contradições. Mas, na realidade, é preciso que de alguma maneira as crianças tenham razão contra os adultos ou contra Piaget, e que os pensamentos bárbaros da primeira idade permaneçam sob os pensamentos da idade adulta como um saber adquirido indispensável, se é que deve haver para o adulto um mundo único e intersubjetivo. A consciência que tenho de construir uma verdade objetiva me daria apenas uma verdade objetiva para mim, meu maior esforço de imparcialidade não me faria dominar a subjetividade, como Descartes o exprime tão bem pela hipótese do gênio maligno, se eu não tivesse, abaixo de meus juízos, a certeza primordial de tocar o próprio ser, se, antes de toda *tomada de posição* voluntária, eu já não me encontrasse *situado* em um mundo intersubjetivo, se a ciência não se apoiasse nesta ó<sup>a</sup> originária. Com o *cogito* começa a luta das consciências das quais cada uma, como diz Hegel, persegue a morte da outra. Para que a luta possa começar, para que cada consciência possa presumir as presenças alheias que ela nega, é preciso que elas tenham um terreno comum e que se recordem de sua coexistência pacífica no mundo da criança.

Mas seria exatamente o<sup>u</sup>tem que nós obtemos assim? Em suma, nós nivelamos o Eu e o Tu em uma experiência para vários, introduzimos o impessoal no centro da subjetividade, apagamos a individualidade das perspectivas, mas,

nessa confusão geral, não fizemos desaparecer, com o Ego, também o alter Ego? Dizíamos acima que eles são exclusivos um do outro. Mas eles o são justamente porque têm as mesmas pretensões e porque o alter Ego segue todas as variações do Ego: se o Eu que percebe é verdadeiramente um Eu, ele não pode perceber um outro Eu; se o sujeito que percebe é anônimo, o próprio outro que ele percebe também o é, e, quando quisermos fazer aparecer a pluralidade das consciências nessa consciência coletiva, iremos reencontrar as dificuldades das quais pensávamos ter escapado. Percebo outrem enquanto comportamento, por exemplo percebo o luto ou a cólera de outrem em sua conduta, em seu rosto e em suas mãos, sem nenhum empréstimo a uma experiência "interna" do sofrimento ou da cólera e porque luto e cólera são variações do ser no mundo, indivisas entre o corpo e a consciência, e que se põem tanto na conduta de outrem, visível em seu corpo fenomenal, quanto em minha própria conduta tal como ela se oferece a mim. Mas enfim o comportamento de outrem e mesmo as falas de outrem não são outrem. O luto de outrem e sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para ele e para mim. Para ele, trata-se de situações vividas, para mim de situações apresentadas. Ou se posso, por um movimento de amizade, participar desse luto ou dessa cólera, eles continuam a ser o luto e a cólera de meu amigo Paulo: Paulo sofre porque perdeu sua mulher ou está colérico porque roubaram seu relógio, eu sofro porque Paulo tem dor, estou colérico porque ele está colérico, as duas situações não podem ser sobrepostas. E, se enfim nós fazemos algum projeto em comum, este projeto comum não é um projeto único, e ele não se oferece sob os mesmos aspectos para mim e para Paulo, nós não nos atemos a ele um tanto quanto o outro, nem, em todo caso, da mesma maneira, e isso pelo único fato de que Paulo é Paulo e eu sou eu. Por mais que nossas consciências, através de nossas situações próprias, cons-



truam uma situação comum na qual elas se comuniquem, é a partir do fundo de sua subjetividade que cada um projeta este mundo "único". As dificuldades da percepção de outrem não dependiam todas do pensamento objetivo, elas não cessam todas com a descoberta do comportamento, ou antes o pensamento objetivo e a unidade do *cogito*, que é sua consequência, não são ficções, eles são fenômenos bem fundados e dos quais precisaremos investigar o fundamento. O conflito entre mim e outrem não começa somente quando procuramos *pensar* outrem, e não desaparece se reintegramos o pensamento à consciência não-tética e à vida irrefletida: ele já está ali se procuro viver outrem, por exemplo na cegueira do sacrifício. Concluo um pacto com outrem, resolvi viver em um intermundo no qual dou tanto lugar ao outro quanto a mim mesmo. Mas esse intermundo é ainda um projeto meu, e haveria hipocrisia em acreditar que quero o bem de outrem *assim como o meu*, já que mesmo esse apego ao bem de outrem ainda vem de mim. Sem reciprocidade, não há alter Ego, já que agora o mundo de um envolve o do outro, e já que um se sente alienado em benefício do outro. É isso que acontece com um casal em que o amor não é igual dos dois lados: um se envolve nesse amor e nele põe em jogo sua vida; o outro permanece livre, para ele esse amor é apenas uma maneira contingente de viver. O primeiro sente seu ser e sua substância dissiparem-se nesta liberdade que permanece inteira diante dele. E mesmo se o segundo, por fidelidade às promessas ou por generosidade, quer por sua vez reduzir-se à categoria de simples fenômeno no mundo do primeiro, ver-se pelos olhos de outrem, é ainda por uma dilatação de sua própria vida que ele chega a isso, e portanto ele nega em hipótese a equivalência entre outrem e si mesmo que desejaria afirmar em tese. Em qualquer caso, a coexistência deve ser vivida por cada um. Se nem um nem outro somos consciências constituintes, no momento em que vamos nos comunicar e encon-

trar um mundo comum pergunta-se quem comunica e para quem este mundo existe. E se alguém comunica-se com alguém, se o intermundo não é em si inconcebível, se ele deve existir para nós dois, então a comunicação rompe-se novamente e cada um de nós opera em seu mundo privado, assim como dois jogadores operam em dois tabuleiros de xadrez distintos, a 100 quilômetros um do outro. Ao menos os jogadores podem, por telefone ou por correspondência, comunicar-se suas decisões, o que significa dizer que eles fazem parte do mesmo mundo. Ao contrário, eu não tenho, rigorosamente, nenhum terreno comum com outrem, a posição de outrem com seu mundo e a posição de mim mesmo com meu mundo constituem uma alternativa. Uma vez outrem posto, uma vez que o olhar de outrem sobre mim, inserindo-me em seu campo, me despojou de uma parte de meu ser, compreende-se que eu só possa recuperá-la travando relações com outrem, fazendo-me reconhecer livremente por ele, e que minha liberdade exija para os outros a mesma liberdade. Mas em primeiro lugar seria preciso saber como pude pôr outrem. Enquanto eu nasci, enquanto tenho um corpo e um mundo natural, posso encontrar neste mundo outros comportamentos com os quais o meu se entrelace, como o explicamos acima. Mas igualmente enquanto nasci, enquanto minha existência já opera, sabe-se dada a si mesma, ela sempre permanece aquém dos atos em que quer engajar-se, que são para sempre apenas modalidades suas, casos particulares de sua intransponível generalidade. E este fundo de existência dada que o *cogito* constata: toda afirmação, todo engajamento e mesmo toda negação, toda dúvida tem lugar em um campo previamente aberto, atesta um si que se toca antes dos atos particulares nos quais ele perde contato consigo mesmo. Este si, testemunho de toda comunicação efetiva e sem o qual ela não se saberia e então não seria comunicação, parece proibir toda solução do problema do outro. Exis-

te aqui um solipsismo vivido que não é ultrapassável. Sem dúvida, eu não me sinto constituinte nem do mundo natural nem do mundo cultural: em cada percepção, em cada juízo, faço intervir, seja funções sensoriais, seja montagens culturais que atualmente não são minhas. Ultrapassado de todos os lados por meus próprios atos, afogado na generalidade, todavia sou aquele por quem eles são vividos, com minha primeira percepção foi inaugurado um ser insaciável que se apropria de tudo aquilo que pode encontrar, a quem nada pode ser pura e simplesmente dado porque ele recebeu o mundo em partilha e desde então traz em si mesmo o projeto de todo ser possível, porque de uma vez por todas este foi cimentado em seu campo de experiências. A generalidade do corpo não nos fará compreender como o Eu indeclinável pode alienar-se em benefício de outrem, já que ela é exatamente compensada por esta outra generalidade de minha subjetividade inalienável. Como eu encontraria *alhures*, em meu campo perceptivo, uma tal presença de si a si? Diremos que para mim a existência de outrem é um simples fato? Mas em todo caso trata-se de um fato *para mim*, é preciso que ele esteja entre minhas possibilidades próprias, e que de alguma maneira ele seja compreendido ou vivido por mim para que possa valer como fato.

Na falta de poder limitar o solipsismo do exterior, tentaremos ultrapassá-lo do interior? Sem dúvida só posso reconhecer um Ego, mas, enquanto sujeito universal, deixo de ser um eu finito, torno-me um espectador imparcial diante do qual outrem e eu mesmo, enquanto seres empíricos, estamos em pé de igualdade, sem nenhum privilégio a meu favor. Da consciência que descubro por reflexão e diante da qual tudo é objeto, não se pode dizer que ela seja eu: meu eu está exposto diante dela como toda coisa, ela o constitui, ela não está encerrada nele e portanto pode, sem dificuldade, constituir outros eus. Em Deus posso ter consciência de

outrem assim como de mim mesmo, amar a outrem como a mim mesmo. Mas a subjetividade à qual fomos de encontro não se deixa chamar de Deus. Se a reflexão me revela a mim mesmo como sujeito infinito, é preciso reconhecer, pelo menos a título de aparência, a ignorância em que eu estava deste eu mais mim mesmo do que eu. Eu o conhecia, dir-se-á, já que eu percebia a outrem e a mim mesmo e já que esta percepção só é possível justamente por ele. Mas, se eu já o conhecia, todos os livros de filosofia são inúteis. Ora, a verdade precisa ser revelada. Portanto, é este eu finito e ignorante que reconheceu Deus em si mesmo enquanto Deus, no avesso dos fenômenos, se pensava desde sempre. E por esta sombra que a luz vã chega a iluminar algo, e por aí é definitivamente impossível reabsorver a sombra na luz, eu nunca posso *reconhecer-me* como Deus sem negar em hipótese aquilo que quero afirmar em tese. Em Deus eu poderia amar a outrem como a mim mesmo, mas ainda seria preciso que meu amor por Deus não viesse de mim, e que na verdade ele fosse, como dizia Spinoza, o amor pelo qual Deus se ama a si mesmo através de mim. Dessa forma, para terminar, em parte alguma haveria amor por outrem nem outrem, mas um único amor por si que se estabeleceria sobre si mesmo para além de nossas vidas, que não nos concerniria em nada e ao qual nós não poderíamos ter acesso. O movimento de reflexão e de amor que conduz a Deus torna impossível o Deus ao qual ele desejaria conduzir.

Portanto, é exatamente ao solipsismo que somos reconduzidos, e agora o problema aparece em toda a sua dificuldade. Não sou Deus, só tenho uma pretensão à divindade. Escapo a todo engajamento e ultrapasso a outrem enquanto qualquer situação e qualquer outro devem ser vividos por mim para, aos meus olhos, serem. E todavia, pelo menos à primeira vista, outrem tem um sentido para mim. Assim como os deuses do politeísmo, preciso contar com outros deuses,

ou ainda, assim o como deus de Aristóteles, eu polarizo um mundo que não crio. As consciências se atribuem o ridículo de um solipsismo a vários, tal é a situação que é preciso compreender. Já que vivemos essa situação, deve haver um meio de explicitá-la. A solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um único fenômeno, já que, de fato, outrem existe para mim. É preciso dizer da experiência de outrem aquilo que alhures dissemos da reflexão: que seu objeto não pode escapar-lhe absolutamente, já que apenas por ela temos noção desse objeto. É preciso que de alguma maneira a reflexão nos dê o irrefletido, pois, de outra maneira, nada teríamos a opor-lhe e ela não se tornaria problema para nós. Da mesma forma, é preciso que de alguma maneira minha experiência me dê outrem, já que, se ela não o fizesse, eu nem mesmo falaria de solidão e nem mesmo poderia declarar outrem inacessível. O que inicialmente é dado e verdadeiro é uma reflexão aberta a um irrefletido, a retomada reflexiva do irrefletido — e, do mesmo modo, é a tensão de minha experiência em direção a um outro cuja existência no horizonte de minha vida é incontestada, mesmo quando o conhecimento que dele tenho é imperfeito. Entre os dois problemas, há mais do que uma analogia vaga; trata-se de saber, aqui e ali, como posso saltar para fora de mim mesmo e viver o irrefletido enquanto tal. Como então eu posso, eu que percebo, e que, por isso mesmo, me afirmo como sujeito universal, perceber um outro que no mesmo instante me subtrai esta universalidade? O fenômeno central, que funda ao mesmo tempo a minha subjetividade e a minha transcendência em direção a outrem, consiste no fato de que sou dado a mim mesmo. *Eu sou dado*, quer dizer, encontro-me já situado e engajado em um mundo físico e social — *eu sou dado a mim mesmo*, quer dizer, esta situação nunca me é dissimulada, ela nunca está em torno de mim como uma necessidade estranha, nunca estou efetivamente

encerrado nela como um objeto em uma caixa. Minha liberdade, o poder fundamental que tenho de ser o sujeito de todas as minhas experiências, não é distinta de minha inserção no mundo. Para mim é um destino ser livre, não poder reduzir-me a nada daquilo que vivo, conservar uma faculdade de recuo em relação a toda situação de fato, e este destino foi selado no instante em que meu campo transcendental foi aberto, em que nasci como visão e saber, em que fui lançado no mundo. Contra o mundo social, sempre posso usar de minha natureza sensível, fechar os olhos, tapar os ouvidos, viver como estrangeiro na sociedade, tratar outrem, as cerimônias e os monumentos como simples arranjos de cores e de luz, destituí-los de sua significação humana. Contra o mundo natural, sempre posso recorrer à natureza pensante, e colocar em dúvida cada percepção tomada à parte. A verdade do solipsismo está aqui. Toda experiência sempre me aparecerá como uma particularidade que não esgota a generalidade de meu ser, e tenho sempre, como dizia Malebranche, movimento para ir mais longe. Mas só posso fugir do ser para o ser; por exemplo, fujo da sociedade para a natureza ou do mundo real para um mundo imaginário que é feito dos fragmentos do real. O mundo físico e o social sempre funcionam como estímulos de minhas reações, quer elas sejam positivas ou negativas. Não ponho em dúvida tal percepção senão em nome de uma percepção mais verdadeira que a corrigiria; se posso negar cada coisa, é sempre afirmando que existe algo em geral, e é por isso que dizemos que o pensamento é uma natureza pensante, uma afirmação do ser através da negação dos seres. Posso construir uma filosofia solipsista, mas, ao fazê-lo, suponho uma comunidade de homens falantes e dirijo-me a ela. Mesmo a "recusa indefinida de ser o que quer que seja"<sup>5</sup> supõe algo que seja recusado e em relação ao qual o sujeito se distancie. Outrem ou eu, é preciso escolher, diz-se. Mas escolhe-se um *contra* o outro, e assim afirmam-se os dois.

Outrem me transforma em objeto e me nega, eu transformo outrem em objeto e o nego, diz-se. Na realidade, o olhar de outrem só me transforma em objeto, e meu olhar só o transforma em objeto se nós dois nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano, se cada um sente suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como as ações de um inseto. É isso que acontece, por exemplo, quando sou olhado por um desconhecido. Mas, mesmo agora, a objetivação de cada um pelo olhar do outro só é sentida como penosa porque ela toma o lugar de uma comunicação possível. O olhar de um cão sobre mim quase não me incomoda. A recusa em comunicar-se ainda é um modo de comunicação. A liberdade proteiforme, a natureza pensante, o fundo inalienável, a existência não-qualificada, que marcam os limites de toda simpatia em mim e em outrem, suspendem a comunicação, mas não a anulam. Se lido com um desconhecido que ainda não disse uma só palavra, posso acreditar que ele vive em um outro mundo no qual minhas ações e meus pensamentos não são dignos de figurar. Mas que ele diga uma palavra ou apenas faça um gesto de impaciência, e ele já deixa de me transcender: então é esta a sua voz, são estes os seus pensamentos, eis portanto o domínio que eu acreditava inacessível. Cada existência só transcende definitivamente as outras quando permanece ociosa e assentada em sua diferença natural. Mesmo a meditação universal que corta o filósofo de sua nação, de suas amizades, de seus preconceitos, de seu ser empírico, em uma palavra, do mundo, e que parece deixá-lo absolutamente só, na realidade é ato, fala, por conseguinte diálogo. O solipsismo só seria rigorosamente verdadeiro para alguém que conseguisse constatar tacitamente a sua existência sem ser nada e sem fazer nada, o que é impossível, já que existir é ser no mundo. Em seu retiro reflexivo, o filósofo não pode deixar de arrastar os outros porque, na obscuridade do mundo, ele apren-

deu para sempre a tratá-los como *consortes*, e porque toda a sua ciência está construída sobre este dado de opinião. A subjetividade transcendental é uma subjetividade revelada, saber para si mesma e para outrem, e a este título ela é uma intersubjetividade. A partir do momento em que a existência se concentra e se engaja em uma conduta, ela cai sob a percepção. Como qualquer outra percepção, esta afirma mais coisas do que realmente apreende: quando digo que vejo o cinzeiro que está ali, suponho acabado um desenvolvimento da experiência que iria ao infinito, envolvo todo um porvir perceptivo. Da mesma maneira, quando digo que conheço alguém ou que o amo, para além de suas qualidades eu viso um fundo inesgotável que um dia pode fazer estilhar a imagem que me faço desta pessoa. É a este preço que existem para nós as coisas e os "outros", não por uma ilusão, mas por um ato violento que é a própria percepção.

Portanto precisamos redescobrir, depois do mundo natural, o mundo social, não como objeto ou soma de objetos, mas como campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele. Nossa relação ao social é, assim como nossa relação ao mundo, mais profunda que qualquer percepção explícita ou qualquer juízo. E tão falso nos situarmos na sociedade como um objeto no meio de outros objetos quanto colocar a sociedade em nós como objeto de pensamento, e dos dois lados o erro consiste em tratar o social como um objeto. Precisamos retornar ao social com o qual estamos em contato só pelo fato de que existimos, e que trazemos ligado a nós antes de qualquer objetivação. A consciência objetiva e científica do passado e das civilizações seria impossível se eu não tivesse com estes, por intermédio de minha sociedade, de meu mundo cultural e de seus horizontes, uma comunicação pelo menos virtual, se o lugar da república ateniense ou do império romano não estivesse marcado em algum lugar nos con-



fins de minha própria história, se eles não estivessem instalados ali como tantos indivíduos a conhecer, indeterminados mas preexistentes, se eu não encontrasse em minha vida as estruturas fundamentais da história. O social já está ali quando nós conhecemos ou o julgamos. Uma filosofia individualista ou sociologista é uma certa percepção da coexistência sistematizada e explicitada. Antes da tomada de consciência, o social existe surdamente e como solicitação. Ao final de *Notre Patrie*, Péguy reencontra uma voz submersa que nunca tinha deixado de falar, assim como ao despertar nós sabemos que os objetos não deixaram de existir na noite, ou que há muito tempo batem à nossa porta. A despeito das diferenças de cultura, de moral, de profissão e de ideologia, os camponeses russos de 1917 juntam-se na luta aos operários de Petrogrado e de Moscou porque sentem que seu destino é o mesmo; a classe é vivida concretamente antes de tornar-se o objeto de uma vontade deliberada. Originariamente, o social não existe como objeto e em terceira pessoa. É o erro comum ao curioso, ao "grande homem" e ao historiador querer tratá-la como objeto. Fabrício queria ver a batalha de Waterloo como se vê uma paisagem e só encontra episódios confusos. O Imperador verdadeiramente a percebe em seu mapa? Mas para ele a batalha se reduz a um esquema não sem lacunas: por que este regimento não vai em frente? Por que os reservas não chegam? O historiador que não está envolvido na batalha e a vê de todas as partes, que reúne uma multidão de testemunhos e que sabe como ela terminou, crê enfim alcançá-la em sua verdade. Mas é apenas uma representação da batalha que ele nos dá, ele não atinge a própria batalha, já que, no momento em que ela ocorreu, seu desfecho era contingente e não o é mais quando o historiador a narra, já que as causas profundas da derrota e os incidentes fortuitos que permitiram que elas operassem eram, no acontecimento singular de Waterloo, do mesmo modo determinantes, e já que o histo-

riador recoloca o acontecimento singular na linha geral do declínio do Império. A verdadeira Waterloo não está nem naquilo que Fabrício, nem naquilo que o Imperador, nem naquilo que o historiador vêem, ela não é um objeto determinável, ela é aquilo que *advém* nos confins de todas as perspectivas e da qual todas estas são extraídas<sup>6</sup>. O historiador ou o filósofo procuram uma definição objetiva da classe ou da nação: a nação estaria fundada na língua comum ou nas concepções da vida? A classe estaria fundada no montante dos rendimentos ou na posição no circuito da produção? Sabe-se que de fato nenhum desses critérios permite reconhecer se um indivíduo depende de uma nação ou de uma classe. Em todas as revoluções, há privilegiados que se juntam à classe revolucionária e oprimidos que se devotam aos privilegiados. E cada nação tem seus traidores. Isso ocorre porque a nação ou a classe não são nem fatalidades que submetam o indivíduo do exterior, nem tampouco valores que ele ponha do interior. Elas são modos de coexistência que o solicitam. Em período calmo, a nação e a classe estão ali como *estímulos* aos quais eu só dirijo respostas distraídas ou confusas, elas estão latentes. Uma situação revolucionária ou uma situação de perigo nacional transformam em tomada de posição consciente as relações pré-conscientes com a classe e com a nação que até então eram apenas vividas, o engajamento tácito torna-se explícito. Mas ele se manifesta a si mesmo como anterior à decisão.

O problema da modalidade existencial do social reúne aqui todos os problemas da transcendência. Quer se trate de meu corpo, do mundo natural, do passado, do nascimento ou da morte, a questão é sempre a de saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que os retomo e os vivo, *como a presença a mim mesmo (Urpräsenz)*, que me define e condiciona toda presença alheia, é ao mesmo tempo uma des-presença (Ent-

*gegenwärtigung*)' e me lança fora de mim. O idealismo, fazendo o exterior imanente a mim, o realismo, submetendo-me a uma ação causai, falsificam as relações de motivação que existem entre o exterior e o interior e tornam esta relação incompreensível. Nosso passado individual, por exemplo, não nos pode ser dado nem pela sobrevivência efetiva dos estados de consciência ou dos traços cerebrais, nem por uma consciência do passado que o constituiria e o atingiria imediatamente: nos dois casos faltar-nos-ia o sentido do passado porque, propriamente falando, o passado ser-nos-ia presente. Se deve haver um passado para nós, só pode ser em uma presença ambígua, antes de qualquer evocação expressa, como um campo para o qual temos abertura. É preciso que ele exista para nós mesmo quando não pensamos nele, e que todas as nossas evocações sejam extraídas dessa massa opaca. Da mesma maneira, se eu só tivesse o mundo como uma soma de coisas e a coisa como uma soma de propriedades, eu não teria certezas, mas apenas probabilidades, nenhuma realidade irrecusável, mas somente verdades condicionadas. Se o passado e o mundo existem, é preciso que eles tenham uma imanência de princípio — eles só podem ser aquilo que vejo atrás de mim e em torno de mim — e uma transcendência de fato — eles existem em minha vida antes de aparecerem como objetos de meus atos expressos. Da mesma maneira ainda, meu nascimento e minha morte não podem ser para mim objetos de pensamento. Instalado na vida, apoiado em minha natureza pensante, fixado neste campo transcendental que se abriu desde a minha primeira percepção e no qual toda ausência é apenas o avesso de uma presença, todo silêncio é apenas uma modalidade do ser sonoro, tenho uma espécie de ubiquidade e de eternidade de princípio, sinto-me dedicado a um fluxo de vida inesgotável do qual não posso pensar nem o começo nem o fim, já que sou ainda eu enquanto vivo quem os pensa, e já que assim minha vida sempre precede e sobre-

vive a si mesma. Todavia, esta mesma natureza pensante que me abarrotava de ser me abre o mundo através de uma perspectiva, com ela eu recebo o sentimento de minha contingência, a angústia de ser ultrapassado, de forma que, se não penso minha morte, vivo em uma atmosfera de morte em geral, há como que uma essência da morte que está sempre no horizonte de meus pensamentos. Enfim, como para mim o instante de minha morte é um porvir inacessível, estou certo de nunca viver a presença de outrem a si mesmo. E todavia cada um dos outros existe para mim a título de estilo ou de meio de coexistência irrecusável, e minha vida tem uma atmosfera social assim como tem um sabor mortal.

Com o mundo natural e o mundo social, nós descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem sombras e sem opacidade se exporia diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento<sup>8</sup>. Dir-se-á talvez que uma contradição não pode ser posta no centro da filosofia e que todas as nossas descrições, não sendo finalmente pensáveis, não querem dizer absolutamente nada. A objeção seria válida e nós nos limitássemos a reencontrar, sob o nome de fenômeno ou de campo fenomenal, uma camada de experiências pré-lógicas ou mágicas. Pois então seria preciso escolher entre crer nas descrições e renunciar a pensar, ou saber aquilo que se diz e renunciar às descrições. E preciso que essas descrições sejam para nós a ocasião de definir uma compreensão e uma reflexão mais radicais do que o pensamento objetivo. A fenomenologia entendida como descrição direta, deve acrescentar-se uma fenomenologia da fenomenologia. Devemos voltar ao *cogito* para procurar ali um Logos mais fundamental do que o do pensamento objetivo, que lhe dê seu

direito relativo e, ao mesmo tempo, o coloque em seu lugar. No plano do ser, nunca se compreenderá que o sujeito seja ao mesmo tempo naturante e naturado, infinito e finito. Mas se sob o sujeito nós reencontramos o tempo, e se ao paradoxo do tempo correlacionamos os do corpo, do mundo, da coisa e de outrem, compreendemos que para além nada há a compreender.

TERCEIRA PARTE

O SER-PARA-SI E O SER-NO-MUNDO

## CAPITULO I

# O "COGITO"

Penso no *Cogito* cartesiano, quero terminar este trabalho, sinto em minha mão o frescor do papel, através da janela percebo as árvores da avenida. A cada momento minha vida precipita-se em coisas transcendentais, ela se passa inteira no exterior. Ou o *Cogito* é esse pensamento que se formou há três séculos no espírito de Descartes, ou é o sentido dos textos que ele nos deixou, ou enfim uma verdade eterna que transparece através deles, de qualquer maneira ele é um ser cultural para o qual meu pensamento antes se dirige do que o abarca, assim como meu corpo em um ambiente familiar se orienta e caminha entre os objetos sem que eu precise representá-los expressamente. Este livro iniciado não é uma certa reunião de idéias, para mim ele constitui uma situação aberta da qual eu não saberia dar a fórmula complexa, e em que eu me debato cegamente até que, como que por milagre, os pensamentos e as palavras se organizem por si mesmos. Com mais razão ainda os seres sensíveis que me circundam, o papel sob minha mão, as árvores sob meus olhos, não me entregam seu segredo, minha consciência se esvai e se ignora neles. Tal é a situação inicial da qual o realismo tenta dar conta ao afirmar a transcendência efetiva e a existência em si do mundo e das idéias.

Todavia, não se trata de dar razão ao realismo, e há uma verdade definitiva no retorno cartesiano das coisas ou das idéias ao eu. A própria experiência das coisas transcendentais só é possível se eu trago e encontro em mim mesmo seu projeto. Quando digo que as coisas são transcendentais, isso significa que eu não as possuo, não as percorro, elas são transcendentais na medida em que ignoro aquilo que elas são e em que afirmo cegamente sua existência nua. Ora, que sentido haveria em afirmar a existência de não se sabe o quê? Se pode haver alguma verdade nessa afirmação, é porque entrevejo a natureza ou a essência que ela concerne, é porque, por exemplo, minha visão da árvore enquanto êxtase mudo diante de uma coisa individual já envolve um certo pensamento de ver e um certo pensamento da árvore; enfim, é porque eu não encontro a árvore, não estou simplesmente confrontado com ela, e porque reconheço neste existente em face de mim uma certa natureza da qual formo ativamente a noção. Se encontro coisas em torno de mim, não pode ser porque elas estão efetivamente ali, pois desta existência de fato, por hipótese, eu nada sei. Se sou capaz de reconhecer a coisa, é porque o contato efetivo com ela desperta em mim uma ciência primordial de todas as coisas, e porque minhas percepções finitas e determinadas são as manifestações parciais de um poder de conhecimento que é coextensivo ao mundo e que o desdobra de um lado a outro. Se imaginamos um espaço em si com o qual o sujeito que percebe viria a coincidir, por exemplo se imagino que minha mão percebe a distância entre dois pontos prendendo-se a eles, como o ângulo que meus dedos formam e que é característico dessa distância poderia ser avaliado, se ele não fosse como que retraçado interiormente por uma potência que não reside nem em um objeto, nem no outro, e que por isso mesmo se torna capaz de conhecer, ou, antes, de efetuar sua relação? Se se quer que a "sensação de meu polegar" e a de meu indicador sejam pelo menos os



"signos" da distância, como essas sensações teriam em si mesmas algo com que significar a relação dos pontos no espaço, se elas já não se situassem em um trajeto que vai de um ao outro, e se este trajeto, por sua vez, fosse não apenas percorrido por meus dedos quando eles se abrem, mas ainda visado por meu pensamento em seu desenho inteligível? "Como o espírito poderia conhecer o sentido de um signo que ele mesmo não constituiu como signo?"<sup>1</sup> A imagem do conhecimento que nós obtínhamos descrevendo o sujeito situado em seu mundo é preciso, parece, substituir uma segunda imagem segundo a qual ele constrói ou constitui este mesmo mundo, e esta é mais autêntica do que a outra, já que o comércio do sujeito com as coisas em torno dele só é possível se em primeiro lugar ele as faz existir para si mesmo, as dispõe em torno de si e as extrai de seu próprio fundo. Com mais razão ainda ocorre o mesmo nos atos de pensamento espontâneo. O *Cogito* cartesiano que é o tema de minhas reflexões está sempre para além daquilo que atualmente eu me represento, ele tem um horizonte de sentido feito por uma quantidade de pensamentos que me ocorreram enquanto eu lia Descartes e que atualmente não estão presentes, e por outros pensamentos que pressinto, que eu poderia ter e que nunca desenvolvi. Mas enfim, se basta que pronunciem diante de mim estas três sílabas para que eu logo me oriente para uma certa ordem de idéias, é porque de alguma maneira todas as explicitações possíveis me estão presentes de uma só vez. "Aquele que desejar limitar a luz espiritual à atualidade representada sempre se encontrará com o problema socrático. 'De que maneira começarás a procurar aquilo cuja natureza ignoras absolutamente? Qual é, entre as coisas que não conheces, aquela que te proporás a procurar? E, se a encontras justamente por acaso, como saberás que é exatamente ela, quando não a conheces?' "<sup>2</sup> (*Menão*, 80, D). Um pensamento que seria verdadeiramente ultrapassado por seus objetos os veria pular sob seus

passos sem nunca ser capaz de apreender suas relações e de penetrar em sua verdade. Sou eu que reconstituo o *Cogito* histórico, sou eu que leio o texto de Descartes, sou eu que reconheço ali uma verdade imperecível e, no final das contas, o *Cogito* cartesiano só tem sentido por meu próprio *Cogito*, eu nada pensaria dele se não tivesse em mim mesmo tudo aquilo que é preciso para inventá-lo. Sou eu que atribuo como meta ao meu pensamento retomar o movimento do *Cogito*, sou eu que verifico a cada momento a orientação de meu pensamento em direção a essa meta, é preciso então que meu pensamento se preceda a si mesmo e que ele já tenha encontrado do aquilo que procura, sem o que ele não o procuraria. É preciso defini-lo por esse estranho poder que ele tem de preceder-se e de lançar-se a si mesmo, de achar-se em casa em todas as partes; em suma, por sua autonomia. Se o próprio pensamento não colocasse nas coisas aquilo que em seguida encontraria nelas, ele não teria poder sobre as coisas, não as pensaria, ele seria uma "ilusão de pensamento"<sup>3</sup>. Uma percepção sensível ou um raciocínio não podem ser fatos que se produzem em mim e que eu constato. Quando depois eu os considero, eles se distribuem e se dispersam cada um em seu lugar. Mas isso é apenas o rastro do raciocínio e da percepção que, tomados em sua atualidade, deviam, sob pena de se desmancharem, envolver de um só golpe tudo aquilo que era necessário à sua realização e, conseqüentemente, estar presentes a si mesmos sem distância, em uma intenção indivisa. Todo pensamento de algo é ao mesmo tempo consciência de si, na falta do que ele não poderia ter objeto. Na raiz de todas as nossas experiências e de todas as nossas reflexões encontramos então um ser que se reconhece a si mesmo imediatamente, porque ele é seu saber de si e de todas as coisas, e que conhece sua própria existência não por constatação e como um fato dado, ou por uma inferência a partir de uma idéia de si mesmo, mas por contato direto com essa

idéia. A consciência de si é o próprio ser do espírito em exercício. É preciso que o ato pelo qual tenho consciência de algo seja ele mesmo apreendido no instante em que se realiza, sem o que ele se romperia. Desde então, não se concebe que ele possa ser desencadeado ou provocado por o que quer que seja, é preciso que ele seja *causa sui*<sup>4</sup>. Retornar, com Descartes, das coisas ao pensamento das coisas é reduzir a experiência a uma soma de acontecimentos psicológicos dos quais o Eu seria apenas o nome comum ou a causa hipotética, mas então não se vê como minha existência poderia ser mais certa que a de qualquer coisa, já que ela não é mais imediata, salvo em um instante inapreensível; ou reconhecer, aquém dos acontecimentos, um campo e um sistema de pensamentos que não esteja sujeito nem ao tempo nem a alguma limitação, um modo de existência que não deva nada ao acontecimento e que seja a existência como consciência, um ato espiritual que apreenda à distância e contraia em si mesmo tudo aquilo que visa, um "eu penso" que seja por si mesmo e sem nenhuma adjunção um "eu sou"<sup>5</sup>. "A doutrina cartesiana do *Cogito* devia então conduzir logicamente à afirmação da intemporalidade do espírito e à admissão de uma consciência do eterno: *experimur nos aeternos esse*."<sup>6</sup> A eternidade, compreendida como o poder de abarcar e de antecipar os desenvolvimentos temporais em uma intenção única, seria a definição mesma da subjetividade<sup>7</sup>.

Antes de pôr em questão essa interpretação eternitária do *Cogito*, vejamos suas conseqüências, que farão aparecer a necessidade de uma retificação. Se o *Cogito* me revela um novo modo de existência que não deve nada ao tempo, se me descubro como o o constituinte universal de todo ser que me seja acessível, e como um campo transcendental sem recônditos e sem exterior, não se deve dizer apenas que meu espírito, "quando se trata da forma de todos os objetos dos sentidos (...) é o Deus de Spinoza"<sup>8</sup> — pois a distinção entre a

forma e a matéria não pode receber mais valor último, e não se vê como o espírito, refletindo em si mesmo, poderia em última análise encontrar algum sentido para a noção de receptividade, e pensar-se validamente como afetado; se é ele quem se pensa como afetado, ele não se pensa como afetado, já que novamente ele afirma sua atividade no momento em que parece restringi-la; se é ele quem se coloca no mundo, ele não está no mundo e a autopoisição é uma ilusão. Portanto, é preciso dizer sem qualquer restrição que meu espírito é Deus. Não se vê como Lachièze-Rey, por exemplo, poderia evitar essa consequência. "Se parei de pensar e se volto a pensar, eu revivo, eu reconstituo em sua indivisibilidade o movimento que prolongo e torno a me colocar na fonte da qual ele emana (...). Assim, todas as vezes que pensa, o sujeito toma seu ponto de apoio era si mesmo, ele se situa, para além e atrás de suas diversas representações, nessa unidade que, sendo princípio de todo reconhecimento, não tem de ser reconhecida, e ele volta a ser o absoluto porque o é eternamente."<sup>9</sup> Mas como haveria vários absolutos? Em primeiro lugar, como alguma vez eu poderia reconhecer outros Eus? Se a única experiência do sujeito é aquela que obtenho coincidindo com ele, se por definição o espírito se furta ao "espectador estranho" e só pode ser reconhecido interiormente, meu *Cogito* é por princípio único, ele não é "participável" por um outro. Dir-se-á que ele é "transferível" aos outros?<sup>10</sup> Mas como uma tal transferência poderia alguma vez ser motivada? Qual espetáculo alguma vez poderá induzir-me validamente a pôr fora de mim mesmo este modo de existência cujo sentido exige que ele seja interiormente apreendido? Se não aprendo a reconhecer em mim mesmo a junção entre o para si e o em si, nenhuma dessas máquinas que são os outros corpos jamais poderá animar-se; se eu não tenho exterior, os outros não têm interior. A pluralidade das consciências é impossível se tenho consciência absolutamente de mim

mesmo. É até mesmo impossível adivinhar um absoluto divino atrás do absoluto de meu pensamento. O contato de meu pensamento consigo mesmo, se ele é perfeito, me fecha em mim mesmo e proíbe-me de alguma vez me sentir ultrapassado, não há abertura ou "aspiração"<sup>11</sup> a um Outro para este Eu que constrói a totalidade do ser e sua própria presença no mundo, que se define pela "posse de si"<sup>12</sup> e que só encontra no exterior aquilo que ele ali colocou. Este eu bem fechado não é mais um eu finito. "Só há (...) consciência do universo graças à consciência prévia da organização, no sentido ativo da palavra, e por conseguinte, em última análise, por uma comunhão interior com a operação mesma da divindade."<sup>13</sup> E finalmente com Deus que o *Cogito* me faz coincidir. Se a estrutura inteligível e identificável de minha experiência, quando a reconheço no *Cogito*, me faz sair do acontecimento e me coloca na eternidade, ela me libera ao mesmo tempo de todas as limitações desse acontecimento fundamental que é minha existência privada, e as mesmas razões que obrigam a passar do acontecimento ao ato, dos pensamentos ao Eu, obrigam a passar da multiplicidade dos Eus a uma consciência constituinte solitária e me proíbem, para salvar *in extremis* a finitude do sujeito, de defini-lo como "mônada"<sup>14</sup>. A consciência constituinte é por princípio única e universal. Se se quer sustentar que ela constitui em cada um de nós apenas um microcosmo, se se conserva ao *Cogito* o sentido de uma "experiência existencial"<sup>15</sup>, se ele me revela não a transparência absoluta de um pensamento que se possui inteiramente, mas o ato cego pelo qual eu retomo meu destino de natureza pensante e o prossigo, trata-se de uma outra filosofia, que não nos faz *sair* do tempo. Constatamos aqui a necessidade de encontrar um caminho entre a eternidade e o tempo despedaçado do empirismo, e de retomar a interpretação do *Cogito* e a interpretação do tempo. Reconhecemos de uma vez por todas que nossas relações com as coisas não podem ser

relações externas, nem nossa consciência de nós mesmos a simples notação de acontecimentos psíquicos. Só percebemos um mundo se, antes de serem fatos constatados, esse mundo e essa percepção forem pensamentos nossos. Falta compreender exatamente a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo, essa *cogitatio* que torna possível a experiência, nosso poder sobre as coisas e sobre nossos "estados de consciência". Veremos que ela não é indiferente ao acontecimento e ao tempo, que ela é antes o modo fundamental do acontecimento e da *Geschichte*, da qual os acontecimentos objetivos e impessoais são formas derivadas, e enfim que o recurso à eternidade só é tornado necessário por uma concepção objetiva do tempo.

Portanto, é indubitável que eu penso. Não estou seguro de que ali exista um cinzeiro ou um cachimbo, mas estou seguro de que penso ver um cinzeiro ou um cachimbo. Seria tão fácil quanto se acredita dissociar essas duas afirmações e manter, fora de qualquer juízo concernente à coisa vista, a evidência de meu "pensamento de ver"? Ao contrário, isso é impossível. A percepção é justamente este gênero de ato em que não se poderia tratar de colocar à parte o próprio ato e o termo sobre o qual ele versa. A percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem, ou, antes, que ela é, de atingir a coisa mesma. Não se pode tratar de manter a certeza da percepção recusando a certeza da coisa percebida. Se vejo um cinzeiro *no sentido pleno da palavra ver*, é preciso que ali exista um cinzeiro, e não posso reprimir essa afirmação. Ver é ver algo. Ver o vermelho é ver o vermelho existindo em ato. Só se pode reduzir a visão à simples presunção de ver se a representamos como a contemplação de um *quale* flutuante e sem ancoragem. Mas se, como o dissemos acima, a própria qualidade, em sua textura específica, é a sugestão que nos é feita, e à qual nós respon-

demos enquanto temos campos sensoriais, de uma certa maneira de existir, e se a percepção de uma cor dotada de uma estrutura definida — cor superficial ou superfície colorida —, em um lugar ou a uma distância precisos ou vagos, supõe nossa abertura a um real ou a um mundo, como poderíamos dissociar a certeza de nossa existência perceptiva daquela de seu parceiro exterior? É essencial à minha visão referir-se não apenas a um pretense visível, mas ainda a um ser atualmente visto. Reciprocamente, se levanto uma dúvida sobre a presença da coisa, esta dúvida versa sobre a própria visão; se ali não existe vermelho ou azul, digo que não os *vi verdadeira-mente*, admito que em momento algum se produziu esta adequação entre minhas intenções visuais e o visível que é a visão em ato. Portanto, de duas coisas uma: ou não tenho nenhuma certeza concernente às próprias coisas, mas então não posso mais estar certo de minha própria percepção tomada como simples pensamento, já que, mesmo assim, ela envolve a afirmação de uma coisa; ou apreendo meu pensamento com certeza, mas isso supõe que no mesmo instante eu assumo as existências que ele visa. Quando Descartes nos diz que a existência das coisas visíveis é duvidosa, mas que nossa visão, considerada como simples pensamento de ver, não o é, essa posição não é sustentável. Pois o pensamento de ver pode ter dois sentidos. Em primeiro lugar, pode-se entendê-lo no sentido restritivo de pretensa visão ou "impressão de ver", então temos com ele a certeza de um possível ou de um provável, e o "pensamento de ver" implica que tenhamos tido, em certos casos, a experiência de uma visão autêntica ou efetiva à qual o pensamento de ver se assemelha e na qual, desta vez, a certeza da coisa esteve envolvida. A certeza de uma possibilidade não é senão a possibilidade de uma certeza, o pensamento de ver não é senão uma visão em idéia, e nós não o teríamos se por outro lado não tivéssemos a visão na realidade. Ou, então, pelo "pensamento de ver" pode-se en-

tender a consciência que teríamos de nosso poder constituinte. Quaisquer que sejam nossas percepções empíricas, que podem ser verdadeiras ou falsas, essas percepções só seriam possíveis se habitadas por um espírito capaz de reconhecer, de identificar e de manter diante de nós o seu objeto intencional. Mas se esse poder constituinte não é um mito, se a percepção é verdadeiramente o simples prolongamento de um dinamismo interior com o qual posso coincidir, a certeza que tenho das premissas transcendentais do mundo deve estender-se até o próprio mundo e, minha visão sendo de um lado a outro pensamento de ver, a coisa vista é em si mesma aquilo que dela penso, e o idealismo transcendental é um realismo absoluto. Seria contraditório afirmar ao mesmo tempo<sup>16</sup> que o mundo é constituído por mim e que, dessa operação constitutiva, só posso apreender o esboço e as estruturas essenciais; ao termo do trabalho constitutivo é preciso que eu veja surgir o mundo existente, e não apenas o mundo em idéia, ou eu só teria uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo. Assim, em qualquer sentido que o tomemos, o "pensamento de ver" só é certo se a visão efetiva também o é. Quando Descartes nos diz que a sensação, reduzida a si mesma, é sempre verdadeira, e que o erro se introduz pela interpretação transcendente que o juízo lhe dá, ele faz ali uma distinção ilusória: para mim não é menos difícil saber se senti algo do que saber se ali existe algo, e o histérico sente e não conhece aquilo que sente, assim como percebe objetos exteriores sem se dar conta dessa percepção. Ao contrário, quando estou seguro de ter sentido, a certeza de uma coisa exterior está envolvida na própria maneira pela qual a sensação se articula e se desenvolve diante de mim: trata-se de uma dor *da perna*, ou é uma sensação *de vermelho* e, por exemplo, do vermelho opaco em um único plano ou, ao contrário, de uma atmosfera avermelhada com três dimensões. A "interpretação" que dou de minhas sensações deve



ser motivada, e ela só pode sê-lo pela própria estrutura dessas sensações, de forma que se pode dizer indiferentemente que não existe interpretação transcendente, não existe juízo que não brote da própria configuração dos fenômenos — e que não existe esfera da imanência, nenhum domínio em que minha consciência esteja em casa e assegurada contra todo risco de erro. Os atos do Eu são de uma tal natureza que eles se ultrapassam a si mesmos e não há intimidade da consciência. A consciência é de um lado ao outro transcendência, não transcendência passiva — dissemos que uma tal transcendência seria a interrupção da consciência —, mas transcendência ativa. A consciência que tenho de ver ou de sentir não é a notação passiva de um acontecimento psíquico fechado em si mesmo, e que me deixaria incerto no que concerne à realidade da coisa vista ou sentida; ela também não é o desdobramento de uma potência constituinte que conteria eminentemente e eternamente em si mesma toda visão e sensação possíveis, e que encontraria o objeto sem precisar abandonar-se, ela é a própria efetuação da visão. Asseguro-me de ver vendo isto e aquilo, ou pelo menos despertando em torno de mim uma circunvizinhança visual, um mundo visível que finalmente só é atestado pela visão de uma coisa particular. A visão é uma ação, quer dizer, não uma operação eterna — a expressão é contraditória —, mas uma operação que funciona mais do que ela prometia, que sempre ultrapassa suas premissas e só é preparada interiormente por minha abertura primordial a um campo de transcendências, quer dizer, outra vez por um êxtase. A visão atinge-se a si mesma e se encontra na coisa vista. É-lhe essencial apreender-se, e se não o fizesse ela não seria visão de nada, mas é-lhe essencial apreender-se em uma espécie de ambigüidade e de obscuridade, já que ela não se possui e, ao contrário, se dissipa na coisa vista. O que descubro e reconheço pelo *Cogito* não é a imanência psicológica, a inerência de todos os fenô-

menos a "estados de consciência privados", o contato cego da sensação consigo mesma — *não* é nem mesmo a imanência transcendental, a pertença de todos os fenômenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento claro por si mesmo —, é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo.

Todavia, o caso da percepção não seria particular? Ela me abre a um mundo, ela só pode fazê-lo ultrapassando-me e ultrapassando-se, é preciso que a "síntese" perceptiva seja inacabada, ela só pode oferecer-me um "real" expondo-se ao risco do erro, é necessário que a coisa, se deve ser uma coisa, tenha para mim lados escondidos, e é por isso que a distinção entre a aparência e a realidade imediatamente tem seu lugar na "síntese" perceptiva. Ao contrário, a consciência, parece, retoma seus direitos e a plena posse de si mesma se considero minha consciência dos "fatos psíquicos". O amor e a vontade, por exemplo, são operações interiores; eles se fabricam seus objetos, e compreende-se que, ao fazê-lo, eles possam desviar-se do real e, neste sentido, enganar-nos, mas parece impossível que eles nos enganem sobre si mesmos: a partir do momento em que sinto o amor, a alegria ou a tristeza, é verdade que amo, que estou alegre ou triste, mesmo se de fato, quer dizer, para outros ou para mim mesmo em um outro momento, o objeto não tenha o valor que presenteiramente lhe atribuo. Em mim a aparência é realidade, o ser da consciência é manifestar-se. O que é querer senão ter consciência de um objeto como valioso (ou como valioso justamente enquanto não é valioso, no caso da vontade perversa), o que é amar senão ter consciência de um objeto como amável? E como a consciência de um objeto envolve necessariamente um saber de si mesma, sem o que ela escaparia a si e nem mesmo apreenderia seu objeto, querer e saber que se quer, amar e saber que se ama são um único ato, o amor é

consciência de *amar*, a vontade é consciência de querer. Um amor ou uma vontade que não tivessem consciência de si seriam um amor que não ama, uma vontade que não quer, assim como um pensamento inconsciente seria um pensamento que não pensa. A vontade ou o amor seriam os mesmos quer seus objetos fossem factícios ou reais e, considerados sem referência ao objeto sobre o qual de fato versam, eles constituiriam uma esfera de certeza absoluta em que a verdade não pode escapar-nos. Tudo seria verdade na consciência. Só haveria ilusão em relação ao objeto externo. Um sentimento, considerado em si mesmo, seria sempre verdadeiro, a partir do momento em que fosse sentido. Todavia, olhemos mais de perto.

Em primeiro lugar, é manifesto que podemos distinguir em nós mesmos sentimentos "verdadeiros" e sentimentos "falsos", que tudo o que é sentido por nós em nós mesmos não se acha, por isso, situado em um único plano de existência nem é do mesmo modo verdadeiro, e que em nós existem graus de realidade assim como fora de nós existem "reflexos", "fantasmas" e "coisas". Ao lado do amor verdadeiro, existe um amor falso ou ilusório. Este último caso deve ser distinguido dos erros de interpretação e daqueles casos em que, de má-fé, dei o nome de amor a emoções que *não o* mereciam. Pois então não houve nem mesmo uma aparência de amor, eu não acreditei um só instante que minha vida estivesse envolvida nesse sentimento, dissimuladamente evitei colocar a questão para evitar a resposta que já conhecia, meu "amor" só foi feito de complacência ou de má-fé. Ao contrário, no amor falso ou ilusório, eu me uni voluntariamente à pessoa amada, por certo tempo ela foi verdadeiramente o mediador de minhas relações com o mundo, quando dizia que a amava eu não "interpretava", minha vida tinha verdadeiramente se envolvido em uma forma que, assim como uma melodia, exigia uma suíte. É verdade que, após a desilusão

(após a revelação de minha ilusão *sobre mim mesmo*) e quando tentarei compreender aquilo que me aconteceu, sob esse pretenso amor eu reconhecerei *outra coisa* que não o amor: a semelhança entre a a mulher "amada" e uma outra pessoa, o tédio, o hábito, uma comunidade de interesses ou de convicção, e é isso mesmo que me permitirá falar de ilusão. Eu só amava *qualidades* (este sorriso, que se assemelha a um outro sorriso, esta beleza que se impõe como um fato, esta juventude dos gestos e da conduta) e não a maneira de existir singular que é a própria pessoa. E, correlativamente, eu não estava conquistado por inteiro, regiões de minha vida passada e de minha vida futura escapavam à invasão, eu conservava em mim lugares reservados para outra coisa. Então, dir-se-á, ou eu não o sabia, e nesse caso não se trata de um amor ilusório, trata-se de um amor que terminou, ou então eu o sabia, e nesse caso nunca houve amor, nem mesmo "falso". Todavia, ele não é nem um nem outro. Não se pode dizer que esse amor tenha sido, enquanto existia, indiscernível de um amor verdadeiro, e que se tenha tornado "falso amor" quando eu o reneguei. Não se pode dizer que uma crise mística aos quinze anos seja em si mesma desprovida de sentido e, segundo eu a valorize livremente na seqüência de minha vida, *se torne* incidente de puberdade ou primeiro sinal de uma vocação religiosa. Mesmo se construo toda a minha vida sobre um incidente de puberdade, esse incidente conserva seu caráter contingente e é minha vida inteira que é "falsa". Na própria crise mística, tal como eu a vivi, devemos encontrar algum caráter que distinga a vocação do incidente: no primeiro caso, a atitude mística se insere em minha relação fundamental com o mundo e com outrem; no segundo caso, ela é, no interior do sujeito, um comportamento impessoal e sem necessidade interna, "a puberdade". Da mesma maneira, o amor verdadeiro convoca todos os recursos do sujeito e o interessa por inteiro, o falso amor só concerne a um de seus

personagens, "o homem de quarenta anos", se se trata de um amor tardio, "o viajante", se se trata de um amor exótico, "o viúvo", se o falso amor é produzido por uma recordação, "a criança", se ele é produzido pela recordação da mãe. Um amor verdadeiro termina quando eu mudo ou quando a pessoa amada mudou; um amor falso revela-se falso quando volto a mim. A diferença é intrínseca. Mas como ela concerne ao lugar do sentimento em meu ser no mundo total, como o falso amor diz respeito ao personagem que creio ser no momento em que o vivo, e como, para discernir sua falsidade, eu precisaria de um conhecimento de mim mesmo que eu só obteria justamente pela desilusão, a ambigüidade permanece e é por isso que a ilusão é possível. Consideremos novamente o exemplo do histérico. Rapidamente ele foi tratado como um simulador, mas é antes de tudo a si mesmo que ele engana, e essa plasticidade coloca novamente o problema que se queria afastar: como o histérico pode não sentir aquilo que sente e sentir o que não sente? Ele não *finge* a dor, a tristeza, a cólera, e todavia suas "dores", suas "tristezas", suas "cóleras" distinguem-se de uma dor, de uma tristeza e de uma cólera "reais" porque ele não está nelas por inteiro; no centro dele mesmo, subsiste uma zona de calma. Os sentimentos ilusórios ou imaginários são vividos, mas, por assim dizer, com a periferia de nós mesmos<sup>17</sup>. A criança e muitos homens são dominados por "valores de situação" que lhes escondem seus sentimentos efetivos — contentes porque foram presenteados, tristes porque assistem a um enterro, alegres ou tristes de acordo com a paisagem e, para aquém desses sentimentos, indiferentes e vazios. "Nós sentimos o próprio sentimento, mas de uma maneira inautêntica. É como a sombra de um sentimento autêntico." Nossa atitude natural não é sentir nossos próprios sentimentos ou aderir a nossos próprios prazeres, mas viver segundo as categorias sentimentais do ambiente. "A jovem amada não projeta seus sen-

timentos em Isolda ou em Julieta, ela sente os sentimentos desses fantasmas poéticos e os introduz em sua vida. Só mais tarde, talvez, um sentimento pessoal e autêntico romperá a trama dos fantasmas sentimentais."<sup>18</sup> Mas, enquanto esse sentimento não nasceu, a jovem não tem nenhum meio de descobrir o que há de ilusório e de literário em seu amor. É a verdade de seus sentimentos futuros que fará aparecer a falsidade de seus sentimentos presentes, portanto estes são vividos, a jovem se "irrealiza"<sup>19</sup> neles como o ator em seu papel, e aqui nós temos não representações ou idéias que desencadeariam emoções reais, mas emoções factícias e sentimentos imaginários. Assim, nós não nos possuímos cada momento em toda a nossa realidade, e temos o direito de falar de uma percepção interior, de um sentido interno, de um "analisador" entre nós e nós mesmos que, a cada momento, vai mais ou menos longe do conhecimento de nossa vida e de nosso ser. Aquilo que permanece aquém da percepção interior e não impressiona o sentido interno não é um inconsciente. "Minha vida", meu "ser total" não são, como o "eu profundo" de Bergson, construções contestáveis, mas fenômenos que se dão com evidência à reflexão. Não se trata de outra coisa senão daquilo que *fazemos*. Descubro que estou apaixonado. Talvez não me tivesse escapado nada desses fatos que agora testemunham para mim: nem esse movimento mais vivo de meu presente em direção ao meu porvir, nem essa emoção que me deixava sem fala, nem essa pressa de chegar ao dia de um encontro. Mas, enfim, eu não tinha feito a soma desses fatos ou, se a tinha feito, eu não pensava que se tratava de um sentimento tão importante, e descubro agora que não concebo mais minha vida sem esse amor. Voltando aos dias e aos meses precedentes, constato que minhas ações e meus pensamentos estavam polarizados, reconheço os traços de uma organização, de uma síntese que *se fazia*. Não é possível pretender que eu sempre tenha sabido aquilo

que presentemente sei, e realizar nos meses passados um conhecimento de mim mesmo que acabo de adquirir. De uma maneira geral, não é possível negar que eu tenha muitas coisas a aprender sobre mim mesmo, nem colocar previamente no centro de mim mesmo um conhecimento de mim em que antecipadamente esteja contido tudo o que mais tarde saberei de mim mesmo, depois de ter lido livros e passado por acontecimentos de que presentemente nem mesmo suspeito. A idéia de uma consciência que seria transparente para si mesma e cuja existência se reduziria à consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente: dos dois lados, trata-se da mesma ilusão retrospectiva, introduz-se em mim, a título de objeto explícito, tudo o que a seguir eu poderia aprender sobre mim mesmo. O amor que prosseguia a sua dialética através de mim e que acabo de descobrir não é, desde o início, uma coisa escondida em um inconsciente, e também não é um objeto diante de minha consciência, ele é o movimento pelo qual eu me volvei para alguém, a conversão de meus pensamentos e de minhas condutas — eu não o ignorava, já que era eu quem vivia horas de tédio antes de um encontro e que sentia alegria quando ele se aproximava, ele era do começo ao fim vivido, ele não era conhecido. O apaixonado é comparável ao sonhador. O "conteúdo latente" e o "sentido sexual" do sonho estão presentes ao sonhador, já que é ele quem sonha seu sonho. Mas, justamente porque a sexualidade é a atmosfera geral do sonho, eles não são tematizados como sexuais, por falta de um fundo não-sexual sobre o qual eles se destaquem. Quando se pergunta se o sonhador é ou não consciência do conteúdo sexual de seu sonho, coloca-se mal a questão. Se a sexualidade é, como nós o explicamos mais acima, uma das maneiras que temos de nos reportarmos ao mundo, quando, como ocorre no sonho, nosso ser meta-sexual se eclipsa, ela está em todas as partes e em parte alguma, ela é em si ambígua e não pode

especificar-se como sexualidade. O incêndio que figura no sonho não é, para o sonhador, uma maneira de disfarçar uma pulsão sexual sob um símbolo aceitável, é para o homem desperto que ele se torna um símbolo; na linguagem do sonho, o incêndio é o emblema da pulsão sexual porque o sonhador, separado do mundo físico e do contexto rigoroso da vida desperta, só emprega as imagens em razão de seu valor afetivo. A significação sexual do sonho não é inconsciente nem "consciente", porque o sonho não "significa", como a vida desperta, relacionando uma ordem de fatos a uma outra, e nós nos enganaríamos igualmente fazendo a sexualidade cristalizar-se em "representações inconscientes" e colocando no fundo do sonhador uma consciência que o chama por seu nome. Da mesma maneira, para o apaixonado que o vive, o amor não tem nome, não é uma coisa que se possa circunscrever e designar, não é o mesmo amor do qual falam os livros e os jornais, porque é a maneira pela qual o apaixonado estabelece suas relações com o mundo, é uma significação existencial. O criminoso não vê seu crime, o traidor sua traição, não porque estes existam no fundo deles a título de representações ou de tendências inconscientes, mas porque eles são tantos mundos relativamente fechados, tantas situações. Se estamos em situação, estamos enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos, e é preciso que nosso contato com nós mesmos só se faça no equívoco.

Mas não ultrapassamos a meta? Se por vezes a ilusão é possível na consciência, ela não o seria sempre? Dizíamos que existem sentimentos imaginários em que estamos envolvidos o bastante para que sejam vívidos, mas não o suficiente para que eles sejam autênticos. Mas existem envolvimentos absolutos? Não seria essencial' ao envolvimento deixar subsistir a autonomia daquele que se envolve, no sentido de nunca ser um envolvimento integral, e por conseguinte não nos é subtraído todo meio de qualificar certos sentimentos como au-



tênticos? Definir o sujeito pela existência, quer dizer, por um movimento em que ele se ultrapassa, não é ao mesmo tempo consagrá-lo à ilusão, já que ele nunca poderá *ser* nada? Por não termos definido, na consciência, a realidade pela aparência, não rompemos os elos entre nós e nós mesmos e não reduzimos a consciência à condição de simples aparência de uma realidade inapreensível? Não estamos diante da alternativa de uma» consciência absoluta ou de uma dúvida interminável? E, rejeitando a primeira solução, nós não tornamos o *Cogito* impossível? A objeção nos faz chegar ao ponto essencial. Não é verdade que minha existência se possua e também não é verdade que ela seja estranha a si mesma, porque ela é um ato ou um fazer, e porque um ato, por definição, é a passagem violenta daquilo que tenho àquilo que visto, daquilo que sou àquilo que tenho a intenção de ser. Posso efetuar o *Cogito* e ter a segurança de deveras querer, amar ou crer, sob a condição de que primeiramente eu efetivamente queira, ame ou creia, e de que eu realize minha própria existência. Se eu não o fizesse, uma dúvida invencível se estenderia sobre o mundo, mas também sobre meus próprios pensamentos. Eu me perguntaria sem parar se meus "gostos", minhas "vontades", minhas "resoluções", minhas "aventuras" são verdadeiramente meus, eles sempre me pareceriam factícios, irreais e falhos. Mas esta própria dúvida, por não ser dúvida efetiva, não poderia mais chegar nem mesmo à certeza de duvidar<sup>20</sup>. Só se sai dali, só se chega à "sinceridade" prevenindo esses escrúpulos e lançando-se com os olhos fechados no "fazer". Assim, não é *porque* eu penso ser que estou certo de existir, mas, ao contrário, a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva. Meu amor, minha raiva, minha vontade não são certos enquanto simples pensamentos de amar, de odiar ou de querer, mas, ao contrário, toda a certeza desses pensamentos provém da certeza dos atos de amor, de raiva ou de vontade, dos quais estou seguro porque

eu *osfaço*. Toda percepção interior é inadequada porque eu não sou um objeto que se possa perceber, porque eu faço minha realidade e só me encontro no ato. "Eu duvido": não há outra maneira de fazer cessar toda dúvida em relação a essa proposição senão duvidar efetivamente, engajar-se na experiência da dúvida e assim fazer esta dúvida existir como certeza de duvidar. Duvidar é sempre duvidar de algo, mesmo se se "dúvida de tudo". Estou certo de duvidar porque assumo tal ou tal coisa, ou mesmo qualquer coisa e minha própria existência, justamente como duvidosas. É em minha relação com "coisas" que eu me conheço, a percepção interior vem depois, e ela não seria possível se eu não tivesse tomado contato com minha dúvida vivendo-a até em seu objeto. Pode-se dizer da percepção interior aquilo que dissemos da percepção exterior: que ela envolve o infinito, que ela é uma síntese nunca acabada e que se afirma, embora seja inacabada. Se quisesse verificar minha percepção do cinzeiro, eu nunca a terminaria, ela presume mais do que sei por ciência explícita. Da mesma maneira, se quisesse verificar a realidade de minha dúvida, eu nunca a terminaria, seria preciso colocar em questão meu pensamento de duvidar, o pensamento desse pensamento e assim por diante. A certeza provém da própria dúvida enquanto ato e não desses pensamentos, assim como a certeza da coisa e do mundo precede o conhecimento tético de suas propriedades. Saber é, como o disseram, saber que se sabe, não que esta segunda potência do saber funde o próprio saber, mas, ao contrário, porque este a funda. Eu não posso reconstruir a coisa, e todavia existem coisas percebidas, da mesma maneira nunca posso coincidir com minha vida que se dissipa, e todavia existem percepções interiores. A mesma razão me torna capaz de ilusão e de verdade em relação a mim mesmo: a saber, é que existem atos nos quais me concentro para me ultrapassar. O *Cogito* é o reconhecimento desse fato fundamental. Na proposi-

ção "Eu penso, eu sou", as duas afirmações são equivalentes, sem o que não haveria *Cogite*. Mas ainda é preciso entender-se sobre o sentido dessa equivalência: não é o Eu penso que contém eminentemente o Eu sou, não é minha existência que é reduzida à consciência que dela tenho, é inversamente o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência.

É verdade que parece necessário admitir uma absoluta coincidência de mim comigo, se não no caso da vontade e do sentimento, pelo menos nos atos de "pensamento puro". Se fosse assim, tudo o que acabamos de dizer estaria novamente posto em questão e, longe de o pensamento aparecer como uma maneira de existir, nós só dependeríamos verdadeiramente do pensamento. Portanto, agora precisamos considerar o entendimento. Penso no triângulo, no espaço com três dimensões ao qual se supõe que ele pertença, no prolongamento de um de seus lados, na paralela que se pode traçar por um de seus vértices ao lado oposto, e percebo que esse vértice e essas linhas formam uma soma de ângulos igual à soma dos ângulos do triângulo e igual, por outro lado, a dois retos. Estou certo do resultado, que considero como demonstrado. Isso quer dizer que minha construção gráfica não é, assim como os traços que a criança acrescenta arbitrariamente ao seu desenho e que a cada vez subvertem sua significação ("é uma casa, não, é um barco, não, é um velhinho"), uma reunião de linhas nascidas fortuitamente sob minha mão. De um lado ao outro da operação, é do triângulo que se trata. A gênese da construção não é apenas uma gênese real, ela é uma gênese inteligível, eu construo segundo regras, faço com que na figura se manifestem propriedades, quer dizer, relações que dizem respeito à essência do triângulo, e não, como a criança, todas aquelas sugeridas pela figura não-definida que existe de fato no papel. Tenho consciência de demonstrar porque percebo um elo necessário entre o con-

junto dos dados que constituem a hipótese e a conclusão que dali extraio. E essa necessidade que me assegura de poder reiterar a operação em um número indefinido de figuras empíricas, e ela mesma provém do fato de que, a cada passo de minha demonstração e a cada vez que eu introduzia novas relações, eu permanecia consciente do triângulo como de uma estrutura estável que elas determinam e não apagam. É por isso que se pode dizer, se se quiser, que a demonstração consiste em fazer a soma de ângulos construída entrar em duas constelações diferentes, e em vê-la alternadamente como igual à soma dos ângulos do triângulo e igual a dois retos<sup>21</sup>, mas é preciso acrescentar<sup>22</sup> que ali não temos apenas duas configurações que se sucedem e se expulsam uma à outra (como no desenho da criança sonhadora); a primeira subsiste para mim enquanto a segunda se estabelece, a soma de ângulos que eu igualo a dois retos é a mesma que por outro lado eu igualo à soma dos ângulos do triângulo, e isso só é possível se ultrapasso a ordem dos fenômenos ou das aparições para penetrar na ordem do *eidós* ou do ser. A verdade parece impossível sem uma absoluta posse de si no pensamento ativo, sem o que ela não teria êxito em desenvolver-se em uma série de operações sucessivas e em construir um resultado válido para sempre.

Não haveria pensamento e verdade *sem* um ato pelo qual eu supero a dispersão temporal das fases do pensamento e a simples existência de fato de meus acontecimentos psíquicos, mas o importante é compreender bem este ato. A necessidade da demonstração não é uma necessidade analítica: a construção que permitirá concluir não está realmente contida na essência do triângulo, ela é apenas possível a partir dessa essência. Não há definição do triângulo que inclua antecipadamente as propriedades que a seguir se demonstrarão e os intermediários pelos quais se passará para chegar a essa demonstração. Prolongar um lado, traçar por um vértice uma

paralela ao lado oposto, fazer intervir o teorema concernente às paralelas e sua secante, isso só é possível se considero o próprio triângulo desenhado no papel, no quadro-negro ou no imaginário, sua fisionomia, o arranjo *concreto* de suas linhas, sua *Gestalt*. Não está justamente ali a essência ou a idéia do triângulo? — Começemos por afastar a idéia de uma essência formal do triângulo. O que quer que se deva pensar das tentativas de formalização, em qualquer caso é certo que elas *não* pretendem fornecer uma lógica da invenção, e que não se pode construir uma definição lógica do triângulo que iguale em fecundidade a visão da figura e nos permita, por uma série de operações formais, chegar a conclusões que não teriam sido estabelecidas em primeiro lugar com o auxílio da intuição. Isso só diz respeito, dir-se-á talvez, às circunstâncias psicológicas da descoberta, e, se depois é possível estabelecer entre a hipótese e a conclusão um elo que não deva nada à intuição, é porque ela não é o mediador obrigatório do pensamento, e porque ela não tem lugar algum em lógica. Mas, que a formalização seja sempre retrospectiva, isso prova que só aparentemente ela é completa, e que o pensamento formal vive do pensamento intuitivo. Ela desvela os axiomas não-formulados sobre os quais se diz que o raciocínio repousa, parece que ela lhe traz um acréscimo de rigor e que põe a nu os fundamentos de nossa certeza, mas na realidade o lugar em que a certeza se forma e em que uma verdade aparece é sempre o pensamento intuitivo, embora ali os princípios sejam tacitamente assumidos ou *justamente por essa razão*. Não haveria experiência da verdade e nada deteria a "volubilidade de nosso espírito" se nós pensássemos *vifor-mae*, e se em primeiro lugar as relações formais não se oferecessem a nós cristalizadas em algo particular. Nós não seríamos nem mesmo capazes de fixar uma hipótese para dela deduzir as conseqüências, se não começássemos por considerá-la como verdadeira. Uma hipótese é aquilo que se supõe ver-

dadeiro, e o pensamento hipotético pressupõe uma experiência da verdade de fato. A construção refere-se portanto à configuração do triângulo, à maneira pela qual ele ocupa o espaço, às relações que se exprimem nas palavras "sobre", "por", "vértice", "prolongar". Essas relações constituiriam uma espécie de essência material do triângulo? Se as palavras "sobre", "por", etc. conservam um sentido, é porque opero sobre um triângulo sensível ou imaginário, quer dizer, situado pelo menos virtualmente em meu campo perceptivo, orientado em relação ao "alto" e ao "baixo", à "direita" e à "esquerda", quer dizer ainda, como nós o mostramos acima, implicado em meu poder geral sobre o mundo. A construção explicita as possibilidades do triângulo considerado, não segundo sua definição e como idéia, mas segundo sua configuração e enquanto pólo de meus movimentos. A conclusão deriva necessariamente da hipótese porque, no ato de construir, o geometra experimentou a possibilidade da transição. Tratemos de descrever melhor esse ato. Vimos que evidentemente ele não é apenas uma operação manual, o deslocamento efetivo de minha mão e de minha caneta sobre o papel, pois então não haveria nenhuma diferença entre uma construção e um desenho qualquer, e nenhuma demonstração resultaria da construção. A construção é um gesto, o que significa dizer que o traçado efetivo exprime, no exterior, uma intenção. Mas, outra vez, o que é essa intenção? Eu "considero" o triângulo, para mim ele é um sistema de linhas orientadas, e, se palavras como "ângulo", "direção" têm um sentido para mim, é enquanto eu me situo em um ponto e dali tendo para um outro ponto, enquanto para mim o sistema das posições espaciais é um campo de movimentos possíveis. É assim que apreendo a essência concreta do triângulo, que não é um conjunto de "caracteres" objetivos, mas a fórmula de uma atitude, uma certa modalidade de meu poder sobre o mundo, uma estrutura. Construindo, eu o envolvo em uma

outra estrutura, a estrutura "paralelas e secante". Como isso é possível? É porque minha percepção do triângulo não era, por assim dizer, fixa e morta, o desenho do triângulo no papel era apenas seu invólucro, ele era percorrido por linhas de força, de todos os lados nele germinavam direções não-traçadas e possíveis. Enquanto o triângulo estava implicado em meu poder sobre o mundo, ele se inchava de possibilidades indefinidas das quais a construção realizada era apenas um caso particular. Ela tem um valor demonstrativo porque eu a faço brotar da fórmula motora do triângulo. Ela exprime o poder que tenho de fazer aparecer os emblemas sensíveis de um certo poder sobre as coisas, que é minha percepção da estrutura triângulo. É um ato da imaginação produtora e não um retorno à idéia eterna do triângulo. Assim como a localização dos objetos no espaço, segundo o próprio Kant, não é uma operação apenas espiritual e utiliza a motricidade do corpo<sup>23</sup>, o movimento dispendo as sensações no ponto de sua trajetória em que ele se encontra quando elas se produzem, da mesma maneira o geômetra, que em suma estuda as leis objetivas da localização, só conhece as relações que lhe interessam traçando-as pelo menos virtualmente com seu corpo. O sujeito da geometria é um sujeito motor. Isso significa, em primeiro lugar, que nosso corpo não é um objeto, nem seu movimento um simples deslocamento no espaço objetivo, sem o que o problema só seria deslocado, e o movimento do corpo próprio não traria nenhum esclarecimento ao problema da localização das coisas, já que ele mesmo seria uma coisa. É preciso que exista, como Kant o admitia, um "movimento gerador do espaço"<sup>24</sup>, que é nosso movimento intencional, distinto do "movimento no espaço", que é aquele das coisas e de nosso corpo passivo. Mas há mais: se o movimento é gerador do espaço, está excluído que a motricidade do corpo seja apenas um "instrumento"<sup>25</sup> para a consciência constituinte. Se há uma consciência constituin-

te, o movimento corporal só é movimento enquanto ela o pensa como tal<sup>26</sup>; a potência construtiva só encontra nele aquilo que ali ela colocou, e, em relação a ela, o corpo não é nem mesmo um instrumento: ele é um objeto entre os objetos. Não há psicologia em uma filosofia da consciência constituinte, ou pelo menos não lhe resta mais nada de válido a dizer, ela só pode aplicar os resultados da análise reflexiva a cada conteúdo particular, falseando-os, aliás, já que ela lhes subtrai sua significação transcendental. O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento. E preciso que o mundo esteja, em torno de nós, não como um sistema de objetos dos quais fazemos a síntese, mas como um conjunto aberto de coisas em direção às quais nós nos projetamos. O "movimento gerador do espaço" não desdobra a trajetória de algum ponto metafísico sem lugar no mundo, mas de um certo aqui em direção a um certo ali, aliás por princípio substituíveis. O projeto de movimento é um ato, quer dizer, ele traça a distância espaço-temporal atravessando-a. O pensamento do geômetra, na medida em que necessariamente se apoia nesse ato, não coincide então consigo mesmo: ele é a própria transcendência. Se posso, por meio de uma construção, fazer aparecer as propriedades do triângulo, se a figura assim transformada não deixa de ser a mesma figura da qual eu parti, e se enfim posso operar uma síntese que conserva o caráter da necessidade, não é que minha construção esteja subtendida por um conceito do triângulo em que todas as propriedades estariam incluídas, e que, saído da consciência perceptiva, eu chegue ao *eidós*: é que eu efetuo a síntese da nova propriedade por meio do corpo, que de um só golpe me insere no espaço, e cujo movimento autônomo me permite alcançar, por uma série de passos precisos, esta visão global do espaço. Longe de que o pensamento geométrico transcenda a



consciência perceptiva, é ao mundo da percepção que tomo de empréstimo a noção de essência. Acredito que o triângulo sempre teve e sempre terá uma soma de ângulos igual a dois retos, e todas as outras propriedades menos visíveis que a geometria lhe atribui, porque tenho a experiência de um triângulo real e porque, como coisa física, ele necessariamente *tem* em si mesmo tudo aquilo que ele pôde ou poderá manifestar. Se a coisa percebida não tivesse fundado em nós, para sempre, o ideal do ser que é aquilo que é, não haveria fenômeno do ser e o pensamento matemático nos apareceria como uma criação. Aquilo que chamo de essência do triângulo é apenas esta presunção de uma síntese acabada pela qual nós definimos a coisa.

Nosso corpo, enquanto se move a si mesmo, quer dizer, enquanto é inseparável de uma visão do mundo e é esta mesma visão realizada, é a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural. Quando se diz que o pensamento é espontâneo, isso não quer dizer que ele coincida consigo mesmo, isso quer dizer, ao contrário, que ele se ultrapassa, e a fala é justamente o ato pelo qual ele se eterniza em verdade. Com efeito, é manifesto que a fala não pode ser considerada como uma simples veste do pensamento, nem a expressão como a tradução, em um sistema arbitrário de signos, de uma significação para si já clara. Repete-se que os sons e os fonemas por si mesmos não querem dizer nada, e que nossa consciência só pode encontrar na linguagem aquilo que ali ela colocou. Mas disso resultaria que a linguagem nada pode ensinar-nos, e que no máximo ela pode suscitar em nós novas combinações das significações que já possuímos. É contra isso que a experiência da linguagem testemunha. É verdade que a comunicação pressupõe um sistema de correspondências tal como o que é dado pelo dicionário, mas ela vai além, e é a frase que dá

seu sentido a cada palavra, é por ter sido empregada em diferentes contextos que pouco a pouco a palavra se enche de um sentido que não é possível fixar absolutamente. Uma fala importante, um bom livro impõem seu sentido. Portanto, é de uma certa maneira que eles o trazem em si. E, quanto ao sujeito que fala, é preciso que o ato de expressão também lhe permita ultrapassar aquilo que anteriormente ele pensava, e que ele encontre em suas próprias falas mais do que pensava nelas colocar, sem o que não se veria o pensamento, mesmo solitário, procurar a expressão com tanta perseverança. Portanto, a fala é esta operação paradoxal em que tentamos alcançar, por meio de palavras cujo sentido é dado, e de significações já disponíveis, uma intenção que por princípio vai além e modifica, em última análise fixa ela mesma o sentido das palavras pelas quais ela se traduz. A linguagem constituída só desempenha um papel na operação de expressão, como as cores na pintura: se não tivéssemos olhos ou em geral sentidos, para nós não haveria pintura, e todavia o quadro "diz" mais coisas do que o simples exercício de nossos sentidos pode ensinar-nos. O quadro para além dos dados dos sentidos, a fala para além dos dados da linguagem constituída devem ter então por si mesmos uma virtude significante, sem referência a uma significação que exista para si, no espírito do espectador ou do ouvinte. "Por meio das palavras, assim como o pintor por meio das cores e o músico por meio das notas, nós queremos, de um espetáculo ou de uma emoção ou mesmo de uma idéia abstrata, constituir um tipo de equivalente ou de *espécie* solúvel no espírito. Aqui a expressão se torna a coisa principal. Nós informamos o leitor, nós o fazemos participar de nossa ação criadora ou poética, nós colocamos na boca secreta de seu espírito uma enunciação de tal objeto ou de tal sentimento."<sup>27</sup> Para o pintor ou para o sujeito falante, o quadro e a fala não são a ilustração de um pensamento já feito, mas a apropriação desse mesmo pensa-

mento. É por isso que fomos levados a distinguir entre uma fala secundária, que traduz um pensamento já adquirido, e uma fala originária, que o faz primeiramente existir para nós mesmos assim como para outrem. Ora, todas as palavras que se tornaram os simples índices de um pensamento unívoco só puderam fazê-lo porque em primeiro lugar funcionaram como falas originárias, e nós ainda podemos recordar-nos do aspecto precioso que elas tinham, como uma paisagem desconhecida, quando as estávamos adquirindo e quando elas ainda exerciam a função primordial da expressão. Assim, a posse de si, a coincidência consigo não é a definição do pensamento: ao contrário, é um resultado da expressão e é sempre uma ilusão, na medida em que a clareza do saber adquirido repousa na operação fundamentalmente obscura pela qual eternizamos, em nós, um momento de vida fugidivo. Somos convidados a reconhecer, sob o pensamento que goza de suas aquisições e é apenas uma parada no processo indefinido da expressão, um pensamento que procura estabelecer-se e que só o consegue cedendo a um uso inédito os recursos da linguagem constituída. Essa operação deve ser considerada como um fato último, já que toda explicação que dela se quisesse dar — seja a explicação empirista, que reduz as significações novas às significações dadas, seja a explicação idealista, que põe um saber absoluto imanente às primeiras formas do saber — consistiria em suma em negá-la. A linguagem nos ultrapassa, não apenas porque o uso da fala sempre supõe um grande número de pensamentos que não são atuais e que cada palavra resume, mas ainda por uma outra razão, mais profunda: a saber, porque esses pensamentos, em sua atualidade, jamais foram "puros" pensamentos, porque nelles já havia excesso do significado sobre o significante, e o mesmo esforço do pensamento pensado para igualar o pensamento pensante, a mesma junção provisória entre um e outro que faz todo o mistério da expressão. Aquilo que chamam

de idéia está necessariamente ligado a um ato de expressão e lhe deve sua aparência de autonomia. Ela é um objeto cultural, como a igreja, a rua, o lápis ou a IX Sinfonia. Responder-se-á que a igreja pode incendiar-se, a rua e o lápis podem ser destruídos, e que, se todas as partituras da IX Sinfonia e todos os instrumentos de música fossem reduzidos a cinzas, ela só existiria por breves anos na memória daqueles que a tivessem ouvido, enquanto, ao contrário, a idéia do triângulo e suas propriedades são imperecíveis. Na realidade, a idéia do triângulo com suas propriedades, a idéia da equação de segundo grau têm sua área histórica e geográfica, e, se a tradição da qual nós as recebemos, se os instrumentos culturais que as veiculam fossem destruídos, seriam necessários novos atos de expressão criadora para fazê-las aparecer no mundo. O que é verdadeiro é apenas que, uma vez dada a aparição inicial, as "aparições" ulteriores não acrescentam nada, se são bem-sucedidas, e não subtraem nada, se são defeituosas, à equação de segundo grau, que permanece entre nós como um bem inesgotável. Mas pode-se dizer o mesmo da IX Sinfonia, que subsiste em seu lugar inteligível, como o disse Proust, que ela seja bem ou mal executada, ou antes que leva sua existência em um tempo mais secreto que o tempo natural. O tempo das idéias não se confunde com aquele em que os livros aparecem e desaparecem, em que as músicas são gravadas ou se apagam: um livro que sempre foi reimpresso um dia deixa de ser lido, uma música da qual só restavam alguns exemplares repentinamente é procurada, a existência da idéia não se confunde com a existência empírica dos meios de expressão, mas as idéias duram ou passam, o céu inteligível muda para uma outra cor. Nós já distinguimos entre a fala empírica, a palavra enquanto fenômeno sonoro, o fato de que tal palavra seja dita em tal momento por tal pessoa, que pode produzir-se sem pensamento — e a fala transcendental ou autêntica, aquela pela qual uma

idéia começa a existir. Mas se não tivesse havido um homem com órgãos de fonação ou de articulação e um aparelho para assoprar, ou pelo menos com um corpo e a capacidade de mover-se a si mesmo, *não* teria havido fala nem idéias. O que é verdadeiro ainda é que na fala, melhor que na música ou na pintura, o pensamento parece poder separar-se de seus instrumentos materiais e valer eternamente. De certa maneira, todos os triângulos que existirão pelos acasos da causalidade física sempre terão uma soma de ângulos igual a dois retos, mesmo se os homens tiverem desaprendido a geometria e se não restar nem mesmo um que a conheça. Mas isso se deve ao fato de que, nesse caso, a fala se aplica a uma natureza, enquanto a música e a pintura, assim como a poesia, criam seu próprio objeto, e, a partir do momento em que são conscientes de si o bastante, encerram-se deliberadamente no mundo cultural. A fala prosaica e, em particular, a fala científica são seres culturais que têm a pretensão de traduzir uma verdade da natureza em si. Sabe-se que não é nada disso, e a crítica moderna das ciências mostrou aquilo que elas têm de construtivo. Os triângulos "reais", quer dizer, os triângulos percebidos, não têm necessariamente, por toda a eternidade, uma soma de ângulos igual a dois retos, se é verdade que o espaço vivido repugna tanto as métricas não-euclidianas quanto a métrica euclidiana. Assim, não há diferença fundamental entre os modos de expressão, não se pode atribuir um privilégio a um deles como se este exprimisse uma verdade em si. A fala é tão muda quanto a música, a música é tão falante quanto a fala. Em todas as partes a expressão é criadora e o expresso é sempre inseparável dela. Não há análise que possa tornar a linguagem clara e expô-la diante de nós como um objeto. O ato de fala só é claro para aquele que efetivamente fala ou escuta, ele se torna obscuro a partir do momento em que queremos explicitar as razões que nos fizeram compreender assim e não de outra maneira. Pode-se dizer dele aquilo

que dissemos da percepção e aquilo que Pascal diz das opiniões: nos três casos, trata-se de uma clareza à primeira vista que desaparece a partir do momento em que se quer reduzi-la àquilo que se acredita serem seus elementos constituintes. Eu fato e, sem nenhuma ambigüidade, compreendo-me e sou compreendido, retomo minha vida e os outros a retomam. Digo que "espero há muito tempo" ou que alguém "morreu" e acredito saber aquilo que digo. Todavia, se me interrogo sobre o tempo ou sobre a experiência da morte, que estavam implicados em meu discurso, só há obscuridade em meu espírito. Isso ocorre porque eu quis falar sobre a fala, reiterar o ato de expressão que deu um sentido à palavra morte e à palavra tempo, aumentar o poder sumário que elas me asseguram sobre minha experiência, e esses atos de expressão segunda ou terceira, assim como os outros, em cada caso têm sua clareza convincente, mas sem que eu possa dissolver a obscuridade fundamental do expresso, nem reduzir a nada a distância de meu pensamento a si mesmo. Seria preciso concluir daqui<sup>28</sup> que, nascida e desenvolvida na obscuridade, e todavia capaz de clarezas, a linguagem é o avesso de um Pensamento infinito e sua mensagem a nós confiada? Isso seria perder contato com a análise que acabamos de fazer e transformar em conclusão aquilo que se estabeleceu a caminho. A linguagem nos transcende e todavia nós falamos. Se daqui concluimos que existe um pensamento transcendente que nossas falas soletram, supomos acabada uma tentativa de expressão da qual acabamos de dizer que ela não o é nunca, invocamos um pensamento absoluto no momento em que acabamos de mostrar que para nós ele é inconcebível. Este é o princípio da apologética pascaliana, mas, quanto mais se mostra que o homem não tem poder absoluto, mais se torna, não provável, mas, ao contrário, suspeita a afirmação de um absoluto. De fato, a análise mostra não que atrás da linguagem exista um pensamento transcendente, mas que o pensamen-

to se transcende na fala, que a própria fala *faz* esta concórdia de mim comigo e de mim com outrem sobre a qual se quer fundá-la. O fenômeno da linguagem, no duplo sentido de fato primeiro e de prodígio, não é explicado, mas suprimido, se nós o duplicamos com um pensamento transcendente, já que ele consiste no fato de que um ato de pensamento, por ter sido expresso, doravante tem o poder de sobreviver. Não é, como freqüentemente se disse, que a fórmula verbal nos sirva de meio mnemotécnico: inscrita no papel ou confiada à memória, ela não nos serviria para nada se de uma vez por todas não tivéssemos adquirido a potência interior de interpretá-la. Expressar não é substituir ao pensamento novo um sistema de signos estáveis aos quais estejam ligados pensamentos seguros, é assegurar-se, pelo emprego de palavras já usadas, de que a intenção nova retoma a herança do passado, é com um só gesto incorporar o passado ao presente e soldar este presente a um futuro, abrir todo um ciclo de tempo em que o pensamento "adquirido" permanecerá presente a título de dimensão, sem que doravante precisamos evocá-lo ou reproduzi-lo. O que se chama de intemporal no pensamento é aquilo que, por ter retomado assim o passado e envolvido o futuro, é presuntivamente de todos os tempos e portanto não é de forma alguma transcendente ao tempo. O intemporal é o adquirido.

Dessa aquisição para sempre, o próprio tempo nos oferece o primeiro modelo. Se o tempo é a dimensão segundo a qual os acontecimentos se expulsam uns aos outros, ele é também-a dimensão segundo a qual cada um deles recebe um lugar inalienável. Dizer que um acontecimento *tem lugar* é dizer que será verdadeiro para sempre que ele teve lugar. Cada momento do tempo, segundo sua própria essência, põe uma existência contra a qual os outros momentos do tempo nada podem. Após a construção, a relação geométrica está adquirida; mesmo se esqueço os detalhes da demonstração,

o gesto matemático funda uma tradição. A pintura de Van Gogh está instalada em mim para sempre, foi dado um passo em relação ao qual não posso voltar atrás, e, mesmo se não guardo nenhuma recordação precisa dos quadros que vi, toda a minha experiência estética será doravante a de alguém que conheceu a pintura de Van Gogh, exatamente como um burguês que se tornou operário permanece para sempre, até em sua maneira de ser operário, um burguês-tornado-operário, ou assim como um ato nos qualifica para sempre, mesmo se em seguida nós o renegamos e mudamos de crenças. A existência sempre assume o seu passado, seja aceitando-o ou recusando-o. Nós estamos, como dizia Proust, empoleirados em uma pirâmide de passado, e se não o vemos é porque estamos obcecados pelo pensamento objetivo. Acreditamos que para nós mesmos nosso passado se reduz às recordações expressas que podemos contemplar. Cortamos nossa existência do próprio passado e só lhe permitimos retomar os traços presentes desse passado. Mas como esses traços seriam reconhecidos como traços do passado se nós não tivéssemos, de uma outra maneira, uma abertura direta ao passado? É preciso admitir a aquisição como um fenômeno irreduzível. Aquilo que vivemos é e permanece perpetuamente para nós, o velho toca sua infância. Cada presente que se produz crava-se no tempo como uma cunha e pretende a eternidade. A eternidade não é uma outra ordem para além do tempo, ela é a atmosfera do tempo. Sem dúvida, tanto um pensamento falso como um verdadeiro possui essa espécie de eternidade: se presentemente me engano, é para sempre verdade que me enganei. Portanto, é preciso que no pensamento verdadeiro haja uma outra fecundidade, é preciso que ele permaneça verdadeiro não apenas como passado efetivamente vivido, mas ainda como presente perpétuo sempre retomado na seqüência do tempo. Todavia, isso não representa uma diferença essencial entre verdades de fato e verdades de ra-



zão. Pois não há uma só de minhas ações, um só de meus pensamentos mesmo errôneos que, no momento em que aderi a eles, não tenham visado um valor ou uma verdade e que não conservem, conseqüentemente, sua atualidade na seqüência de minha vida, não apenas enquanto fato inapagável, mas ainda como etapa necessária em direção às verdades ou aos valores mais completos que a seguir eu reconheci. Minhas verdades foram construídas com estes erros e os arrastam em sua eternidade. Reciprocamente, não há nenhuma verdade de razão que não conserve um coeficiente de facticidade: a pretensa transparência da geometria euclidiana um dia se revela como transparência para um certo período histórico do espírito humano, ela significa apenas que durante certo tempo os homens puderam tomar como "solo" de seus pensamentos um espaço homogêneo com três dimensões, e assumir sem problemas aquilo que a ciência generalizada considerará como uma especificação contingente do espaço. Assim, toda verdade de fato é verdade de razão, toda verdade de razão é verdade de fato. A relação entre a razão e o fato, entre a eternidade e o tempo, assim como aquela entre a reflexão e o irrefletido, entre o pensamento e a linguagem ou entre o pensamento e a percepção, é aquela relação com dupla direção que a fenomenologia chamou de *Fundierung*: o termo fundante — o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção — é primeiro no sentido em que o fundado se apresenta como uma determinação ou uma explicitação do fundante, o que lhe proíbe de algum dia reabsorvê-lo, e todavia o fundante não é primeiro no sentido empirista e o fundado não é simplesmente derivado dele, já que é através do fundado que o fundante se manifesta. E assim que se pode dizer indiferentemente que o presente é um esboço de eternidade e que a eternidade do verdadeiro é apenas uma sublimação do presente. Não ultrapassaremos este equívoco, mas o compreenderemos como definitivo, reencontrando a intui-

ção do tempo verdadeiro que mantém tudo e que está no coração da demonstração assim como da expressão. "A reflexão sobre a potência criadora do espírito", diz Brunschvicg<sup>29</sup>, "com toda certeza de experiência implica o sentimento de que, em uma determinada verdade que se chegou a demonstrar, existe uma alma de verdade que a ultrapassa e que dela se separa, alma que pode separar-se da expressão particular dessa verdade para dirigir-se a uma expressão mais compreensiva e mais profunda, mas sem que este progresso afete a eternidade do verdadeiro." O que é este verdadeiro eterno que ninguém tem? O que é este expresso para além de toda expressão e, se temos o direito de pô-lo, por que nossa preocupação constante é obter uma expressão mais exata? O que é este Uno em torno do qual os espíritos e as verdades estão dispostos como se tendessem para ele, ao mesmo tempo em que se sustenta que eles não tendem para nenhum termo preestabelecido? A idéia de um Ser transcendente pelo menos tinha a vantagem de não tornar inúteis as ações pelas quais, em uma retomada sempre difícil, cada consciência e a intersubjetividade criam elas mesmas a sua unidade. É verdade que, se essas ações são aquilo que de mais íntimo podemos apreender em nós mesmos, a posição de Deus não contribui em nada para a elucidação de nossa vida. Temos a experiência não de um verdadeiro eterno e de uma participação no Uno, mas dos atos concretos de retomada pelos quais, no acaso do tempo, travamos relações com nós mesmos e com outrem; em suma, temos a experiência de uma *participação no mundo*, o "ser-para-a-verdade" não é distinto do ser no mundo.

Agora estamos em condições de tomar partido na questão da evidência e de descrever a experiência da verdade. Existem verdades assim como existem percepções: não que alguma vez possamos desdobrar inteiramente diante de nós as razões de alguma afirmação — só existem motivos, nós só te-

mos um poder sobre o tempo e não uma posse do tempo —, mas porque é essencial ao tempo apoderar-se de si mesmo à medida que ele se abandona, e contrair-se em coisas visíveis, em evidências de primeira vista. Toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva. Naquilo que a cada momento chamo de minha razão ou de minhas idéias, se pudéssemos desenvolver todos os seus pressupostos sempre encontraríamos experiências que não foram explicitadas, contribuições maciças do passado e do presente, toda uma "história sedimentada"<sup>30</sup> que não concerne apenas à *gênese* de meu pensamento, mas determina seu *sentido*. Para que fosse possível uma evidência absoluta e sem nenhum pressuposto, para que meu pensamento pudesse penetrar-se, encontrar-se chegar a um puro "consentimento de si a si", seria preciso, para falar como os kantianos, que ele deixasse de ser um acontecimento e que fosse ato de um lado a outro; para falar como a Escola, que sua realidade formal estivesse incluída em sua realidade objetiva; para falar como Malebranche, que ele deixasse de ser "percepção", "sentimento" ou "contato" com a verdade para tornar-se pura "idéia" e "visão" da verdade. Em outros termos, seria preciso que, em lugar de ser eu mesmo, eu me tornasse um puro conhecedor de mim mesmo, e que o mundo tivesse deixado de existir em torno de mim para se tornar puro objeto diante de mim. Em relação àquilo que somos pelo fato de nossas aquisições e deste mundo preexistente, temos um poder suspensivo, e isso basta para que não sejamos determinados. Posso fechar os olhos, tapar os ouvidos, mas não posso deixar de ver, nem que seja o negro de meus olhos, de ouvir, nem que seja este silêncio, e da mesma maneira posso colocar entre parênteses as minhas opiniões ou minhas crenças adquiridas, mas, o que quer que eu pense ou decida, será sempre sobre o fundo daquilo que anteriormente acreditei ou fiz. *Habemus ideam veram*, temos uma verdade, essa experiência da verdade só seria saber

-^  
^3  
^  
^  
£  
\* •  
? ^  
g^

absoluto se pudéssemos tematizar todos os seus motivos, quer dizer, se deixássemos de estar situados. Portanto, a posse efetiva da idéia verdadeira não nos dá nenhum direito de afirmar um lugar inteligível de pensamento adequado e de produtividade absoluta, ela funda apenas uma "teleologia"<sup>31</sup> da consciência que, com o primeiro instrumento, forjará outros mais perfeitos, com estes outros mais perfeitos e assim sem fim. "É apenas por uma intuição eidética que a essência da intuição eidética pode ser iluminada", diz Husserl<sup>32</sup>. Em nossa experiência, a intuição de alguma essência particular precede necessariamente a essência da intuição. A única maneira de pensar o pensamento é, em primeiro lugar, pensar algo, e portanto é essencial àquele pensamento não tomar-se a si mesmo como objeto. Pensar o pensamento é adotar em relação a ele uma atitude que primeiramente nós aprendemos a adotar em relação às "coisas", e isso nunca é eliminar, é apenas transferir para mais acima a opacidade do pensamento para si mesmo. Toda parada no movimento da consciência, toda fixação do objeto, toda aparição de um "algo" ou de uma idéia supõe um sujeito que deixa de se interrogar pelo menos sobre aquilo. Eis por que, como Descartes o dizia, é ao mesmo tempo verdadeiro que certas idéias se apresentam a mim com uma evidência de fato irresistível, e que este fato nunca valha como direito, não suprima a possibilidade de duvidar a partir do momento em que não estamos mais em presença da idéia. Não é um acaso se a própria evidência pode ser posta em dúvida, é que *a certeza é dúvida*, sendo a retomada de uma tradição de pensamento que não pode condensar-se em "verdade" evidente sem que eu renuncie a explicitá-la. E pelas mesmas razões que uma evidência é irresistível de fato e sempre recusável, e estas são duas maneiras de dizer uma única coisa: ela é irresistível porque eu assumo como incontestável um certo saber adquirido por experiência, um certo campo de pensamento, e justamente por

essa razão ela me parece como evidência para uma certa natureza pensante a qual desfruto e continuo, mas que permanece contingente e dada a si mesma. A consistência de uma coisa percebida, de uma relação geométrica ou de uma idéia só é obtida se deixo de procurar em todas as partes sua explicitação e se confio nelas. Uma vez entrado no jogo, engajado em uma certa ordem de pensamentos, seja por exemplo no espaço euclidiano ou nas condições de existência de tal sociedade, eu encontro evidências, mas elas não são evidências sem apelo, já que talvez este espaço ou esta sociedade não sejam os únicos possíveis. Portanto, é essencial à certeza estabelecer-se dependendo da verificação, e existe uma *opinião* que não é uma forma provisória do saber, destinada a ser substituída por um saber absoluto, mas que ao contrário é a forma ao mesmo tempo mais antiga ou mais rudimentar e mais consciente ou mais madura do saber — uma opinião originária no duplo sentido de "original" e de "fundamental". É ela que faz surgir diante de nós *algo em geral*, ao qual o pensamento tético — dúvida ou demonstração — possa em seguida referir-se para afirmá-lo ou para negá-lo. Existe sentido, algo e não nada, existe um encadeamento indefinido de experiências concordantes, dos quais são testemunhos o cinzeiro que está aqui em sua permanência, a verdade que apercebi ontem e à qual penso poder retornar hoje. Essa evidência do fenômeno, ou ainda do "mundo", é desconhecida tanto quando se procura alcançar o ser sem passar pelo fenômeno, quer dizer, quando se torna o ser necessário, como quando se separa o fenômeno do ser, quando o degradam para a categoria de simples aparência ou de simples possível. A primeira concepção é a de Spinoza. Aqui a opinião originária é subordinada a uma evidência absoluta, o "existe algo", misto de ser e de nada, é subordinado a um "o Ser é". Recusa-se como desprovida de sentido toda interrogação concernente ao ser: é impossível perguntar-se por que existe algo antes

que nada e este mundo antes que um outro, já que a figura deste mundo e a própria existência de um mundo são apenas conseqüências do ser necessário. A segunda concepção reduz a evidência à aparência: todas as minhas verdades afinal são apenas evidências para mim e para um pensamento feito como o meu, elas são solidárias à minha constituição psicofisiológica e à existência deste mundo. Podem-se conceber outros pensamentos que funcionem segundo outras regras, e outros mundos tão possíveis quanto este. Aqui se coloca a questão de saber por que existe algo antes que nada, e por que este mundo foi realizado, mas a resposta está por princípio fora de nosso alcance, já que estamos encerrados em nossa constituição psicofisiológica, que é um simples fato do mesmo modo que a forma de nosso rosto ou o número de nossos dentes. Essa segunda concepção não é tão diferente da primeira quanto parece: ela supõe uma referência tácita a um saber e a um ser absolutos, em relação aos quais nossas evidências de fato são consideradas como inadequadas. Em uma concepção fenomenológica, esse dogmatismo e esse ceticismo são ultrapassados ao mesmo tempo. As leis de nosso pensamento e nossas evidências são fatos sim, mas inseparáveis de nós, implicados em toda concepção que possamos formar do ser e do possível. Não se trata de limitar-nos aos fenômenos, de fechar a consciência em seus próprios estados, reservando a possibilidade de um outro ser para além do ser aparente, nem de tratar nosso pensamento como um fato entre os fatos, mas de definir o ser como aquilo que nos aparece e a consciência como fato universal. Eu penso, e tal ou tal pensamento me parece verdadeiro; sei muito bem que ele não é verdadeiro sem condição e que a explicitação total seria uma tarefa infinita; mas isso não impede que no momento em que penso eu pense algo, e que toda outra verdade, em nome da qual eu desejaria desvalorizar a esta, se para mim pode chamar-se de verdade ela deve concordar com o pensamento "verda-

deiro" do qual tenho a experiência. Se tento imaginar marcianos ou anjos ou um pensamento divino cuja lógica não seja a minha, é preciso que esse pensamento marciano, angélico ou divino figure em meu universo e não o faça explodir<sup>33</sup>. Meu pensamento, minha evidência não são fatos entre outros, mas fatos-valores que envolvem e condicionam qualquer outro possível. Não há outro mundo possível no sentido em que o meu o é, não que este mundo seja necessário como o acreditava Spinoza, mas porque qualquer "outro mundo" que eu quisesse conceber faria fronteira com este, se encontraria com seu limite e por conseguinte seria um e o mesmo que ele. A consciência, se não é verdade ou *a-létheia* absoluta, pelo menos exclui toda falsidade absoluta. Nossos erros, nossas ilusões, nossas questões são exatamente erros, ilusões, questões. O erro não é a consciência do erro, e até mesmo a exclui. Nossas questões nem sempre envolvem respostas, e dizer com Marx que o homem só se põe os problemas que pode resolver é renovar o otimismo teológico e postular o acabamento do mundo. Nossos erros só se tornam verdades uma vez reconhecidos, e subsiste uma diferença entre seu conteúdo manifesto e seu conteúdo de verdade latente, entre sua pretensa significação e sua significação efetiva. O que é verdadeiro é que nem o erro nem a dúvida nos cortam da verdade, porque eles são rodeados por um horizonte de mundo em que a teleologia da consciência nos convida a procurar sua resolução. Enfim, a contingência do mundo não deve ser compreendida como um ser menor, uma lacuna no tecido do ser necessário, uma ameaça à racionalidade, nem como um problema a se resolver o mais cedo possível pela descoberta de alguma racionalidade mais profunda. Está aí a contingência ôntica, no interior do mundo. A contingência ontológica, a do próprio mundo, sendo radical, é ao contrário aquilo que funda de uma vez por todas a nossa idéia da verdade. O mundo é o real do qual o necessário e o possível são províncias.

Em suma, nós restituímos ao *Cogito* uma espessura temporal. Se não existe dúvida interminável e se "eu penso", é porque me lanço em pensamentos provisórios e porque de fato domino as discontinuidades do tempo. Assim, a visão se perde em uma coisa vista que a precede e que lhe sobrevive. Saímos do embaraço? Admitimos que a certeza da visão e a certeza da coisa vista são solidárias; seria preciso concluir daqui que, a coisa vista nunca sendo absolutamente certa, como se vê pelas ilusões, a visão é arrastada nessa incerteza — ou ao contrário que, a visão sendo em si absolutamente certa, a coisa vista também o é e que eu nunca deveras me engano? A segunda solução representaria restabelecer a imanência que afastamos. Mas, se adotássemos a primeira, o pensamento estaria cortado de si mesmo, só haveria "fatos de consciência" que se poderia chamar de interiores por definição nominal, mas que para mim seriam tão opacos quanto as coisas, não haveria mais nem interioridade, nem consciência, e mais uma vez a experiência do *Cogito* seria esquecida. Quando descrevemos a consciência envolvida por seu corpo em um espaço, por sua linguagem em uma história, por seus prejuízos em uma forma concreta de pensamento, não se trata de recolocá-la na série dos acontecimentos objetivos, mesmo se se trata de acontecimentos "psíquicos", e na causalidade do mundo. Aquele que duvida não pode, duvidando, duvidar que duvida. A dúvida, mesmo generalizada, não é uma anulação de meu pensamento ela é um pseudonada, eu não posso sair do ser, meu próprio ato de duvidar estabelece a possibilidade de uma certeza, para mim ele está ali, ele me ocupa, estou envolvido nele, não posso fingir não ser nada no momento em que o realizo. A reflexão, que distancia todas as coisas, manifesta-se pelo menos como dada a si mesma, no sentido em que ela não pode pensar-se suprimida, manter-se à distância de si mesma. Mas isso não quer dizer que a reflexão, o pensamento, sejam fatos primitivos simples-



mente constatados. Como Montaigne o viu muito bem, ainda se pode questionar esse pensamento todo carregado de sedimentos históricos e sobrecarregado com seu próprio ser, pode-se duvidar da própria dúvida, considerada como modalidade definida do pensamento e como consciência de um objeto duvidoso, e a fórmula da reflexão radical não é: "nada sei" — fórmula que é muito fácil de pegar em flagrante delito de contradição —, mas "que sei?" Descartes não a esqueceu. Frequentemente honram-no por ter ultrapassado a dúvida cética, que é apenas um estado, fazendo da dúvida um método, um ato, e por ter assim encontrado para a consciência um ponto fixo e ter restaurado a certeza. Mas, na verdade, Descartes não fez a dúvida cessar diante da certeza da própria dúvida, como se o ato de duvidar bastasse para obliterar a dúvida e trouxesse a certeza. Ele a conduziu mais longe. Ele não diz "eu duvido, eu sou", mas "eu penso, eu sou", e isso significa que a própria dúvida é certa, não como dúvida efetiva, mas como simples pensamento de duvidar e, já que se poderia dizer a mesma coisa desse pensamento por sua vez, a única proposição absolutamente certa e diante da qual a dúvida se detém porque esta proposição está implicada pela dúvida é: "eu penso", ou, ainda, "algo me aparece". Não há nenhum ato, nenhuma experiência particular que preencha exatamente minha consciência e aprisione minha liberdade, "não há pensamento que extermine o poder de pensar e o conclua — uma certa posição da língua que feche definitivamente a fechadura. Não, não há pensamento que seja para o pensamento uma resolução nascida de seu próprio desenvolvimento, e como um acordo final dessa dissonância permanente"<sup>34</sup>. Nenhum pensamento particular nos atinge no interior de nosso pensamento, ele não é concebível sem um outro pensamento possível que seja seu testemunho. E isso não é uma imperfeição da qual se possa imaginar a consciência liberta. Justamente se deve haver consciência, se algo de-

ve aparecer a alguém, é necessário que atrás de todos os nossos pensamentos particulares se escave um reduto de não-ser, um Si. Não é preciso que eu me reduza a uma série de "consciências", e é preciso que cada uma delas, com suas sedimentações históricas e as implicações sensíveis das quais está preenchida, se apresente a um perpétuo ausente. Nossa situação é portanto a seguinte: para saber que pensamos, em primeiro lugar é preciso que efetivamente pensemos. E todavia esse engajamento não remove todas as dúvidas, meus pensamentos não abafam meu poder de interrogar; uma palavra, uma idéia, consideradas como acontecimentos de minha história, só têm um sentido para mim se retomo este sentido do interior. Sei que penso por tais ou tais pensamentos particulares que tenho, e sei que tenho esses pensamentos porque eu os assumo, quer dizer, porque sei que penso em geral. A visada de um termo transcendente e a visão de mim mesmo visando-o, a consciência do ligado e a consciência do ligante estão em uma relação circular. O problema é compreender como posso ser constituinte de meu pensamento em geral, sem o que ele não seria pensado por ninguém, passaria despercebido e então não seria um pensamento — sem nunca sê-lo de nenhum de meus pensamentos particulares, já que nunca os vejo nascer em plena claridade e só me conheço através deles. Trata-se de compreender como a subjetividade pode ser ao mesmo tempo dependente e indeclinável.

Tentemos fazê-lo através do exemplo da linguagem. Existe uma consciência de mim mesmo que usa a linguagem e que é inteira murmurante de palavras. Leio a Segunda Meditação. É exatamente de mim que ali se trata, mas de um eu em idéia que não é propriamente nem o meu, nem tampouco o de Descartes, mas aquele de todo homem que reflete. Seguindo o sentido das palavras e o elo entre as idéias, chego a esta conclusão de que, porque penso, sou, mas este é um *Cogito* verbal, eu só apreendi meu pensamento e minha

existência através do meio da linguagem, e a verdadeira fórmula deste *Cogito* seria: "Se pensa, se é." A maravilha da linguagem é que ela se faz esquecer: sigo com os olhos as linhas no papel e, a partir do momento em que sou tomado por aquilo que elas significam, não as vejo mais. O papel, as letras no papel, meus olhos e meu corpo só estão ali como o mínimo de encenação necessária a alguma operação invisível. A expressão se apaga diante do exposto, e é por isso que seu papel mediador pode passar despercebido, é por isso que Descartes não a menciona em parte alguma. Descartes e, com mais razão ainda, o seu leitor começam a meditar em um universo já falante. Essa certeza que temos de alcançar, para além da expressão, uma verdade separável dela e da qual ela só seja a veste e a manifestação contingente foi justamente a linguagem que a instalou em nós. Ela só parece ser puro signo uma vez que ela se deu uma significação, e a tomada de consciência, para ser completa, deve reencontrar a unidade expressiva em que pela primeira vez aparecem signos e significações. Quando uma criança não sabe falar ou quando ainda não sabe falar a linguagem do adulto, a cerimônia lingüística que se desenrola ao seu redor não tem poder sobre ela, ela está perto de nós como um espectador mal situado no teatro, ela vê muito bem que nós rimos, que gesticulamos, ela ouve a melodia fanhosa, mas não há nada ao final desses gestos, atrás dessas palavras, para ela nada *acontece*. A linguagem adquire sentido para a criança quando *constitui situação* para ela. Em uma outra obra para uso de crianças, relata-se a decepção de um menino quando pega os óculos e o livro de sua avó e acredita poder ele mesmo encontrar as histórias que ela lhe contava. A fábula termina com estes dois versos:

*Pois sim! Então onde está a história?*

*Eu só vejo negro e branco.*

Para a criança, a "história" e o expresso não são "idéias" ou "significações", a fala e a leitura não são "operações intelectuais". A história é um mundo que se deve poder fazer aparecer magicamente, pondo óculos e debruçando-se sobre um livro. A potência que a linguagem tem de fazer existir o expresso, de abrir caminhos, novas dimensões, novas paisagens para o pensamento é, em última análise, tão obscura para o adulto quanto para a criança. Em toda obra bem-sucedida, o sentido introduzido no espírito do leitor excede a linguagem e o pensamento já constituídos e se exhibe magicamente durante a encantação lingüística, assim como a história saía do livro da avó. Se acreditamos comunicar-nos diretamente pelo pensamento com um universo de verdade e nele encontrar os outros, nos parece que o texto de Descartes vem apenas despertar em nós pensamentos já formados e que nós nunca aprendemos nada do exterior, e enfim se um filósofo, em uma meditação que devia ser radical, nem mesmo menciona a linguagem como condição do *Cogito lido* e não nos convida mais claramente a passar da idéia à prática do *Cogito*, é porque para nós a operação expressiva é sem problemas e porque ela conta entre nossas aquisições. O *Cogito* que nós obtemos lendo Descartes (e mesmo aquele que Descartes efetua em vista da expressão e quando, voltando-se para sua própria vida, ele a fixa, a objetiva e a "caracteriza" como indubitável) é portanto um *Cogito* falado, posto em palavras, compreendido nas palavras e que, exatamente por essa razão, não alcança sua meta, já que uma parte de nossa existência, aquela que está ocupada em fixar conceptualmente nossa vida e em pensá-la como indubitável, escapa à fixação e ao pensamento. Concluiremos daqui que a linguagem nos envolve, que somos conduzidos por ela assim como o realista crê ser determinado pelo mundo exterior ou o teólogo crê ser conduzido pela Providência? Isso seria esquecer a metade da verdade. Pois enfim as palavras, e por exemplo a palavra "Cogito",

a palavra "sum", podem muito bem ter um sentido empírico e estatístico; é verdade que elas não visam diretamente a minha experiência e fundam um pensamento anônimo e geral, mas eu não lhes reconheceria nenhum sentido, nem mesmo derivado e inautêntico, e não poderia nem mesmo ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento, e se o *Cogito* falado não encontrasse em mim um *Cogito* tácito. Era esse *Cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*, ele animava e dirigia todas as operações de expressão que, por definição, sempre erram seu alvo já que elas interpõem, entre a existência de Descartes e o conhecimento que dela ele adquire, toda a espessura das aquisições culturais, mas que não seriam nem mesmo tentadas se em primeiro lugar Descartes não tivesse uma visão de sua existência. Toda a questão é compreender bem o *Cogito* tácito, só colocar nele aquilo que verdadeiramente ali se encontra e não fazer da linguagem um produto da consciência, sob o pretexto de que a consciência não é um produto da linguagem.

Com efeito, nem a palavra nem o sentido da palavra são *constituídos* pela consciência. Expliquemo-nos. É certo que a palavra não se reduz a qualquer uma de suas encarnações, a palavra "granizo", por exemplo, não é este caráter que acaba de inscrever no papel, nem este outro signo que um dia li pela primeira vez em um texto, nem também este som que atravessa o ar quando eu a pronuncio. Estas são apenas reproduções da palavra, eu a reconheço em todas e a palavra não se esgota nelas. Direi então que a palavra granizo é a unidade ideal dessas manifestações e que ela só é para minha consciência e por uma síntese de identificação? Isso seria esquecer o que a psicologia nos ensinou sobre a linguagem. Falar, nós vimos, não é evocar imagens verbais e articular palavras segundo o modelo imaginado. Fazendo a crítica da ima-

gem verbal, mostrando que o sujeito falante se lança na fala sem representar-se as palavras que vai pronunciar, a psicologia moderna elimina a palavra como representação, como objeto para a consciência, e desvela uma presença motora da palavra que não é o conhecimento da palavra. A palavra "granizo", quando eu a conheço, não é um objeto que eu reconheça por uma síntese de identificação, ela é um certo uso de meu aparelho de fonação, uma certa modulação de meu corpo enquanto ser no mundo, sua generalidade não é a generalidade da idéia, mas a de um estilo de conduta que meu corpo "compreende" enquanto ele é uma potência de fabricar comportamentos e em particular fonemas. Um dia eu "apanhei" a palavra granizo assim como se imita um gesto, quer dizer, não decompondo-a e fazendo corresponder a cada parte da palavra ouvida um movimento de articulação e de fonação, mas escutando-a como modulação única do mundo sonoro, e porque esta entidade sonora se apresentava como "algo a pronunciar" em virtude da correspondência global que existe entre minhas possibilidades perceptivas e minhas possibilidades motoras, elementos de minha existência indivisa e aberta. A palavra nunca foi inspecionada, analisada, conhecida, constituída, mas apanhada e assumida por uma potência falante e, em última análise, por uma potência motora que me foi dada com a primeira experiência de meu corpo e de seus campos perceptivos e práticos. Quanto ao sentido da palavra, eu o aprendo assim como aprendo o uso de um utensílio, vendo-o empregado no contexto de uma certa situação. O sentido da palavra não é feito de um certo número de caracteres físicos do objeto, ele é antes de tudo o aspecto que o objeto assume em uma experiência humana, por exemplo meu espanto diante destes grãos duros, friáveis e dissolventes que caem prontos do céu. É um encontro entre o humano e o inumano, é como um comportamento do mundo, uma certa inflexão de seu estilo, e a generalidade do sen-

tido, assim como a do vocábulo, não é a generalidade do conceito, mas a generalidade do mundo enquanto típico. Assim, a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante e em que em primeiro lugar as palavras recebem configuração e sentido. É isso que faz com que a consciência nunca esteja sujeita a tal linguagem empírica, que as linguagens possam traduzir-se e ensinar-se, e enfim que a linguagem não seja uma contribuição exterior, no sentido dos sociólogos. Para além do *cogito* falado, aquele que está convertido em enunciado e em verdade de essência, existe um *cogito* tácito, uma experiência de mim por mim. Mas essa subjetividade indeclinável só tem sobre si mesma e sobre o mundo um poder escorregadio. Ela não constitui o mundo, adivinha-o em torno de si como um campo que ela não se deu; ela não constitui a palavra, ela fala assim como se canta porque se está feliz; ela não constitui o sentido da palavra, este brota para ela em seu comércio com o mundo e com os outros homens que o habitam, ele se encontra na intersecção de vários comportamentos, ele é, mesmo uma vez "adquirido", tão preciso e tão pouco definível quanto o sentido de um gesto. O *Cogito* tácito, a presença de si a si, sendo a própria existência, é anterior a toda filosofia, mas ele só se conhece nas situações-limite em que está ameaçado: por exemplo, na angústia da morte ou na angústia do olhar de outrem sobre mim. Aquilo que se acredita ser o pensamento do pensamento, como puro sentimento de si, não se pensa ainda e precisa ser revelado. A consciência que condiciona a linguagem é apenas uma apreensão global e inarticulada do mundo, como aquela da criança em sua primeira respiração ou do homem que vai se afogar e se lança para a vida, e, se é verdade que todo saber particular está fundado nessa primeira visão, é verdade também que ela espera ser reconquistada, fixada e explicitada pela exploração perceptiva e pela fala. A consciência silenciosa só se apreende

como Eu penso em geral diante de um mundo confuso "a pensar". Toda apreensão particular, e mesmo a reconquista desse projeto geral pela filosofia, exige que o sujeito desdobre poderes dos quais não tem o segredo e, em particular, que ele se faça sujeito falante. O *Cogito* tácito só é *Cogito* quando se exprimiu a si mesmo.

Essas fórmulas podem parecer enigmáticas: se a subjetividade última não se pensa logo que existe, como algum dia ela o faria? Como aquilo que não pensa poderia pôr-se a pensar, e a subjetividade não é reduzida à condição de uma coisa ou de uma força que produz seus efeitos no exterior sem ser capaz de sabê-lo? — Nós não queremos dizer que o Eu primordial se ignora. Se se ignorasse, com efeito ele seria uma coisa, e nada poderia fazer com que em seguida ele se tornasse consciência. Nós apenas lhe recusamos o pensamento objetivo, a consciência tética do mundo e de si mesmo. O que entendemos por isso? Ou essas palavras não querem dizer nada, ou elas querem dizer que nós nos proibimos de supor uma consciência explícita que duplique e subtenda o poder confuso da subjetividade originária sobre si mesma e sobre seu mundo. Minha visão, por exemplo, é "pensamento de ver", se por isso se quer dizer que ela não é simplesmente uma função como a digestão ou a respiração, um feixe de processos recortados em um conjunto que acontece ter um sentido, mas que ela mesma é este conjunto e este sentido, essa anterioridade do futuro em relação ao presente, do todo em relação às partes. Só há visão pela antecipação e pela intenção, e, como nenhuma intenção poderia ser verdadeiramente intenção se o objeto para o qual ela se dirige lhe fosse dado inteiramente acabado e sem motivação, é verdade que toda visão em última instância supõe, no coração de subjetividade, um projeto total ou uma lógica do mundo que as percepções empíricas determinam e que elas não poderiam engendrar. Mas a visão não é pensamento de ver, se por isso se entende que



ela mesma faça a ligação de seu objeto, que ela se perceba em uma transparência absoluta e como a autora de sua própria presença no mundo visível. O ponto essencial é apreender bem o projeto do mundo que nós somos. O que dissemos acima sobre o mundo como inseparável das visões sobre o mundo deve nos auxiliar aqui a compreender a subjetividade como inerência ao mundo. Não existe *hylè*, nenhuma sensação sem comunicação com as outras sensações ou com as sensações dos outros, e *por essa razão mesma* não existe *morphè*, nenhuma apreensão ou apercepção que esteja encarregada de dar um sentido a uma matéria insignificante e de assegurar a unidade *a priori* de minha experiência e da experiência intersubjetiva. Meu amigo Paulo e eu estamos olhando uma paisagem. O que se passa exatamente? É preciso dizer que ambos temos sensações privadas, uma matéria de conhecimento para sempre incomunicável — que, no que concerne ao puro vivido, estamos encerrados em perspectivas distintas —, que para nós dois a paisagem não é *idem numero* e que se trata apenas de uma identidade específica? Ao considerar minha própria percepção, antes de qualquer reflexão objetiva, em nenhum momento tenho consciência de encontrarme encerrado em minhas sensações. Meu amigo Paulo e eu apontamos com o dedo certos detalhes da paisagem, e o dedo de Paulo, que me aponta o campanário, não é um dedo-para-mim que eu *penso* como orientado em direção a um campanário-para-mim, ele é o dedo de Paulo, que me mostra ele mesmo o campanário que Paulo vê, assim como reciprocamente, fazendo um gesto em direção a tal ponto da paisagem que vejo, não me parece que desencadeio em Paulo, em virtude de uma harmonia preestabelecida, visões internas apenas análogas às minhas: ao contrário, parece-me que meus gestos invadem o mundo de Paulo e guiam seu olhar. Quando penso em Paulo, não penso em um fluxo de sensações privadas em relações mediatas com o meu através de signos in-

terpostos, mas em alguém que vive o mesmo mundo que eu, a mesma história que eu, e com quem eu me comunico através desse mundo e através dessa história. Diremos então que se trata ali de uma unidade ideal, que meu mundo é o mesmo que o de Paulo como a equação de segundo grau da qual se fala em Tóquio é a mesma de que se fala em Paris, e que enfim a idealidade do mundo assegura seu valor intersubjetivo? Mas a unidade ideal também não nos satisfaz, pois ela existe igualmente entre o Hymette visto pelos gregos e o Hymette visto por mim. Ora, considerando esses declives arruivados, por mais que eu me diga que os Gregos os viram não chego a me convencer de que eles sejam os mesmos. Ao contrário, Paulo e eu vemos "juntos" a paisagem, estamos co-presentes a ela, ela é a mesma para nós dois, não apenas enquanto significação inteligível, mas como um certo acento do estilo mundial, e até em sua exceção. A unidade do mundo se degrada e se pulveriza com a distância temporal e espacial que a unidade ideal atravessa (em princípio) sem nenhuma perda. É justamente porque a paisagem me toca e me afeta, porque ela me atinge em meu ser mais singular, porque ela é minha visão da paisagem, que tenho a própria paisagem e que a tenho como paisagem para Paulo tanto quanto para mim. A universalidade e o mundo se encontram no coração da individualidade e do sujeito. Nunca o compreendemos enquanto fizemos do mundo um objeto. Logo o compreendemos se o mundo é o *campo* de nossa experiência, e se nós somos apenas uma visão do mundo, pois agora a mais secreta vibração de nosso ser psicofísico já anuncia o mundo, a qualidade é o esboço de uma coisa, e a coisa é o esboço do mundo. Um mundo que nunca é, como o diz Malebranche, senão uma "obra inacabada", ou que, segundo a expressão que Husserl aplica ao corpo, não está "nunca completamente constituído", não exige e até mesmo exclui um sujeito constituinte. A esse esboço de ser que transparece nas concordân-

cias de minha experiência própria e intersubjetiva, e do qual eu presumo o acabamento possível através de horizontes indefinidos, exclusivamente pelo fato de que meus fenômenos se solidificam em uma coisa e de que eles observam em seu desenrolar um certo estilo constante — a essa unidade aberta do mundo deve corresponder uma unidade aberta e indefinida da subjetividade. Assim como a unidade do mundo, a unidade do Eu é antes invocada do que experimentada a cada vez que efetuo uma percepção, a cada vez que obtenho uma evidência, e o Eu universal é o fundo sobre o qual se destacam essas figuras brilhantes, é através de um pensamento presente que formo a unidade de meus pensamentos. Aquém de meus pensamentos particulares, o que resta para constituir o *Cogito* tácito e o projeto original do mundo, e em última análise o que eu sou na medida em que posso entrever-me fora de qualquer ato particular? Eu sou um campo, sou uma experiência. Certo dia e de uma vez por todas algo começou que, mesmo durante o sono, não pode mais parar de ver ou de não ver, de sentir ou de não sentir, de sofrer ou de estar feliz, de pensar ou de descansar, em suma de se "explicar" com o mundo. Aconteceu não um novo lote de sensações ou de estados de consciência, nem mesmo uma nova mônada ou uma nova perspectiva, já que não estou fixado em nenhuma e já que posso mudar de ponto de vista, sujeito apenas a sempre ocupar um ponto de vista e a ocupar somente um a cada vez — digamos que aconteceu uma nova *possibilidade de situações*. O acontecimento de meu nascimento não passou, não caiu no nada à maneira de um acontecimento do mundo objetivo, ele envolvia um porvir, não como a causa determina seu efeito, mas como uma situação, uma vez armada, chega inevitavelmente a algum desenlace. Doravante havia um novo "ambiente", o mundo recebia uma nova camada de significação. Na casa onde nasce uma criança, todos os objetos mudam de sentido, eles se põem a esperar dela um tratamento

ainda indeterminado, alguém diferente e alguém a mais está ali, uma nova história, breve ou longa, acaba de ser fundada, um novo registro está aberto. Minha primeira percepção, com os horizontes que a envolviam, é um acontecimento sempre presente, uma tradição inesquecível; mesmo enquanto sujeito pensante, ainda sou essa primeira percepção, sou a seqüência da mesma vida que ela inaugurou. Em certo sentido, em uma vida não existem atos de consciência ou *Erlebnisse* distintos, assim como no mundo não existem coisas separadas. Assim como, nós o vimos, quando giro em torno de um objeto não obtenho dele uma série de visões perspectivas que em seguida eu coordenaria pela idéia de um único geometral, só há um pouco de "mover-se" na coisa que, por si, transpõe o tempo, da mesma maneira eu não sou uma série de atos psíquicos, nem tampouco um Eu central que os reúne em uma unidade sintética, mas uma única experiência inseparável de si mesma, uma única "coesão de vida"<sup>35</sup>, uma única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento e o confirma em cada presente. É esse advento, ou ainda esse acontecimento transcendental que o *Cogito* reencontra. A primeira verdade é "Eu penso", mas sob a condição de que por isso se entenda "eu sou para mim"<sup>36</sup> estando no mundo. Quando queremos ir mais longe na subjetividade, se colocamos em dúvida todas as coisas e em suspenso todas as nossas crenças, só conseguimos entrever o fundo inumano através do qual, segundo a expressão de Rimbaud, "nós não estamos no mundo", como o horizonte de nossos envolvimentos particulares e como potência de algo em geral que é o fantasma do mundo. O interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim. Quando percebo esta mesa, é preciso que a percepção da tampa não ignore a percepção dos pés, sem o que o objeto se desmembraria. Quando ouço uma melodia, é preciso que cada momento esteja ligado ao seguinte, sem o que não há-

veria melodia. E todavia a mesa está ali com suas partes exteriores. A sucessão é essencial à melodia. O ato que reúne distancia e mantém à distância, eu só me toco me escapando. Em um pensamento célebre, Pascal mostra que sob um certo ponto de vista eu compreendo o mundo e que sob um outro ponto de vista ele me compreende. Deve-se dizer que é sob o mesmo ponto de vista: eu compreendo o mundo porque para mim existe o próximo e o distante, primeiros planos e horizontes, e porque assim o mundo se expõe e adquire um sentido diante de mim, que dizer, finalmente porque eu estou situado nele e porque ele me compreende. Nós não dizemos que a *noção* do mundo é inseparável da noção do sujeito, que o sujeito *se pensa* inseparável da idéia do corpo e da idéia do mundo, pois, se só se tratasse de uma relação pensada, por isso mesmo ela deixaria subsistir a independência absoluta do sujeito enquanto pensador e o sujeito não estaria situado. Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo. Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui. O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em idéia ou o corpo em idéia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente.

Mas, dir-se-á, se a unidade do mundo não está fundada na unidade da consciência, se o mundo não é o resultado de um trabalho constitutivo, de onde provém que as aparências sejam concordantes e reúnam-se em coisas, em idéias, em ver-

dades — por que nossos pensamentos errantes, os acontecimentos de nossa vida e os da história coletiva pelo menos em certos momentos adquirem um sentido e uma direção comuns e se deixam apreender sob uma idéia? Por que minha vida consegue retomar-se a si mesma e projetar-se em falas, em intenções, em atos? Este é o problema da racionalidade. Sabe-se que o pensamento clássico procura, em suma, explicar as concordâncias por um mundo em si ou por um espírito absoluto. Tais explicações tomam de empréstimo ao fenômeno da racionalidade tudo aquilo que elas podem ter de convincente, portanto elas não o explicam e nunca são mais claras do que ele. Para mim o Pensamento absoluto não é mais claro do que meu espírito finito, já que é por este que eu o penso. Nós estamos no mundo, quer dizer: coisas se desenham, um imenso indivíduo se afirma, cada existência se compreende e compreende as outras. Só se precisa reconhecer estes fenômenos que fundam todas as nossas certezas. A crença em um espírito absoluto ou em um mundo em si separado de nós é apenas uma racionalização desta fé primordial.

## CAPITULO II

# A TEMPORALIDADE

O tempo é o *sentido* da vida (*sentido*: como se fala do sentido de um córrego, do sentido de uma frase, do sentido de um tecido, do sentido do olfato).

Claudel, *Art poétique*

Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit.

Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 331

Se, nas páginas que precedem, nós já encontramos o tempo no caminho que nos conduzia à subjetividade, é em primeiro lugar porque todas as nossas experiências, enquanto são nossas, se dispõem segundo o antes e o depois, porque a temporalidade, em linguagem kantiana, é a forma do sentido interno, e porque ela é o caráter mais geral dos "fatos psíquicos". Mas na realidade, e sem prejudicar quanto àquilo que a análise do tempo nos trará, nós já encontramos uma relação muito mais íntima entre o tempo e a subjetividade. Acabamos de ver que o sujeito, que não pode ser uma série de acontecimentos psíquicos, não pode todavia ser eterno. Resta que ele seja temporal, não por algum acaso da constituição humana, mas em virtude de uma necessidade interior. Somos convidados a fazer-nos do tempo e do sujeito uma concepção tal que eles se comuniquem do interior. Desde já po-

demos dizer da temporalidade aquilo que acima dissemos, por exemplo, da sexualidade e da espacialidade: a existência não pode ter atributo exterior ou contingente. Ela não pode ser o que quer que seja — espacial, sexual, temporal — sem sê-lo por inteiro, sem retomar e assumir seus "atributos" e fazer deles dimensões de seu ser, de forma que uma análise um pouco precisa de cada um deles na realidade diz respeito à própria subjetividade. Não existem problemas dominantes e problemas subordinados: todos os problemas são concêntricos. Analisar o tempo não é tirar as conseqüências de uma concepção preestabelecida da subjetividade, é ter acesso, através do tempo, à sua estrutura concreta. Se conseguirmos compreender o sujeito, não será em sua pura forma, mas procurando-o na intersecção de suas dimensões. Portanto, precisamos considerar o tempo em si mesmo, e é seguindo a sua dialética interna que seremos conduzidos a refazer nossa idéia do sujeito.

Diz-se que o tempo passa ou se escoia. Fala-se do curso do tempo. A água que vejo passar preparou-se, há alguns dias, nas montanhas, quando a geleira derreteu; no presente ela está diante de mim, ela vai em direção ao mar onde se lançará. Se o tempo é semelhante a um rio, ele escoia do passado em direção ao presente e ao futuro. O presente é a conseqüência do passado, e o futuro a conseqüência do presente. Essa célebre metáfora é na realidade muito confusa. Pois, *a considerar as próprias coisas*, a fusão das neves e aquilo que daí resulta não são acontecimentos sucessivos, ou, antes, a própria noção de acontecimento não tem lugar no mundo objetivo. Quando digo que anteontem a geleira produziu a água que passa presentemente, eu subentendo um testemunho sujeito a um certo lugar no mundo e comparo suas visões sucessivas: ele assistiu ali à fusão das neves e seguiu a água em sua queda, ou então, da margem do rio, ele vê passar, depois de dois dias de espera, os pedaços de madeira que havia jogado



na nascente. Os "acontecimentos" são recortados, por um observador finito, na totalidade espaço-temporal do mundo objetivo. Mas, se considero este próprio mundo, só há um único ser indivisível e que não muda. A mudança supõe um certo posto onde eu me coloco e de onde vejo as coisas desfilar; não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade. O tempo supõe uma visão sobre o tempo. Portanto, ele não é como um riacho, ele não é uma substância fluente. Se essa metáfora pôde conservar-se de Heráclito até hoje é porque, sub-repticiamente, nós colocamos no riacho um testemunho de seu curso. Nós já o fazemos quando dizemos que o riacho *se* escoia, já que isso significa conceber, ali onde só existe uma coisa inteiramente exterior a si mesma, uma individualidade ou um interior do riacho que desdobra, no exterior, as suas manifestações. Ora, a partir do momento em que introduzo o observador, quer ele siga o curso do riacho ou quer, da margem do rio, ele constate sua passagem, as relações do tempo se invertem. No segundo caso, as massas de água já escoadas não vão em direção ao porvir, elas se perdem no passado; o por-vir está do lado da nascente e o tempo não vem do passado. Não é o passado que empurra o presente nem o presente que empurra o futuro para o ser; o porvir não é preparado atrás do observador, ele se premedita em frente dele, como a tempestade no horizonte. Se o observador, situado em um barco, segue a corrente, pode-se dizer que com a corrente ele desce em direção ao seu porvir, mas o porvir são as paisagens novas que o esperam no estuário, e o curso do tempo não é mais o próprio riacho: ele é o desenrolar das paisagens para o observador em movimento. Portanto, o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas. Nas próprias coisas, o porvir e o passado estão em uma espécie de preexistência e de sobrevivência eternas;

a água que passará amanhã *está* neste momento em sua nascente, a água que acaba de passar *está* agora um pouco mais embaixo, no vale. Aquilo que para mim é passado ou futuro está presente no mundo. Frequentemente se diz que, nas próprias coisas, o porvir ainda não é, o passado não é mais, e o presente, rigorosamente, é apenas um limite, de forma que o tempo desmorona. E por isso que Leibniz podia definir o mundo objetivo *mens momentânea*, é por isso também que, para constituir o tempo, santo Agostinho exigia, além da presença do presente, uma presença do passado e uma presença do porvir. Mas compreendamos o que eles querem dizer. Se o mundo objetivo é incapaz de trazer o tempo, não é porque de alguma maneira ele seja muito estreito, não é que precisemos acrescentar a ele um lado de passado e um lado de porvir. O passado e o porvir existem em demasia no mundo, eles existem no presente, e aquilo que falta ao próprio ser para ser temporal é o não-ser do alhures, do outrora e do amanhã. O mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo. O passado e o porvir, por si mesmos, retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para procurar nela não algum suporte real, mas, ao contrário, uma possibilidade de não-ser que se harmonize com sua natureza. Se separamos o mundo objetivo das perspectivas finitas que dão acesso a ele e o vemos em si, em todas as suas partes só podemos encontrar "agoras". Mais ainda, esses agoras, não estando presentes a ninguém, não têm nenhum caráter temporal e não poderiam suceder-se. A definição do tempo que está implícita nas comparações do senso comum, e que se poderia formular como "uma sucessão de agoras"<sup>1</sup>, não erra apenas por tratar o passado e o porvir como presentes: ela é inconsistente, já que destrói a própria noção do "agora" e a noção da sucessão.

Nada ganharíamos, portanto, em transferir o tempo das coisas para nós, se renovássemos "na consciência" o erro de

defini-lo como uma sucessão de agoras. Todavia, é isso que fazem os psicólogos, quando procuram "explicar" a consciência do passado pelas recordações, a consciência do porvir pela projeção dessas recordações diante de nós. A refutação das "teorias fisiológicas" da memória, em Bergson por exemplo, situa-se no terreno da explicação causai; ela consiste em mostrar que os traços cerebrais e os outros dispositivos corporais não são a causa adequada dos fenômenos de memória; que, por exemplo, no corpo não encontramos com o que dar conta da ordem na qual as recordações desaparecem em casos de afasia progressiva. A discussão assim conduzida certamente desacredita a idéia de uma conservação corporal do passado: o corpo não é mais um receptáculo de engramas, é um órgão de pantomima encarregado de assegurar a realização intuitiva das "intenções"<sup>2</sup> da consciência. Mas essas intenções se agarram a recordações conservadas "no inconsciente", a presença do passado na consciência permanece uma simples presença de fato; não se viu que nossa melhor razão para rejeitar a conservação fisiológica do passado também é uma razão para rejeitar a "conservação psicológica", e esta razão é que nenhuma conservação, nenhum "traço" fisiológico ou psíquico do passado pode fazer compreender a consciência do passado. Esta mesa traz traços de minha vida passada, inscrevi nela as minhas iniciais, nela fiz manchas de tinta. Mas por si mesmos estes traços não remetem ao passado: eles são presentes; e, se encontro ali signos de algum acontecimento "anterior", é porque tenho, por outras vias, o sentido do passado, é porque trago em mim essa significação. Se meu cérebro conserva os traços do processo corporal que acompanhou uma de minhas percepções, e se o influxo nervoso passa novamente por esses caminhos já percorridos, minha percepção reaparecerá, terei uma nova percepção, enfraquecida e irreal, se se quiser, mas em caso algum essa percepção, que é presente, poderá indicar-me um acontecimento passado, a

menos que sobre meu passado eu tenha uma outra visão que me permita reconhecê-la como recordação, o que é contra a hipótese. Se agora substituimos o traço fisiológico por um "traço psíquico", se nossas percepções permanecem em um inconsciente, a dificuldade será a mesma: uma percepção conservada é uma percepção, ela continua a existir, ela está sempre no presente, ela não abre atrás de nós essa dimensão de fuga e de ausência que é o passado; um fragmento conservado do passado vivido no máximo só pode ser uma ocasião de pensar no passado, não é este que se faz reconhecer; o reconhecimento, quando se quer derivá-lo de qualquer conteúdo que seja, sempre se precede a si mesmo. A reprodução pressupõe a reconhecimento, ela só pode ser compreendida enquanto tal se primeiramente tenho uma espécie de contato direto com o passado em seu lugar. Com mais razão ainda, não se pode construir o porvir com conteúdos de consciência: nenhum conteúdo efetivo pode passar, mesmo ao preço de um equívoco, por um testemunho sobre o porvir, já que o porvir nem mesmo foi e não pode, como o passado, colocar em nós a sua marca. Portanto, só se poderia pensar em explicar a relação do porvir ao presente assimilando-a à relação do presente ao passado. Considerando a longa série de meus estados passados, vejo que meu presente sempre passa, posso antecipar essa passagem, tratar meu passado próximo como distante, meu presente efetivo como passado: o porvir é este vazio que agora se forma adiante de meu presente. A prospecção seria na realidade uma retrospectção e o porvir uma projeção do passado. Mas, mesmo se, por uma circunstância improvável, eu pudesse construir a consciência do passado com presentes de destinação alterada, seguramente eles não poderiam abrir-me um porvir. Mesmo se, de fato, nós nos representamos o porvir com o auxílio daquilo que já vimos, novamente é verdade que, para pro-jetar o porvir diante de nós, primeiramente é preciso que tenhamos o sentido do porvir. Se a prospecção

é uma retrospectiva, em todo caso ela é uma retrospectiva antecipada, e como poderíamos antecipar se não tivéssemos o sentido do porvir? Nós adivinhamos "por analogia", diz-se, que este presente incomparável, assim como os outros, passará. Mas, para que haja analogia entre os presentes findos e o presente efetivo, é preciso que este não se dê apenas como presente, que ele já se anuncie como um passado para breve, que nós sintamos sobre ele a pressão de um porvir que procura destituí-lo, em suma que o curso do tempo seja originariamente não apenas a passagem do presente ao passado, mas ainda a passagem do futuro ao presente. Se podemos dizer que toda prospectiva é uma retrospectiva antecipada, podemos dizer da mesma maneira que toda retrospectiva é uma prospectiva invertida: sei que estive na Córsega antes da guerra, porque sei que a guerra estava no horizonte de minha viagem à Córsega. O passado e o porvir não podem ser simples conceitos que nós formaríamos por abstração a partir de nossas percepções e de nossas recordações, não podem ser simples denominações para designar a série efetiva dos "fatos psíquicos". O tempo é pensado por nós antes das partes do tempo, as relações temporais tornam possíveis os acontecimentos no tempo. É preciso portanto, correlativamente, que o próprio sujeito não esteja ali situado, para que ele possa, em intenção, estar presente ao passado assim como ao porvir. Não digamos mais que o tempo é um "dado da consciência", digamos, mais precisamente, que a consciência desdobra ou constitui o tempo. Pela idealidade do tempo, ela deixa enfim de estar encerrada no presente.

Mas ela teria abertura a um passado e a um porvir? Ela não está mais obcecada pelo presente e pelos "conteúdos", caminha livremente de um passado e de um porvir que não estão longe dela, já que ela os constitui como passado e como porvir e já que eles são seus objetos imanentes, para um presente que não está perto dela, já que ele só está presente pe-

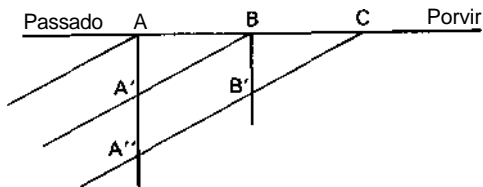
As relações que ela estabelece entre ele, o passado e o porvir. Mas justamente uma consciência assim liberada não perdeu qualquer noção daquilo que pode ser porvir, passado e até mesmo presente? O tempo que ela constitui não é em todos os pontos semelhante ao tempo real do qual mostramos a impossibilidade, ele não é ainda uma série de "agoras", e que não se apresenta a ninguém, já que ninguém está envolvido nele? Não estamos sempre igualmente longe de compreender o que podem ser o porvir, o passado, o presente e a passagem de um ao outro? O tempo enquanto objeto imanente de uma consciência é um tempo nivelado, em outros termos ele não é mais tempo. Só pode haver tempo se ele não está completamente desdobrado, se passado, presente e porvir não *são* no mesmo sentido. É essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído. O tempo constituído, a série das relações possíveis segundo o antes e o depois não é o próprio tempo, é seu registro final, é o resultado de sua *passagem* que o pensamento objetivo sempre pressupõe e não consegue apreender. Ele é espaço, já que seus momentos coexistem diante do pensamento<sup>3</sup>, é presente, já que a consciência é contemporânea de todos os tempos. Ele é um ambiente distinto de mim e imóvel em que nada passa e nada se passa. Deve haver um outro tempo, o verdadeiro, em que eu apreenda aquilo que é a passagem ou o próprio trânsito. É verdade que eu não poderia perceber posição temporal sem um antes e um depois, que, para aperceber a relação dos três termos, é preciso que eu não me confunda com nenhum deles, e que o tempo, enfim, tem necessidade de uma síntese. Mas é igualmente verdade que esta síntese está sempre para se recomençar e que se nega o tempo supondo-a acabada em algum lugar. É exatamente o sonho dos filósofos conceber uma "eternidade de vida", para além do permanente e do mutante, em que a produtividade do tempo esteja eminentemente contida, mas uma consciência tética *do* tempo,

que o domine e o envolva, destrói o fenômeno do tempo. Se devemos encontrar uma espécie de eternidade, será no coração de nossa experiência do tempo e não em um sujeito intemporal que estaria encarregado de pensá-lo e de pô-lo. Agora o problema é explicitar este tempo em estado nascente e prestes a aparecer, sempre subentendido pela *noção* do tempo, e que não é um objeto de nosso saber, mas uma dimensão de nosso ser.

É em meu "campo de presença" no sentido amplo — neste momento em que passo a trabalhar tendo, atrás dele, o horizonte da jornada transcorrida e, diante dele, o horizonte da tarde e da noite — que tomo contato com o tempo, que aprendo a conhecer o curso do tempo. O passado mais distante tem, ele também, sua ordem temporal e uma posição temporal em relação ao meu presente, mas enquanto ele mesmo foi presente, enquanto "em seu tempo" ele foi atravessado por minha vida, e enquanto ela prosseguiu até agora. Quando evoco um passado distante, eu reabro o tempo, me recoloco em um momento em que ele ainda comportava um horizonte de porvir hoje fechado, um horizonte de passado próximo hoje distante. Portanto, tudo me reenvia ao campo de presença como à experiência originária em que o tempo e suas dimensões aparecem *em pessoa*, sem distância interposta e em uma evidência última. E ali que vemos um porvir deslizar no presente e no passado. Essas três dimensões não nos são dadas por atos discretos: eu não me represento minha jornada, ela pesa sobre mim com todo o seu peso, ela ainda está ali, não evoco nenhum de seus detalhes, mas tenho o poder próximo de fazê-lo, eu a tenho "ainda em mãos"<sup>4</sup>. Da mesma maneira, eu não penso na tarde que vai chegar e em sua seqüência, e todavia ela "está ali", como o verso de uma casa da qual vejo a fachada, ou como o fundo sob a figura. Nosso porvir não é feito apenas de conjecturas e de divagações. Adiante daquilo que vejo e daquilo que per-

cebo, sem dúvida não há mais nada de visível, mas meu mundo continua por linhas intencionais que traçam antecipadamente pelo menos o estilo daquilo que virá (embora nós esperemos sempre, e sem dúvida até a morte, ver aparecer *outra coisa*). O próprio presente (no sentido estrito) não é posto. O papel, minha caneta, eles estão ali para mim, mas eu não os percebo explicitamente, eu antes conto com uma circunvizinhança do que percebo objetos, eu antes me dedico à minha tarefa do que estou diante dela. Husserl chama de protensões e retenções às intencionalidades que me ancoram em uma circunvizinhança. Elas não partem de um Eu central, mas de alguma maneira de meu próprio campo perceptivo, que arrasta atrás de si seu horizonte de retenções e por suas protensões morde o porvir. Não passo por uma série de agoras dos quais eu conservaria a imagem e que, postos lado a lado, formariam uma linha. A cada momento que chega, o momento precedente sofre uma modificação: eu ainda o tenho em mãos, ele ainda está ali, e todavia ele já soçobra, ele desce para baixo da linha dos presentes; para conservá-lo, é preciso que eu estenda a mão através de uma fina camada de tempo. É exatamente ele, e tenho o poder de alcançá-lo tal como ele acaba de ser, não estou cortado dele, mas enfim ele não seria passado se nada tivesse mudado, ele começa a se perfilar ou a se projetar sobre meu presente, quando há pouco ele era meu presente. Quando sobrevém um terceiro momento, o segundo sofre uma nova modificação; de retenção que era, ele se torna retenção de retenção, a camada de tempo entre mim e ele se espassa. Podemos, como o faz Husserl, representar o fenômeno por um esquema, ao qual seria preciso acrescentar, para ele ser completo, a perspectiva simétrica das protensões. O tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades.





segundo Husserl (*Zeitbewusstsein*, p. 22)

Linha horizontal: série dos "agora". Linhas oblíquas: *Abschattungen* dos mesmos "agora" vistos de um "agora" ulterior. Linhas verticais: *Abschattungen* sucessivos de um mesmo "agora".

Dir-se-á sem dúvida que esta descrição e este esquema não nos fazem avançar um só passo. Quando passamos de A a B, depois a C, A se projeta ou se perfila em A', depois em A". Para que A' seja reconhecido como retenção ou *Abschattung* de A, e A" de A', e até mesmo para que a transformação de A em A' seja experimentada como tal, não é necessária uma síntese de identificação que reúna A, A', A" e todos os outros *Abschattungen* possíveis, e isso não significa fazer de A uma unidade ideal como o quer Kant? E todavia, com essa síntese intelectual, nós sabemos que não haverá mais tempo. Para mim, A e todos os momentos anteriores do tempo serão identificáveis, de alguma maneira eu estarei salvo do tempo que os faz deslizar e os embaralha, mas com o mesmo movimento eu terei perdido o próprio sentido do antes e do depois, que só é dado por esse deslizamento, e nada mais distinguirá a série temporal de uma multiplicidade espacial. Se Husserl introduziu a noção de retenção e disse que eu ainda tenho em mãos o passado imediato, foi justamente para exprimir que eu não ponho o passado ou não o construo a partir de um *Abschattung* realmente distinto dele e por um ato expresso, que eu o alcanço em sua ecceidade recente e todavia já passada. O que me é dado não é em primeiro lugar A',

A" ou A'", e eu não remonto desses "perfis" ao seu original como se vai do signo à significação. O que me é dado é A visto por transparência através de A', depois este conjunto através de A" e assim por diante, da mesma maneira como vejo o próprio pedregulho através das massas de água que deslizam sobre ele. Existem sínteses de identificação, mas apenas na recordação expressa e na evocação voluntária do passado distante, quer dizer, nos modos derivados da consciência do passado. Por exemplo, hesito sobre a data de uma recordação, tenho diante de mim uma certa cena, não sei em que ponto do tempo prendê-la, a recordação perdeu sua ancoragem, posso então obter uma identificação intelectual fundada, por exemplo, na ordem causal dos acontecimentos: mandei fazer este traje antes do armistício, já que logo depois não se encontravam mais tecidos ingleses. Mas, neste caso, não é o próprio passado que eu atinjo. Ao contrário, quando reencontro a origem concreta da recordação, é porque esta se recoloca em uma certa corrente de temor e de esperança que vai de Munique à guerra, é porque encontro o tempo perdido, é porque, desde o momento considerado até meu presente, a cadeia das retenções e o encaixe dos horizontes sucessivos asseguram uma passagem contínua. Os próprios referenciais objetivos em relação aos quais, na identificação mediata, eu localizo minha recordação e, em geral, a síntese intelectual só têm um sentido temporal porque pouco a pouco a síntese da apreensão me liga a todo o meu passado efetivo. Portanto, não se poderia tratar de reduzir a segunda à primeira. Se os *Abschattungen* A' e A" me aparecem como *Abschattungen* de A, não é porque eles todos participam de uma unidade ideal A que seria sua razão comum. É porque, através deles, eu tenho o próprio ponto A em sua individualidade irrecusável, fundada de uma vez por todas por sua passagem no presente, e porque vejo brotar dele os *Abschattungen* A', A"... Em linguagem husserliana, abaixo da "intencio-

nalidade de ato", que é a consciência tética de um objeto e que, na memória intelectual por exemplo, converte o isto em idéia, precisamos reconhecer uma intencionalidade "operante" (*fungierende Intentionalität*), que torna a primeira possível e que é aquilo que Heidegger chama de transcendência. Meu presente se ultrapassa em direção a um porvir e a um passado próximos e os toca ali onde eles estão, no próprio passado, no próprio porvir. Se só tivéssemos o passado sob forma de recordações expressas, a cada instante seríamos tentados a evocá-lo para verificar sua existência, assim como aquele doente do qual fala Scheler, que se virava para assegurar-se de que os objetos estavam ali — quando sentimos o passado atrás de nós como um saber adquirido irrecusável. Para ter um passado ou um porvir, não precisamos reunir, por um ato intelectual, uma série *de Abschattungen*, estes têm como que uma unidade natural e primordial, e é o próprio passado ou o próprio futuro que se anunciam através deles. Tal é o paradoxo daquilo que poderíamos chamar, com Husserl, de "síntese passiva" do tempo<sup>6</sup> — uma expressão que evidentemente não é uma solução, mas um índice para designar um problema.

O problema começa a se esclarecer se nós nos lembramos de que nosso diagrama representa um corte instantâneo no tempo. O que existe na realidade não é um passado, um presente, um futuro, não são instantes discretos A, B, C, *Abschattungen* realmente distintos A', A'', B', não é uma multidão de retenções e, por outro lado, uma multidão de protensões. O surgimento de um presente novo não *provoca* uma compressão do passado e um despertar do futuro, mas o novo presente é a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado, é com um só movimento que, de um extremo ao outro, o tempo se põe a mover. Os "instantes" A, B, C não *são* sucessivamente, eles *se diferenciam* uns dos outros e, correlativamente, A passa para A' e dali para A''. En-

fim o sistema das retenções, a cada instante, recolhe em si mesmo aquilo que, um instante antes, era o sistema das proensões. Ali existe não uma multiplicidade de fenômenos ligados, mas um só fenômeno de escoamento. O tempo é o único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo, assim como um gesto envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo. Quando se passa de B a C, existe como que uma dissolução, uma desintegração de B em B', de A' em A"; o próprio C, que, quando estava para chegar, se anunciava por uma emissão contínua de *Abschattungen*, logo que chega à existência já começa a perder sua substância. "O tempo é o meio, oferecido a tudo aquilo que será, de ser a fim de não ser mais."<sup>7</sup> Ele não é outra coisa senão uma fuga geral para fora do Si, a lei única desses movimentos centrífugos, ou ainda, como diz Heidegger, um "ek-stase". Enquanto B se torna C, ele também se torna B', e no mesmo momento A, que se tornando B também tinha se tornado A', cai em A". A, A' e A", por um lado, B e B', por outro, são ligados entre si não por uma síntese de identificação, que os fixaria em um ponto do tempo, mas por uma síntese de transição (*Uebergangssynthesis*), enquanto eles saem uns dos outros, e cada uma dessas projeções é apenas um aspecto da dissolução ou da deiscência total. Eis por que o tempo, na experiência primordial que dele temos, não é para nós um sistema de posições objetivas através das quais nós passamos, mas um ambiente movente que se distancia de nós, assim como a paisagem na janela do vagão. Todavia, não cremos de veras que a paisagem se move, o guarda-cancela passa como uma rajada, mas a colina lá embaixo mal se move e, da mesma maneira, se o começo de minha jornada já se distancia, o começo de minha semana é um ponto fixo, um tempo objetivo se desenha no horizonte e portanto deve esboçar-se em meu passado imediato. Como isso é possível? Como o *ek-stase* temporal não é uma desintegração absoluta em

que a individualidade dos momentos desapareça? E porque a desintegração desfaz aquilo que a passagem do futuro ao presente tinha feito: C está ao termo de uma longa concentração que o conduziu à maturidade; à medida que se preparava, ele se assinalava por *Abschattungen* sempre menos numerosos, ele se aproximava *em pessoa*. Quando chegou ao presente, ele trazia para ali a sua gênese, da qual ele era apenas o limite, e a presença próxima daquilo que devia vir depois dele. Dessa forma, quando esta se realiza e o impele para o passado, ela não o priva bruscamente do ser, e sua desintegração é para sempre o avesso ou a conseqüência de sua maturação. Em suma, como no tempo ser e passar são sinônimos, tornando-se passado o acontecimento não deixa de ser. A origem do tempo objetivo, com suas localizações fixas sob nosso olhar, não deve ser procurada em uma síntese eterna, mas no acordo e na recuperação do passado e do porvir através do presente, na própria passagem do tempo. O tempo conserva aquilo que fez ser no próprio momento em que o expulsa do ser, porque o novo ser era anunciado pelo precedente como devendo ser e porque para este era a mesma coisa tornar-se presente e ser destinado a passar. "A temporalização não é uma sucessão (*Nacheinander*) de êxtases. O porvir não é posterior ao passado e este não é anterior ao presente. A temporalidade se temporaliza como porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente."<sup>8</sup> Bergson estava errado em *explicar* a unidade do tempo por sua continuidade, pois isso significa confundir passado, presente e porvir sob o pretexto de que se caminha de um para o outro por transições insensíveis, e enfim significa negar o tempo. Mas ele tinha razão em apegar-se à continuidade do tempo como a um fenômeno essencial. E preciso apenas elucidá-lo. O instante C e o instante D, por mais vizinhos que se queira do primeiro, não são indiscerníveis, pois então não haveria tempo, mas um passa pelo outro e C torna-se D porque C sempre foi ape-

nas a antecipação de D como presente e a antecipação de sua própria passagem ao passado. Isso significa dizer que cada presente reafirma a presença de todo o passado que expulsa e antecipa a presença de todo por-vir, e que por definição o presente não está encerrado em si mesmo e se transcende em direção a um porvir e a um passado. O que existe não é um presente, depois um outro presente que sucede o primeiro no ser, e nem mesmo um presente com perspectivas de passado e de porvir seguido por um outro presente em que essas perspectivas seriam subvertidas, de forma que seria necessário um espectador idêntico para operar a síntese das perspectivas sucessivas: existe um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passado por vir, e que se estabelece por um só movimento.

Portanto, o passado não «passado, nem o futuro é futuro. Eles só existem quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser. Um passado e um porvir brotam quando eu me estendo em direção a eles. Para mim mesmo, eu não estou no instante atual, estou também na manhã deste dia ou na noite que virá, e meu presente, se se quiser, é este instante, mas é também este dia, este ano, minha vida inteira. Não é preciso uma síntese que, do exterior, reúna os *têmpora* em um único tempo, porque cada um dos *têmpora* já compreendia, além de si mesmo, a série aberta dos outros *têmpora*, comunicava-se interiormente com eles, e porque a "coesão de uma vida"<sup>9</sup> é dada com seu *ek-stase*. A passagem do presente a um outro presente, eu não a penso, não sou seu espectador, eu a efetuo, eu já estou no presente que virá, assim como meu gesto já está em sua meta, eu mesmo sou o tempo, um tempo que "permanece" e não "se escoia" nem "muda", como Kant o disse em alguns textos<sup>10</sup>. A sua maneira, o senso comum apercebe esta idéia do tempo que se

antecipa a si mesmo. Todo mundo fala *do* tempo, e não como o zoólogo fala do cão ou do cavalo, no sentido de um nome coletivo, mas no sentido de um nome próprio. Por vezes, até o personificam. Todo mundo pensa que ali existe um único ser concreto, presente por inteiro em cada uma de suas manifestações, assim como um homem está em cada uma de suas falas. Diz-se que existe um tempo, assim como se diz que existe um jato d'água: a água muda e o jato d'água permanece porque a forma se conserva: a forma se conserva porque cada onda sucessiva retoma as funções da precedente: onda impelente em relação àquela que impelia, ela se torna, por sua vez, onda impelida em relação a uma outra; e enfim exatamente isso provém do fato de que, desde a fonte até o jato, as ondas não são separadas: há um só ímpeto, uma única lacuna no fluxo bastaria para romper o jato. E aqui que se justifica a metáfora do rio, não enquanto o rio se escoa, mas enquanto ele permanece um e o mesmo. Mas esta intuição da permanência do tempo está comprometida no senso comum, porque ele o tematiza ou o objetiva, o que é justamente a maneira mais segura de ignorá-lo. Há mais verdade nas personificações míticas do tempo do que na noção do tempo considerado, à maneira científica, como uma variável da natureza em si ou, à maneira kantiana, como uma forma idealmente separável de sua matéria. Há um estilo temporal do mundo, e o tempo permanece o mesmo porque o passado é um antigo porvir e um presente recente, o presente é um passado próximo e um porvir recente, o porvir enfim é um presente e até mesmo um passado por vir, quer dizer, porque cada dimensão do tempo é tratada ou visada *como* outra coisa que não ela mesma — quer dizer, enfim, porque no âmago do tempo existe um olhar ou, como diz Heidegger, um *Augenblick*, *alguém* por quem a palavra *como* possa ter um sentido. Nós não dizemos que o tempo é para alguém: isso seria estendê-lo ou imobilizá-lo novamente. Dizemos que o tempo

é alguém, quer dizer, que as dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, se confirmam umas às outras, nunca fazem senão explicitar aquilo que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade. É preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo. Evidentemente, essa temporalidade originária não é uma justaposição de acontecimentos exteriores, já que ela é a potência que os mantém juntos distanciando-os uns dos outros. A subjetividade última não é temporal no sentido empírico da palavra: se a consciência do tempo fosse feita de estados de consciência que se sucedem, seria necessária uma nova consciência para ter consciência dessa sucessão e assim por diante. Somos obrigados a admitir uma consciência que não tenha mais, atrás de si, nenhuma consciência para ter consciência dela<sup>11</sup>, que, conseqüentemente, não esteja estendida no tempo e cujo "ser coincida com o ser para si"<sup>12</sup>. Podemos dizer que a consciência última é "sem tempo" (*zeitlosè*) no sentido em que ela não é intratemporal<sup>13</sup>. "Em" meu presente, se eu o retomo ainda vivo e com tudo aquilo que ele implica, há um êxtase em direção ao porvir e em direção ao passado que faz as dimensões do tempo se manifestarem, não como rivais, mas como inseparáveis: ser presentemente é ser sempre, e ser para sempre. A subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida.

Retornamos assim a uma espécie de eternidade? Estou no passado e, pelo encaixe contínuo das retenções, conservo minhas mais antigas experiências, não tenho delas alguma reprodução ou alguma imagem, eu as tenho elas mesmas, exatamente tais como foram. Mas o encadeamento contínuo dos campos de presença, pelo qual me é garantido este acesso ao próprio passado, tem por caráter essencial só efetuar-se pouco a pouco e passo a passo; cada presente, por sua própria



essência de presente, exclui a justaposição com os outros presentes e, mesmo no passado distante, só posso abarcar uma certa duração de minha vida desenrolando-a novamente segundo seu *tempo* próprio. A perspectiva temporal, a confusão dos longínquos, essa espécie de "encolhimento" do passado cujo limite é o esquecimento não são acidentes da memória, não exprimem a degradação, na existência empírica, de uma consciência do tempo em princípio total, eles exprimem sua ambigüidade inicial: reter é ter, mas à distância. Mais uma vez, a "síntese" do tempo é uma síntese de transição, ela é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetuar-la senão viver essa vida, não há lugar do tempo, é o próprio tempo que se conduz e torna a se lançar. Somente o tempo enquanto ímpeto indiviso e enquanto transição pode tornar possível o tempo enquanto multiplicidade sucessiva, e o que nós colocamos na origem da intratemporalidade é um tempo constituinte. Quando há pouco descrevíamos a recuperação do tempo por si mesmo, só conseguíamos tratar o futuro como um passado acrescentando um passado por vir, e o passado como um porvir acrescentando um porvir já advindo — o que representa dizer que, no momento de nivelar o tempo, era preciso afirmar novamente a originalidade de cada perspectiva e fundar essa quase-eternidade no acontecimento. O que não passa no tempo é a própria passagem do tempo. O tempo se recomeça: ontem, hoje, amanhã, esse ritmo cíclico, essa forma constante pode-nos dar a ilusão de possuí-lo por inteiro de uma só vez, assim como o jato d'água nos dá um sentimento de eternidade. Mas a generalidade é apenas um atributo secundário do tempo e só dá dele uma visão inautêntica, já que não podemos nem mesmo conceber um ciclo sem distinguir temporalmente o ponto de chegada e o ponto de partida. O sentimento de eternidade é hipócrita, a eternidade se alimenta do tempo. O jato d'água só permanece o mesmo pelo ímpeto continuado da água. A

eternidade é o tempo do sonho, e o sonho reenvia à vigília, à qual ele toma de empréstimo todas as suas estruturas. Qual é então este tempo desperto em que a eternidade se enraíza? Ele é o campo de presença no sentido amplo, com seu duplo horizonte de passado e de porvir originários e a infinidade aberta dos campos de presença findos ou possíveis. Só existe tempo para mim porque estou situado nele, quer dizer, porque me descubro já envolvido nele, porque todo ser não me é dado em pessoa, e enfim porque ura setor do ser me é tão próximo, que ele nem mesmo se expõe diante de mim e não posso *vê-lo*, assim como não posso ver meu rosto. Existe tempo para mim porque tenho um presente. É vindo ao presente que um momento do tempo adquire a individualidade inde-lével, o "de uma vez por todas" que lhe permitirão em seguida atravessar o tempo e nos darão a ilusão da eternidade. Nenhuma das dimensões do tempo pode ser deduzida das outras. Mas o presente (no sentido amplo, com seus horizontes de passado e de porvir originários) tem todavia um privilégio porque ele é a zona em que o ser e a consciência coincidem. Quando me recordo de uma percepção antiga, quando imagino uma visita a meu amigo Paulo que está no Brasil, é verdade que viso o próprio passado em seu lugar, o próprio Paulo no mundo, e não algum objeto mental interposto. Mas enfim meu ato de representação, à diferença das experiências representadas, me está efetivamente presente, um é percebido, os outros justamente são apenas representados. Uma experiência antiga, uma experiência eventual precisam, para me aparecer, ser trazidas ao ser por uma consciência primária, que é aqui minha percepção interior da rememoração ou da imaginação. Dizíamos acima que é preciso chegar a uma consciência que não tenha mais nenhuma outra atrás de si, que portanto apreenda seu próprio ser, e em que enfim ser e ser consciente sejam um e o mesmo. Esta consciência última não é um sujeito eterno que se aperceba em uma trans-

parência absoluta, pois um tal sujeito seria definitivamente incapaz de decair no tempo e não teria portanto nada de comum com nossa experiência — ela é a consciência do presente. No presente, na percepção, meu ser e minha consciência são um e o mesmo, não que meu ser se reduza ao conhecimento que dele tenho e esteja claramente exposto diante de mim — ao contrário, a percepção é opaca, ela põe em questão, abaixo daquilo que eu conheço, meus campos sensoriais, minhas cumplicidades primitivas com o mundo —, mas porque aqui "ter consciência" não é senão "ser em..." e porque minha consciência de existir confunde-se com o gesto efetivo de "ex-situação"<sup>14</sup>. É comunicando-nos com o mundo que indubitavelmente nos comunicamos com nós mesmos. Nós temos o tempo por inteiro e estamos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo.

Se é assim, e se a consciência se enraíza no ser e no tempo assumindo ali uma situação, como podemos descrevê-la? E preciso que ela seja um projeto global ou uma visão do tempo e do mundo que para manifestar-se, para tornar-se explicitamente aquilo que implicitamente ela é, quer dizer, consciência, precisa desenvolver-se no múltiplo. Nós não devemos realizar à parte nem a potência indivisa, nem suas manifestações distintas, a consciência não é um ou o outro, ela é um e o outro, ela é o próprio movimento de temporalização e, como diz Husserl, de "fluxão", um movimento que se antecipa, um fluxo que não se abandona. Tentemos descrevê-la melhor a partir de um exemplo. O romancista, o psicólogo que não remonta às fontes e toma a temporalização inteiramente pronta, vê a consciência como uma multiplicidade de fatos psíquicos entre os quais ele tenta estabelecer relações de causalidade. Por exemplo<sup>15</sup>, Proust mostra como o amor de Swann por Odete *acarreta* o ciúme que, por sua vez, *modifica* o amor, já que Swann, sempre preocupado em arrebatá-la de qualquer outro, perde o tempo disponível

para contemplar Odete. Na realidade, a consciência de Swann não é um meio inerte em que fatos psíquicos suscitam-se uns aos outros do exterior. O que existe não é o ciúme provocado pelo amor e em troca alterando-o, mas uma certa maneira de amar em que de um só golpe se lê todo o destino desse amor. Swann gosta da pessoa de Odete, desse "espetáculo" que ela é, dessa maneira de olhar que ela tem, dessa maneira de sorrir, de modular sua voz. Mas o que é gostar de alguém? Proust o diz a propósito de um outro amor: é sentir-se excluído dessa vida, querer entrar nela e ocupá-la inteiramente. O amor de Swann não provoca o ciúme. Ele já / ciúme, e desde o seu começo. O ciúme não provoca uma modificação do amor: o prazer que Swann tinha em contemplar Odete trazia em si mesmo sua alteração, já que era o prazer de ser o único a fazê-lo. A série dos fatos psíquicos e das relações de causalidade apenas traduz no exterior uma certa visão de Swann sobre Odete, urna certa maneira de ser para outrem. O amor ciumento de Swann deveria, aliás, ser posto em relação com suas outras condutas, e talvez agora ele mesmo apareceria como a manifestação de uma estrutura de existência ainda mais geral, que seria a pessoa de Swann. Reciprocamente, toda consciência enquanto projeto global se perfila ou se manifesta a si mesma em atos, experiências, "fatos psíquicos" em que ela se reconhece. E aqui que a temporalidade ilumina a subjetividade. Nunca compreenderemos como um sujeito pensante ou constituinte pode pôr-se ou perceber-se a si mesmo no tempo. Se o Eu é o Eu transcendental de Kant, nunca compreenderemos como ele possa em algum caso confundir-se com seu rastro no sentido interno, nem como o eu empírico ainda seja um eu. Mas, se o sujeito é temporalidade, então a autoposição deixa de ser uma contradição, porque ela exprime exatamente a essência do tempo vivo. O tempo é "afecção de si por si"<sup>16</sup>: aquele que afeta é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir; aque-

le que é afetado é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes; o afetante e o afetado são um e o mesmo, porque o ímpeto do tempo é apenas a transição de um presente a um presente. Este *ek-stase*, esta projeção de uma potência indivisa em um termo que lhe está presente, é a subjetividade. O fluxo originário, diz Husserl, não apenas é: necessariamente ele deve dar-se uma "manifestação de si mesmo" (*Selbsterscheinung*), sem que precisemos colocar, atrás desse fluxo, um outro fluxo para tomar consciência do primeiro. Ele "se constitui como fenômeno em si mesmo"<sup>17</sup>, é essencial ao tempo não ser apenas tempo efetivo ou que se escoia, mas ainda tempo que se sabe, pois a explosão ou a deiscência do presente em direção a um porvir é o arquétipo da *relação de si a si* e desenha uma interioridade ou uma ipseidade<sup>18</sup>. Aqui brota uma luz<sup>19</sup>, aqui não tratamos mais com um ser que repousa em si, mas com um ser do qual toda a essência, assim como a da luz, *é fazer ver*. É pela temporalidade que, sem contradição, pode haver ipseidade, sentido e razão. Isso se vê até na noção comum do tempo. Nós delimitamos fases ou etapas de nossa vida, pòr exemplo consideramos como fazendo parte de nosso presente tudo o que tem uma relação de sentido com nossas ocupações do momento; portanto, reconhecemos implicitamente que tempo e sentido são um e o mesmo. A subjetividade não é a identidade imóvel consigo: para ser subjetividade, é-lhe essencial, assim como ao tempo, abrir-se a um Outro e sair de si. Não é preciso representarmo-nos o sujeito como constituinte e a multiplicidade de suas experiências ou de seus *Erlebnisse* como constituídos; não é preciso tratar o Eu transcendental como o verdadeiro sujeito e o eu empírico como sua sombra ou seu rastro. Se a relação entre eles fosse esta, poderíamos retirar-nos no constituinte, e esta reflexão fenderia o tempo, ele seria sem lugar e sem data. Se, de fato, até mesmo nossas reflexões mais puras nos aparecem retrospectivamente no tempo, se existe inserção no fluxo de nossas

reflexões sobre o fluxo<sup>20</sup>, é porque a consciência mais exata da qual sejamos capazes encontra-se sempre como que afetada por si mesma ou dada a si mesma, e porque a palavra consciência não tem nenhum sentido fora dessa dualidade.

Nada do que se diz do sujeito é falso: é verdade que o sujeito enquanto presença absoluta a si é rigorosamente indeclinável, e que nada pode advir-lhe do qual ele não traga em si mesmo o esboço; é verdade também que ele se dá emblemas de si mesmo na sucessão e na multiplicidade, e que esses emblemas são ele, já que sem aqueles ele seria como um grito inarticulado e nem mesmo chegaria à consciência de si. Aquilo que provisoriamente chamávamos de síntese passiva encontra aqui seu esclarecimento. Uma síntese passiva é contraditória se a síntese é composição, e se a passividade consiste em receber uma multiplicidade em lugar de compô-la. Falando em síntese passiva, queríamos dizer que o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese. Ora, a temporalização, por sua própria natureza, satisfaz a essas suas condições: com efeito, é visível que eu não sou o autor do tempo, assim como não sou autor dos batimentos de meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim, o que quer que eu faça. E todavia este jorramento do tempo não é um simples fato que eu padeço, nele posso encontrar um recurso contra ele mesmo, como acontece em uma decisão que me envolve ou em um ato de fixação conceptual. Ele me arranca daquilo que eu ia ser, mas ao mesmo tempo me dá o meio de apreender-me à distância e de realizar-me enquanto eu. Aquilo que se chama de passividade não é a recepção por nós de uma realidade estranha ou a ação causai do exterior sobre nós: é um investimento, um ser em situação antes do qual nós não existimos, que recomeçamos perpetuamente e que é constitutivo de nós mesmos. Uma espontaneidade "ad-

quirida" de uma vez por todas que "se perpetua no ser em virtude do adquirido"<sup>21</sup>, eis exatamente o tempo e eis exatamente a subjetividade. Eis o tempo, já que um tempo que não tivesse suas raízes em um presente e, através disso, em um passado não seria mais tempo, mas eternidade. O tempo histórico de Heidegger, que flui do porvir e que, pela decisão resoluta, antecipadamente tem seu porvir e salva-se de uma vez por todas da dispersão, é impossível segundo o próprio pensamento de Heidegger: pois, se o tempo é um *ek-stase*, se presente e passado são dois resultados desse êxtase, como deixaríamos totalmente de ver o tempo do ponto de vista do presente, e como sairíamos definitivamente do inautêntico? É sempre no presente que estamos centrados, é dele que partem nossas decisões; portanto, elas sempre podem ser postas em relação com nosso passado, nunca são sem motivo e, se elas abrem em nossa vida um ciclo que pode ser inteiramente novo, devem ser retomadas na seqüência, elas só nos salvam da dispersão por certo tempo. Portanto, não se pode tratar de deduzir o tempo da espontaneidade. Nós não somos temporais *porque* somos espontâneos e porque, enquanto consciências, nos afastamos de nós mesmos, mas ao contrário o tempo é o fundamento e a medida de nossa espontaneidade, a potência de ir além e de "niilizar" que nos habita, que nós mesmos somos, ela mesma nos é dada com a temporalidade e com a vida. Nosso nascimento, ou, como diz Husserl em seus inéditos, nossa "generatividade", funda simultaneamente nossa atividade ou nossa individualidade, e nossa passividade ou nossa generalidade, esta fraqueza interna que nos impede de obter alguma vez a densidade de um indivíduo absoluto. Nós não somos, de uma maneira incompreensível, uma atividade junto a uma passividade, um automatismo dominado por uma vontade, unia percepção dominada por um juízo, mas inteiramente ativos e inteiramente passivos, porque somos o surgimento do tempo.

Tratava-se para nós<sup>22</sup> de compreender as relações entre a consciência e a natureza, entre o interior e o exterior. Ou, ainda, tratava-se de unir a perspectiva idealista, segundo a qual nada é senão como objeto para a consciência, e a perspectiva realista, segundo a qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si. Ou então, enfim, tratava-se de saber como o mundo e o homem são acessíveis a duas espécies de investigações, umas explicativas, outras reflexivas. Em um outro trabalho, nós já formulamos estes problemas clássicos em uma outra linguagem que os reduz ao essencial: em última análise, a questão é compreender qual é, em nós e no mundo, e relação entre o *sentido* e o *não-sentido*. Aquilo que existe de sentido no mundo é produzido pela reunião ou pelo encontro de fatos independentes, ou então, ao contrário, seria a expressão de uma razão absoluta? Diz-se que os acontecimentos têm um sentido quando eles nos aparecem como a realização ou a expressão de uma visada única. Existe sentido para nós quando uma de nossas intenções é satisfeita, ou inversamente quando uma multiplicidade de fatos ou de signos se presta para nós a uma retomada que os compreende, em todo caso, quando um ou vários termos existem *como...* representantes ou expressão de outra coisa que eles mesmos. O próprio do idealismo é admitir que toda significação é centrífuga, é um ato de significação ou de *Sinn-gebung*<sup>23</sup>, e que não existe signo natural. Em última análise, compreender é sempre construir, constituir, operar atualmente a síntese do objeto. A análise do corpo próprio e da percepção nos relevou uma relação ao objeto, uma significação mais profunda do que aquela. A coisa é apenas uma significação, ela é a significação "coisa". Que seja. Mas quando eu compreendo uma coisa, por exemplo um quadro, não opero atualmente sua síntese, eu vou ao encontro dela



com meus campos sensoriais, meu campo perceptivo, e finalmente com uma típica de todo ser possível, uma montagem universal a respeito do mundo. No fundo do próprio sujeito, descobríamos portanto a presença do mundo, de forma que o sujeito não devia mais ser compreendido como atividade sintética, mas como *ek-stase*, e que toda operação ativa de significação ou de *Sinn-gebung* aparecia como derivada e secundária em relação àquela pregnância da significação nos signos que poderia definir o mundo. Sob a intencionalidade de ato ou tética, e como sua condição de possibilidade, encontrávamos uma intencionalidade operante, já trabalhando antes de qualquer tese ou qualquer juízo, um "Logos do mundo estético"<sup>24</sup>, uma "arte escondida nas profundezas da alma humana", e que, como toda arte, só se conhece em seus resultados. A distinção que tínhamos feito alhures<sup>25</sup> entre estrutura e significação doravante se esclarece: o que faz a diferença entre a *Gestalt* do círculo e a significação círculo é que a segunda é reconhecida por um entendimento que a engendra como lugar dos pontos equidistantes de um centro, a primeira por um sujeito familiar ao seu mundo e capaz de apreendê-la como uma modulação deste mundo, como fisionomia circular. Não temos outra maneira de saber o que é um quadro ou uma coisa senão olhá-los, e a *significação* deles só se revela se nós os olhamos de um certo ponto de vista, de uma certa distância e em um certo *sentido*; em uma palavra, se colocamos nossa convivência com o mundo a serviço do espetáculo. A expressão "o sentido de um córrego" não quer dizer nada se não suponho um sujeito que olhe de um certo lugar para um outro. No mundo em si, todas as direções assim como todos os movimentos são relativos, o que significa dizer que ali eles não existem. Não haveria movimento efetivo e eu não teria a noção do movimento se, na percepção, eu não deixasse a terra enquanto "solo"<sup>26</sup> de todos os repousos e de todos os movimentos aquém do movi-

mento e do repouso, porque eu *a habito*, e da mesma maneira não haveria direção sem um ser que habite o mundo e que, por seu olhar, trace ali a primeira direção-referência. Semelhantemente, só se entende o sentido de um tecido para um sujeito que pode abordar o objeto de um lado ou do outro, e é por meu aparecimento no mundo que o tecido tem um sentido. Da mesma maneira ainda, o sentido de uma frase é seu propósito ou sua intenção, o que supõe ainda um ponto de partida e um ponto de chegada, uma visada, um ponto de vista. Da mesma maneira, enfim, o sentido da visão é uma certa preparação à lógica e ao mundo das cores. Sob todas as acepções da palavra sentido, nós reconhecemos a mesma noção fundamental de um ser orientado ou polarizado em direção aquilo que ele não é, e assim sempre somos levados à concepção do sujeito como *ek-stase* e a uma relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo. O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo, e o mundo permanece "subjetivo"<sup>27</sup>, já que sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito. Portanto, com o mundo enquanto berço das significações, sentido de todos os sentidos e solo de todos os pensamentos, nós descobriríamos o meio de ultrapassar a alternativa entre realismo e idealismo, acaso e razão absoluta, não-sentido e sentido. O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos, não é mais o desdobramento visível de um Pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indifferente, mas a pátria de toda racionalidade.

A análise do tempo confirmou em primeiro lugar esta nova noção do sentido e do compreender. A Considerá-lo como

um objeto qualquer, será preciso dizer dele aquilo que dissemos dos outros objetos: que ele só tem sentido para nós porque nós "o somos". Nós só podemos colocar algo sob esta palavra porque estamos no passado, no presente e no porvir. Literalmente, ele é o sentido de nossa vida e, assim como o mundo, só é acessível àquele que está situado nele e esposa sua direção. Mas a análise do tempo não era apenas uma ocasião de repetir aquilo que tínhamos dito a propósito do mundo. Ela ilumina as análises precedentes porque faz o sujeito e o objeto aparecerem como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é *a. presença*. É pelo tempo que pensamos o ser, porque é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que podemos compreender as relações entre o sujeito e o mundo. Apliquemos a idéia da subjetividade como temporalidade aos problemas pelos quais começamos. Nós nos, perguntávamos, por exemplo, como compreender as relações entre a alma e o corpo, e era uma tentativa sem esperança ligar o para si a um certo objeto em si do "qual ele deveria sofrer a operação causai. Mas se o para si, a revelação de si a si, não é senão o vazio no qual o tempo se faz, e se o mundo "em si" não é senão o horizonte de meu presente, então o problema redundava em saber como um ser que é por vir e passado também tem um presente — quer dizer, o problema se suprime, já que o porvir, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização. É-me tão essencial ter um corpo quanto é essencial ao porvir ser porvir de um certo presente, de forma que a tematização científica e o pensamento objetivo não poderão encontrar uma só função corporal que seja rigorosamente independente das estruturas da existência<sup>28</sup>, e reciprocamente um só ato "espiritual" que não repouse em uma infra-estrutura corporal. Mais: não me é essencial apenas ter um corpo, mas até mesmo ter este corpo aqui. Não é apenas a noção do corpo que, através da noção do presente, é necessariamente ligada à noção do para si, mas

a existência efetiva de meu corpo é indispensável à existência de minha "consciência". Em última análise, se sei que o para si coroa um corpo, só pode ser pela experiência de um corpo singular e de um para si singular, pela prova de minha presença no mundo. Responder-se-á que eu poderia ter as unhas, as orelhas ou os pulmões feitos de outra maneira, sem que minha existência fosse modificada. Mas também minhas unhas, minhas orelhas, meus pulmões tomados à parte não têm nenhuma existência. E a ciência que nos habitua a considerar o corpo como uma reunião de partes, e também a experiência de sua desagregação na morte. Ora, o corpo decomposto, precisamente, não é mais um corpo. Se eu recoloco minhas orelhas, minhas unhas e meus pulmões em meu corpo vivo, eles não aparecerão mais como detalhes contingentes. Eles não são indiferentes à idéia que os outros fazem de mim, eles contribuem para minha fisionomia ou para meu aspecto, e talvez amanhã a ciência exprimirá sob forma de correlações objetivas a necessidade que eu tinha de ter orelhas, unhas e pulmões assim feitos, se por outro lado eu devia ser hábil ou desastrado, calmo ou nervoso, inteligente ou tolo, se eu devia ser eu. Em outros termos, como nós o mostramos alhures, o corpo objetivo não é a verdade do corpo fenomenal, quer dizer, a verdade do corpo tal como nós o vivemos, ele só é uma imagem empobrecida do corpo fenomenal, e o problema das relações entre a alma e o corpo não concerne ao corpo objetivo, que só tem uma existência conceitual, mas ao corpo fenomenal. O que é verdadeiro é apenas que nossa existência aberta e pessoal repousa sobre uma primeira base de existência adquirida e imóvel. Mas não poderia ser de outra maneira se somos temporalidade, já que a dialética do adquirido e do porvir é constitutiva do tempo.

Nós responderíamos da mesma maneira às questões que se podem colocar sobre o mundo antes do homem. Quando dizíamos acima que não existe mundo sem uma Existência

que sustente sua estrutura, ter-se-ia podido nos opor que todavia o mundo precedeu o homem, que a terra, segundo toda a aparência, é a única habitada, e que assim as visões filosóficas se revelam incompatíveis com os fatos mais assegurados. Na realidade, é apenas a reflexão abstrata do intelectualismo que é incompatível com "fatos" mal compreendidos. Pois o que se quer dizer exatamente afirmando que o mundo existiu antes das consciências humanas? Quer-se dizer, por exemplo, que a terra saiu de uma nebulosa primitiva em que as condições da vida não estavam reunidas. Mas cada uma dessas palavras, assim como cada uma das equações da física, pressupõe *nossa* experiência pré-científica do mundo, e essa referência ao mundo *vivido* contribui para constituir sua significação válida. Nada me fará compreender o que poderia ser uma nebulosa que não seria vista por ninguém. A nebulosa de Laplace não está atrás de nós, em nossa origem, ela está diante de nós, no mundo cultural. E, por outro lado, o que se quer dizer quando se diz que não há mundo sem um ser no mundo? Não que o mundo é constituído pela consciência, mas, ao contrário, que a consciência sempre se encontra já operando no mundo. O que é verdadeiro, em suma, é que existe uma natureza, não a das ciências, mas a que a percepção me mostra, e que mesmo a luz da consciência é, como diz Heidegger, *lumen naturale*, dada a si mesma.

Em todo caso, dir-se-á ainda, o mundo durará depois de mim, outros homens o perceberão quando eu não estiver mais nele. Ora, não me é impossível conceber, seja depois de mim, seja até mesmo durante minha vida, outros homens no mundo se verdadeiramente minha presença no mundo é condição de possibilidade deste mundo? Na perspectiva da temporalização, as indicações que demos acima sobre o problema de outrem se acham iluminadas. Na percepção de outrem, dizíamos, eu transponho em intenção a distância infinita que sempre separará minha subjetividade de uma ou-

tra, eu supero a impossibilidade conceitual de um outro para si para mim, porque constato um outro comportamento, uma outra presença no mundo. Agora que analisamos melhor a noção de presença, ligamos a presença a si e a presença no mundo, e identificamos o *cogito* com o engajamento no mundo, compreendemos melhor como podemos encontrar outrem na origem virtual de seus comportamentos visíveis. Sem dúvida, para nós outrem nunca existirá como nós mesmos, ele é sempre um irmão menor, nele nós nunca assistimos, assim como em nós, ao ímpeto da temporalização. Mas duas temporalidades não se excluem como duas consciências, porque cada uma só se sabe projetando-se no presente e porque aqui elas podem enlaçar-se. Assim como meu presente vivo dá acesso a um passado que todavia eu não vivo mais e a um porvir que não vivo ainda, que talvez eu não viverei jamais, ele também pode dar acesso a temporalidades que eu não vivo e pode ter um horizonte social, de forma que meu mundo se acha ampliado na proporção da história coletiva que minha existência privada retoma e assume. A solução de todos os problemas de transcendência se encontra na espessura do presente pré-objetivo, em que encontramos nossa corporeidade, nossa sociabilidade, a preexistência do mundo, quer dizer, o ponto de desencadeamento das "explicações" naquilo que elas têm de legítimo — e ao mesmo tempo o fundamento de nossa liberdade.

## CAPITULO III

# A LIBERDADE

Mais uma vez, é evidente que não é concebível nenhuma relação de causalidade entre o sujeito e seu corpo, seu mundo ou sua sociedade. Sob pena de perder o fundamento de todas as minhas certezas, não posso pôr em dúvida aquilo que minha presença a mim mesmo me ensina. Ora, no momento em que me dirijo a mim mesmo para me descrever, entrevejo um fluxo<sup>1</sup> anônimo, um projeto global em que ainda não existem "estados de consciência" nem, com mais razão ainda, qualificações de qualquer tipo. Não sou para mim mesmo nem "ciumento", nem "curioso", nem "corcunda" nem "funcionário". Frequentemente nos espantamos de que o enfermo ou o doente possam suportar-se. E que para si mesmos eles não são enfermos ou moribundos. Até o momento do coma, o moribundo é habitado por uma consciência, ele é tudo aquilo que vê, ele tem este meio de escape. A consciência nunca pode objetivar-se em consciência-de-doente ou consciência-de-enfermo e, mesmo se o velho se queixa de sua velhice ou o enfermo de sua enfermidade, eles só podem fazê-lo quando se comparam aos outros ou quando se vêem pelos olhos dos outros, quer dizer, quando têm de si mesmos uma

visão estatística e objetiva, e essas queixas nunca são inteiramente de boa-fé: regressando ao interior de sua consciência, cada um se sente além de suas qualificações e no mesmo instante se resigna a elas. Elas são o preço que pagamos, sem nem mesmo pensar nisso, para ser no mundo, uma formalidade sem problemas. Daí provém o fato de que podemos falar mal de nosso rosto e que todavia não desejaríamos trocá-lo por um outro. Ao que parece, nenhuma particularidade pode ser ligada à insuperável generalidade da consciência, nenhum limite pode ser imposto a esse poder desmedido de evasão. Para que algo pudesse determinar-me do exterior (nos dois sentidos da palavra determinar), seria preciso que eu fosse uma coisa. Minha liberdade e minha universalidade não poderiam admitir eclipse. É inconcebível que eu seja livre em algumas de minhas ações e determinado em outras: o que seria esta liberdade ociosa que deixa os determinismos funcionarem? Se se supõe que ela se abole quando não age, de onde ela renasceria? Se, por uma circunstância improvável, eu tivesse podido *fazer-me* coisa, como em seguida eu tornaria a *fazer-me* consciência? Se, por uma única vez, sou livre é porque não faço parte das coisas, e é preciso que eu o seja sem cessar. Se uma única vez minhas ações deixam de ser minhas, elas nunca voltarão a sê-lo; se perco meu poder sobre o mundo, não o recuperarei. Também é inconcebível que minha liberdade possa ser atenuada; não se poderia ser um pouco livre, e, como se diz freqüentemente, se motivos me inclinam em uma direção, de duas coisas uma: ou eles têm a força de me fazer agir, e então não existe liberdade, ou eles não a têm, e então ela é inteira, tão grande nas piores torturas quanto na paz da minha casa. Deveríamos então renunciar não apenas à idéia de causalidade, mas ainda à de motivação<sup>2</sup>. O pretense motivo não pesa em minha decisão, ao contrário é minha decisão que lhe empresta sua força. Tudo o que "sou" graças à natureza ou à história — corcunda, belo ou judeu



— nunca o sou inteiramente para mim mesmo, como o explicávamos há pouco. E sem dúvida eu o sou para outrem, mas permaneço livre de pôr outrem como uma consciência cujas visões me alcançam até em meu ser, ou ao contrário como um simples objeto. É verdade ainda que esta própria alternativa é um constrangimento: se sou feio, tenho a escolha de ser reprovado ou de reprovar os outros, deixam-me livre entre o masoquismo e o sadismo, e não livre para ignorar os outros. Mas essa alternativa, que é um dado da condição humana, não o é para mim enquanto pura consciência: ainda sou eu quem faz outrem ser para mim e quem nos faz um e outro sermos como homens. Aliás, mesmo se o ser humano me fosse imposto, apenas a maneira de ser sendo deixada à minha escolha, a se considerar esta própria escolha e sem distinção do pequeno número de possíveis, ela ainda seria uma escolha livre. Se se diz que meu temperamento me inclina mais para o sadismo ou antes para o masoquismo, trata-se ainda de uma maneira de falar, pois meu temperamento só existe para o conhecimento secundário de mim mesmo que tenho pelos olhos de outrem, e contanto que eu o reconheça, o valorize e, neste sentido, o escolha. O que engana sobre isso é o fato de que freqüentemente procuramos a liberdade na deliberação voluntária que examina alternadamente os motivos e parece render-se ao mais forte ou ao mais convincente. Na realidade, a deliberação decorre da decisão, é minha decisão secreta que faz os motivos aparecerem e nem mesmo se conceberia o que pode ser a força de um motivo sem uma decisão que ele confirma ou contraria. Quando renunciei a um projeto, repentinamente os motivos que eu acreditava ter para mantê-lo tornam a cair sem força. Para restituir-lhes uma força, é preciso que eu faça o esforço de reabrir o tempo e de me recolocar no momento em que a decisão ainda não estava tomada. Mesmo enquanto delibero, já é por um esforço que consigo suspender o tempo, manter aberta

uma situação que sinto fechada por uma decisão que está ali e à qual resisto. É por isso que tão freqüentemente, após ter renunciado a um projeto, experimento uma libertação: "Afim, eu não me prendia tanto a ele", só havia debate quanto à forma, a deliberação era uma paródia, eu já tinha decidido contra. Frequentemente cita-se a impotência da vontade como um argumento contra a liberdade. E com efeito, se posso voluntariamente adotar uma conduta e me improvisar guerreiro ou sedutor, não depende de mim ser guerreiro ou sedutor com facilidade e "naturalidade", quer dizer, sê-lo verdadeiramente. Mas também não se deve procurar a liberdade no ato voluntário que é, segundo seu próprio sentido, um ato fracassado. Só recorremos ao ato voluntário para ir contra nossa verdadeira decisão, e como que com o propósito de provar nossa impotência. Se verdadeiramente tivéssemos assumido a conduta do guerreiro ou do sedutor, seríamos guerreiro ou sedutor. Mesmo aquilo que se chama de obstáculos à liberdade são na realidade desdobrados por ela. Um rochedo intransponível, um rochedo grande ou pequeno, vertical ou oblíquo, isso só tem sentido para alguém que se proponha a transpô-lo, para um sujeito cujos projetos recortem essas determinações na massa uniforme do em si e façam surgir um mundo orientado, um sentido das coisas. Portanto, finalmente não há nada que possa limitar a liberdade, senão aquilo que ela mesma determinou como limite por suas iniciativas, e o sujeito só tem o exterior que ele se dá. Como é ele que, surgindo, faz aparecer sentido e valor nas coisas, e como nenhuma coisa pode atingi-lo senão fazendo-se, por ele, sentido e valor, não existe ação das coisas sobre o sujeito, só existe uma significação (no sentido ativo), uma *Sinngebung* centrífuga. A escolha parece ser entre uma concepção cientificista da causalidade, incompatível com a consciência que temos de nós mesmos, e a afirmação de uma liberdade absoluta sem exterior. Impossível marcar um ponto para além do qual

as coisas deixariam de ser *kíp^jiLV*. Ou estão todas em nosso poder, ou nenhuma.

Todavia, esta primeira reflexão sobre a liberdade teria como resultado torná-la impossível. Com efeito, se a liberdade é igual em todas as nossas ações e até em nossas paixões, se ela não tem medida comum com nossa conduta, se o escravo testemunha tanta liberdade vivendo no temor quanto rompendo suas correntes, não se pode dizer que exista nenhuma *ação livre*, a liberdade está aquém de todas as ações, em caso algum se poderá declarar: "aqui aparece a liberdade", já que a ação livre, para ser revelável, precisaria destacar-se sobre um fundo de vida que não fosse ou que o fosse menos. Ela está em todas as partes, se se quiser, mas também em parte alguma. Em nome da liberdade, recusa-se a idéia de uma aquisição, mas agora é a liberdade que se torna uma aquisição primordial e como que nosso estado de natureza. Já que não precisamos fazê-la, ela é a dádiva que nos foi dada de não termos nenhuma dádiva, essa natureza da consciência que consiste em não ter natureza, em caso algum ela pode exprimir-se no exterior nem figurar em nossa vida. A idéia da ação desaparece portanto: de nós ao mundo nada pode passar, já que não somos nada de determinável e já que o não-ser que nos constitui não se poderia insinuar no pleno do mundo. Só existem intenções imediatamente seguidas de efeitos, estamos muito próximos da idéia kantiana de uma intenção que equivale ao ato, à qual Scheler já opunha que o enfermo que quisesse salvar um afogado e o bom nadador que efetivamente o salva não têm a mesma experiência da autonomia. A própria idéia de escolha desaparece, pois escolher é escolher *algo* em que a liberdade vê, pelo menos por um momento, um emblema de si mesma. Só há escolha livre se a liberdade se compromete em sua decisão e põe a situação que ela escolhe como situação de liberdade. Uma liberdade que não precisa realizar-se porque está adquirida não

poderia engajar-se assim: ela sabe muito bem que o instante seguinte a encontrará, de qualquer maneira, igualmente livre, igualmente pouco fixada. A própria noção de liberdade exige que nossa decisão se entranhe no porvir, que algo tenha sido *feito* por ela, que o instante seguinte se beneficie do precedente e, sem ser necessitado, seja pelo menos solicitado por este. Se a liberdade é liberdade de fazer, é preciso que aquilo que ela faz não seja desfeito em seguida por uma liberdade nova. Portanto, é preciso que cada instante não seja um mundo fechado, é preciso que um instante possa envolver os seguintes, é preciso que, uma vez tomada a decisão e iniciada a ação, eu disponha de um saber adquirido, eu me beneficie de meu élan, eu esteja inclinado a continuar, é preciso que exista uma propensão do espírito. Era Descartes quem dizia que a conservação exige um poder tão grande quanto a criação, e isso supõe uma noção realista do instante. É verdade que o instante não é uma ficção dos filósofos. Ele é o ponto em que um projeto se acaba e um outro começa<sup>3</sup> — aquele em que meu olhar se translada de um fim em direção a um outro, ele é o *Augen-Blick*. Mas justamente esta ruptura no tempo só pode aparecer se pelo menos cada um dos dois pedaços forma um bloco. A consciência, diz-se, não está despedaçada em uma poeira de instantes, mas é pelo menos perseguida pelo espectro do instante que continuamente ela precisa exorcizar por um ato de liberdade. Veremos daqui a pouco que, com efeito, sempre temos o poder de interromper, mas em todo caso ele supõe um poder de *começar*, não haveria arrancamento se a liberdade não se tivesse investido em parte alguma e não se preparasse para fixar-se alhures. Se não há ciclos de conduta, situações abertas que pedem um certo acabamento e que possam servir de fundo, seja a uma decisão que as confirme, seja a uma decisão que as transforme, a liberdade nunca tem lugar. A escolha do caráter inteligível não está excluída apenas porque não existe

tempo antes do tempo, mas ainda porque a escolha supõe um engajamento prévio e porque a idéia de uma escolha primeira é contraditória. Se a liberdade deve ter *campo*, se ela deve poder pronunciar-se como liberdade, é preciso que algo a separe de seus fins, é preciso portanto que ela tenha *um campo*, quer dizer, que para ela existam possíveis privilegiados ou realidades que tendem a perseverar no ser. Como observa o próprio J.-P. Sartre, o sonho exclui a liberdade porque, no imaginário, mal visamos uma significação e já acreditamos possuir sua realização intuitiva e, enfim, porque ali não há obstáculos e nada *afazer*^<sup>^</sup>. É certo que a liberdade não se confunde com as decisões abstratas da vontade às voltas com motivos ou paixões, o esquema clássico da deliberação só se aplica a uma liberdade de má-fé que secretamente alimenta motivos antagônicos sem querer assumi-los, e fabrica ela mesma as pretensas provas de sua impotência. Percebemos, abaixo desses debates ruidosos e desses esforços vãos para nos "construir", as decisões tácitas pelas quais articulamos em torno de nós o campo dos possíveis, e é verdade que nada é feito enquanto conservamos estas fixações, tudo é fácil a partir do momento em que levantamos estas âncoras. É por isso que nossa liberdade não deve ser procurada nas discussões insinceras em que se afrontam um estilo de vida que não queremos pôr em questão e circunstâncias que nos sugerem um outro estilo de vida: a escolha verdadeira é a escolha de nosso caráter inteiro e de nossa maneira de ser no mundo. Mas ou esta escolha total nunca se pronuncia, ela é o surgimento silencioso de nosso ser no mundo, e então não se vê em que sentido ela poderia ser dita nossa, essa liberdade desliza sobre si mesma e é o equivalente de um destino — ou então a escolha que fazemos de nós mesmos é verdadeiramente uma escolha, uma conversão de nossa existência, mas então ela supõe uma aquisição prévia que ela se aplica a modificar e funda uma nova tradição, de forma que precisaremos per-

guntar-nos se o arrancamento perpétuo pelo qual no início nós definimos a liberdade não é simplesmente o aspecto negativo de nosso engajamento universal em um mundo, se nossa indiferença em relação a cada coisa determinada não exprime simplesmente nosso investimento em todas, se a liberdade inteiramente pronta da qual partimos não se reduz a um poder de iniciativa que não poderia transformar-se em *fazer* sem retomar alguma proposição do mundo, e se enfim a liberdade concreta e efetiva não está nessa troca. É verdade que nada tem *sentido* e valor senão para *mim* e por mim, mas esta proposição permanece indeterminada e ainda se confunde com a idéia kantiana de uma consciência que "só encontra nas coisas aquilo que ali ela colocou" e com a refutação idealista do realismo, enquanto não precisamos como entendemos o sentido e o eu. Definindo-nos como poder universal de *Sinn-Gebung*, retornamos ao método do "aquilo sem o quê" e à análise reflexiva do tipo clássico, que procura as condições de possibilidade sem ocupar-se das condições de realidade. Portanto, precisamos retomar a análise da *Sinn-Gebung* e mostrar como ela pode ser ao mesmo tempo centrífuga e centrípeta, já que está estabelecido que não existe liberdade sem campo.

Digo que este rochedo é intransponível, e é certo que este atributo, assim como aquele de grande e de pequeno, de reto e de oblíquo e assim como todos os atributos em geral, só pode advir-lhe de um projeto de transpô-lo e de uma presença humana. Portanto, é a liberdade que faz aparecer os obstáculos à liberdade, de forma que não podemos opô-los a ela como limites. Todavia, em primeiro lugar é claro que, dado um mesmo projeto, este rochedo-aqui aparecerá como um obstáculo, esse outro, mais praticável, como um auxiliar. Portanto, minha liberdade não faz com que por aqui haja um obstáculo e alhures uma passagem, ela faz apenas com que existam obstáculos e passagens em geral, ela não desenha a

figura particular deste mundo, ela só põe suas estruturas gerais. Isso vem a dar no mesmo, responder-se-á; se minha liberdade condiciona a estrutura do "existe", a do "aqui", a do "ali", ela está presente em todas as partes em que essas estruturas se realizam, nós não podemos distinguir a qualidade de "obstáculo" e o próprio obstáculo, reportar uma à liberdade e o outro ao mundo em si que, sem ela, só seria uma massa amorfa e inominável. Portanto, não é fora de mim que posso encontrar um limite à minha liberdade. Mas eu não o encontraria em mim? Com efeito, é preciso distinguir entre minhas intenções expressas, por exemplo o projeto que formo hoje de transpor estas montanhas, e intenções gerais que valorizam virtualmente minha circunvizinhança. Quer eu tenha ou não decidido escalá-las, estas montanhas me parecem grandes porque ultrapassam o poder de meu corpo, e mesmo se acabo de ler *Micromegas* não posso fazer com que para mim elas sejam pequenas. Abaixo de mim enquanto sujeito pensante, que posso ao meu bel-prazer situar-me em Sirius ou na superfície da terra, existe portanto como que um eu natural que não abandona sua situação terrestre e que sem cessar esboça valorizações absolutas. Mais: meus projetos de ser pensante visivelmente são construídos sobre estas; se decido ver as coisas do ponto de vista de Sirius, é ainda à minha experiência terrestre que recorro para fazê-lo: digo por exemplo que os Alpes são *um montículo*. Enquanto tenho mãos, pés, um corpo, um mundo, em torno de mim produzo intenções que não são decisórias e que afetam minha circunvizinhança com caracteres que não escolho. Essas intenções são gerais em um duplo sentido, em primeiro lugar no sentido em que elas constituem um sistema em que todos os objetos possíveis estão de um só golpe encerrados: se a montanha me parece grande e reta, a árvore me parece pequena e oblíqua, a seguir no sentido em que elas não me são próprias, elas vêm de mais longe do que eu e não fico surpreso de reencontra-

Ias em todos os sujeitos psicofísicos cuja organização é semelhante à minha. É isso que faz com que, como a *Gestalttheorie* o mostrou, para mim existam formas privilegiadas, que também o são para todos os outros homens, e que podem dar lugar a uma ciência psicológica e a leis rigorosas. O conjunto dos pontos:

é sempre percebido como "seis pares de pontos dois milímetros distanciados", tal figura sempre percebida como um cubo, tal outra como um mosaico plano<sup>5</sup>. Tudo se passa como se, aquém de nosso juízo e de nossa liberdade, alguém afetasse tal sentido a tal constelação dada. É verdade que as estruturas perceptivas não se impõem sempre: algumas são ambíguas. Mas elas nos revelam melhor ainda a presença em nós de uma valorização espontânea: pois elas são figuras flutuantes que propõem alternadamente diferentes significações. Ora, uma pura consciência pode tudo, salvo ignorar ela mesma suas intenções, e uma liberdade absoluta não pode escolher-se hesitante, já que isso significa deixar-se solicitar por vários lados, e já que por hipótese os possíveis devendo à liberdade tudo aquilo que têm de força, o peso que ela dá a um deles é por isso mesmo subtraído aos outros. Podemos desagregar uma forma olhando-a em sentido contrário, mas porque a liberdade utiliza o olhar e suas valorizações espontâneas. Sem elas, não teríamos um mundo, quer dizer, um conjunto de coisas que emergem do informe propondo-se ao nosso corpo como "para tocar", "para pegar", "para transportar", nunca teríamos consciência de nos ajustarmos às coisas e de alcançá-las ali onde elas estão, para além de nós, teríamos apenas consciência de pensar rigorosamente os objetos imanentes de nossas intenções, não seríamos no mundo, nós mesmos implicados no espetáculo e por assim dizer misturados às coisas, teríamos apenas a representação de um uni-



verso. Portanto, é verdade que não existem obstáculos em si, mas o eu que os qualifica como tais não é um sujeito acósmico, ele se precede a si mesmo junto às coisas para dar-lhes figura de coisas. Existe um sentido autóctone do mundo, que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele, e que forma o solo de toda *Sinngebung* decisória.

Isso não é verdadeiro apenas de uma função impessoal e em suma abstrata como a "percepção exterior". Há algo de análogo em todas as valorizações. Observou-se com profundidade que a dor e a fadiga nunca podem ser consideradas como causas que "agem" sobre minha liberdade, e que, se sinto dor ou fadiga em um momento dado, elas não vêm do exterior, elas sempre têm um sentido, elas exprimem minha atitude em relação ao mundo. A dor me faz ceder e dizer aquilo que eu deveria calar, a fadiga me faz interromper minha viagem, nós todos conhecemos este momento em que decidimos não mais suportar a dor ou a fadiga e em que, instantaneamente, elas se tornam com efeito insuportáveis. A fadiga não detém meu companheiro porque ele gosta de seu corpo suado, do calor do caminho e do sol e, enfim, porque ele gosta de sentir-se no meio das coisas, de concentrar-lhes a irradiação, de fazer-se olhar para esta luz, tato para esta superfície. Minha fadiga me detém porque não gosto dela, porque escolhi de outra maneira o meu modo de ser no mundo, e porque, por exemplo, não procuro estar na natureza, mas antes fazer-me reconhecer pelos outros. Sou livre em relação à fadiga na exata medida em que o sou em relação ao meu ser no mundo, livre para prosseguir meu caminho sob a condição de transformá-lo<sup>6</sup>. Mas justamente aqui precisamos reconhecer outra vez uma espécie de sedimentação de nossa vida: uma atitude em relação ao mundo, quando ela foi freqüentemente confirmada, é para nós privilegiada. Se diante dela a liberdade não experimenta nenhum motivo, meu ser no mundo habitual é a cada momento tão frágil, os com-

plexos que durante anos alimentei com minha complacência permanecem sempre tão anódinos, o gesto da liberdade pode sem qualquer esforço fazê-los voar em pedaços em um instante. Todavia, após ter construído nossa vida sobre um complexo de inferioridade continuamente retomado durante vinte anos, é pouco *provável* que mudemos. Vê-se muito bem o que um racionalismo sumário poderia dizer contra esta noção bastarda: não existem graus no possível, ou o ato livre não o é mais, ou ele o é ainda, e então a liberdade é inteira. Provável, em suma, não quer dizer nada. Esta noção pertence ao pensamento estatístico, que não é um pensamento, já que ele não concerne a nenhuma coisa particular existente em ato, a nenhum momento do tempo, a nenhum acontecimento concreto. "E pouco provável que Paulo renuncie a escrever maus livros", isso não quer dizer nada, já que, a cada momento, Paulo pode tomar a decisão de não mais escrevê-los. O provável está em todas as partes e em parte alguma, ele é uma ficção realizada, ele só tem existência psicológica, não é um ingrediente do mundo. Todavia nós já o encontramos há pouco no *mundo* percebido, a montanha é grande ou pequena enquanto, como coisa percebida, ela se situa no campo de minhas ações virtuais e em relação a um nível que não é apenas o de minha vida individual, mas o de "todo homem". A generalidade e a probabilidade não são ficções, mas fenômenos, e portanto devemos encontrar um fundamento fenomenológico para o pensamento estatístico. Ele pertence necessariamente a um ser que está fixado, situado e investido no mundo. "E pouco provável" que eu destrua agora mesmo um complexo de inferioridade no qual me comprazi durante vinte anos. Isso quer dizer que eu me envolvi na inferioridade, que a elegi como domicílio, que este passado, se não é uma fatalidade, pelo menos tem um peso específico, que não é uma soma de acontecimentos ali adiante, bem longe de mim, mas a atmosfera de meu presente. A alternativa

racionalista: ou o ato livre é possível, ou não o é, ou o acontecimento vem de mim, ou é imposto pelo exterior, não se aplica às nossas relações com o mundo e com nosso passado. Nossa liberdade não destrói nossa situação, mas se engrena a ela: nossa situação, enquanto vivemos, é aberta, o que implica ao mesmo tempo que ela reclama modos de resolução privilegiados e que por si mesma ela é impotente para causar algum.

Chegaríamos ao mesmo resultado considerando nossas relações com a história. Se me apreendo em minha absoluta concreção e tal como a reflexão me dá a mim mesmo, sou um fluxo anônimo e pré-humano que ainda não se qualificou, por exemplo, como "operário" ou como "burguês". Se a seguir eu me penso como um homem entre os homens, um burguês entre os burgueses, isso só pode ser, ao que parece,

uma visão secundária sobre mim mesmo, em meu centro eu nunca sou operário ou burguês, sou uma consciência que se valoriza livremente como consciência burguesa ou como consciência proletária. E, com efeito, minha posição objetiva no circuito da produção nunca basta para provocar a tomada de consciência de classe. Houve explorados muito antes de que houvesse revolucionários. Não é sempre em período de crise econômica que o movimento operário progride. A revolta não é então o produto das condições objetivas, inversamente é a decisão que o operário toma de querer a revolução que faz dele um proletário. A valorização do presente se faz pelo livre projeto do porvir, donde se poderia concluir que por si mesma a história não tem sentido, ela tem aquele sentido que nós lhe damos por nossa vontade. Todavia, aqui novamente tornamos a cair no método do "aquilo sem o quê": ao pensamento objetivo, que inclui o sujeito na rede do determinismo, opomos a reflexão idealista que faz o determinismo repousar na atividade constituinte do sujeito. Ora, já vimos que o pensamento objetivo e a análise reflexiva são dois aspectos

do mesmo erro, duas maneiras de ignorar os fenômenos. O pensamento objetivo deduz a consciência de classe da condição objetiva do proletariado. A reflexão idealista reduz a condição proletária à consciência que dela toma o proletário. O primeiro extrai a consciência de classe da classe definida por caracteres objetivos, a segunda, ao contrário, reduz o "ser operário" à consciência de ser operário. Nos dois casos se está na abstração, porque se permanece na alternativa entre o em si e o para si. Se retomamos a questão com a preocupação de descobrir, não as causas da tomada de consciência, pois não há causa que possa agir do exterior sobre uma consciência — não suas condições de possibilidade, pois precisamos das condições que a tornem efetiva —, mas a própria consciência de classe, se praticamos enfim um método verdadeiramente existencial, o que encontramos? Não tenho consciência de ser operário ou burguês porque, de fato, vendo meu trabalho ou porque de fato sou solidário ao aparelho capitalista, e também não me torno operário ou burguês no dia em que me decido a ver a história na perspectiva da luta de classes: mas em primeiro lugar "eu existo operário" ou "existo burguês", e é este modo de comunicação com o mundo e com a sociedade que motiva ao mesmo tempo meus projetos revolucionários ou conservadores e meus juízos explícitos: "sou um operário" ou "sou um burguês", sem que se possam deduzir os primeiros dos segundos, nem os segundos dos primeiros. Não é a economia ou a sociedade consideradas como sistema de forças impessoais que me qualificam como proletário, é a sociedade ou a economia tais como eu as trago em mim, tais como eu as vivo — e também não é uma operação intelectual sem motivo, é minha maneira de ser no mundo neste quadro institucional. Tenho um certo estilo de vida, estou à mercê do desemprego e da prosperidade, não posso dispor de minha vida, sou pago semanalmente, não controlo nem as condições, nem os produtos de meu trabalho,

e por conseguinte me sinto como um estrangeiro em minha usina, em minha nação, e em minha vida. Tenho o hábito de levar em conta um *fatum* que não respeito, mas que é preciso preparar. Ou então: trabalho como diarista, não tenho terra nem mesmo instrumentos de trabalho, vou de fazenda em fazenda alugar-me na época das colheitas, sinto acima de mim uma potência sem nome que me torna nômade, mesmo quando eu gostaria de me fixar. Ou enfim: sou meeiro de uma fazenda onde o proprietário não instalou eletricidade, embora a rede elétrica se encontre a menos de duzentos metros. Para mim e para minha família só disponho de um único cômodo habitável, embora fosse fácil arrumar outros quartos na casa. Meus companheiros de usina ou de colheita ou os outros meeiros fazem o mesmo trabalho que eu em condições análogas, coexistimos na mesma situação e nos sentimos semelhantes, não por alguma comparação, como se em primeiro lugar cada um vivesse em si, mas a partir de nossas tarefas e de nossos gestos. Essas situações não supõem nenhuma avaliação expressa, e, se há uma avaliação tácita, ela é o ímpeto de uma liberdade sem projeto contra os obstáculos desconhecidos, em nenhum caso pode-se falar de uma escolha, nos três casos basta que eu tenha nascido e que eu exista para experimentar minha vida como difícil e oprimida, e eu não escolhi fazê-lo. Mas as coisas podem ficar assim, sem que eu passe à consciência de classe, sem que eu me compreenda como proletário e sem que eu me torne revolucionário. Então como se fará a passagem? O operário fica sabendo que, após uma greve, outros operários em um outro emprego obtiveram um aumento de salários, e observa que a seguir os salários são aumentados em sua própria usina. *O fatum* com o qual ele estava às voltas começa a se precisar. O diarista que não viu operários com frequência, que não se assemelha a eles e que nem mesmo gosta deles, vê aumentar o preço dos objetos fabricados e o custo de vida, e constata que não se pode mais

viver. Pode ser que neste momento ele incrimine os operários das cidades, e então a consciência de classe não nascerá. Se ela nasce, não é porque o diarista tenha decidido tornar-se revolucionário e em conformidade com isso valorize sua condição efetiva, é porque ele percebeu concretamente o sincronismo entre sua vida e a vida dos operários e a comunidade de seus destinos. O pequeno arrendatário que não se confunde com os diaristas e menos ainda com os operários das cidades, separado deles por um mundo de costumes e de juízos de valor, sente-se todavia do mesmo lado que os diaristas quando lhes paga um salário insuficiente, sente-se até mesmo solidário com os operários da cidade quando fica sabendo que o proprietário da fazenda preside o conselho de administração de várias empresas industriais. O espaço social começa a se polarizar, vê-se surgir uma região dos explorados. A cada impulso vindo de um ponto qualquer do horizonte social, o reagrupamento se precisa para além das ideologias e das diferentes profissões. A classe se realiza, e dizemos que uma situação é revolucionária quando a conexão que existe objetivamente entre as partes do proletariado (quer dizer, em última análise, a conexão que um observador absoluto teria reconhecido entre elas) é enfim vivida na percepção de um obstáculo comum à existência de todos. Não é de forma alguma necessário que em algum momento surja uma *representação* da revolução. Por exemplo, é duvidoso que, em 1917, os camponeses russos se tenham proposto expressamente a revolução e a transformação da propriedade. A revolução nasce no dia-a-dia do encadeamento dos fins próximos a fins menos próximos. Não é necessário que cada proletário se pense como proletário no sentido que um teórico marxista dá à palavra. Basta que o diarista ou o meeiro se sintam em marcha em direção a uma certa encruzilhada para onde o caminho dos operários da cidade também conduz. Uns e outros desembocam na revolução que talvez os teria assustado se ela

lhes tivesse sido descrita e representada. No máximo pode-se dizer que a revolução está no termo de seus passos e em seus projetos sob a forma de um "é preciso que isto mude", que cada um experimenta concretamente em suas dificuldades próprias e a partir do fundo de seus prejuízos particulares. Nem *ofatum* nem o ato livre que o destrói são representados, eles são vividos na ambigüidade. Isso não quer dizer que os operários e os camponeses façam a revolução sem o saber e que tenhamos aqui "forças elementares" e cegas habilmente utilizadas por alguns dirigentes conscientes. Talvez seja assim que o chefe da polícia verá a história. Mas tal visão o deixa sem recurso diante de uma verdadeira situação revolucionária, em que as palavras de ordem dos pretensos dirigentes, como por uma harmonia preestabelecida, são imediatamente compreendidas e encontram complicitades em todas as partes, porque elas cristalizam aquilo que está latente na vida de todos os produtores. O movimento revolucionário, como o trabalho do artista, é uma intenção que cria ela mesma seus instrumentos e seus meios de expressão. O projeto revolucionário não é o resultado de um juízo deliberado, a posição explícita de um fim. Ele o é para o propagandista, porque o propagandista foi formado pelo intelectual, ou para o intelectual, porque ele pauta sua vida por pensamentos. Mas ele só deixa de ser a decisão abstrata de um pensador e se torna uma realidade histórica se se elabora nas relações inter-humanas e nas relações do homem com seu ofício. Portanto, é verdade que eu me reconheço como operário ou como burguês no dia em que me situo em relação a uma revolução possível e que essa tomada de posição não resulta, por uma causalidade mecânica, de meu estado civil operário ou burguês (é por isso que todas as classes têm seus traidores), mas ela também não é uma valorização gratuita, instantânea e imotivada, ela se prepara por um processo molecular, amadurece na coexistência antes de explodir em palavras e

de se referir a fins objetivos. Tem-se razão de observar que não é a miséria maior que forma os revolucionários mais conscientes, mas esquece-se de perguntar por que um retorno de prosperidade frequentemente acarreta uma radicalização das massas. É porque a descompressão da vida torna possível uma nova estrutura do espaço social: os horizontes não estão mais limitados às preocupações mais imediatas, existe jogo, existe lugar para um novo projeto vital. Portanto, o fato não prova que o operário se faça operário e revolucionário *ex nihilo*, mas ao contrário que ele o faz sobre um certo solo de coexistência. O erro da concepção que discutimos é, em suma, o de só considerar projetos intelectuais, em lugar de levar em conta o projeto existencial que é a polarização de uma vida em direção a uma meta determinada-indeterminada da qual ela não tem nenhuma representação e que só reconhece no momento de atingi-la. Reduz-se a intencionalidade ao caso particular dos atos objetivantes, faz-se da condição proletária um objeto de pensamento e não se tem trabalho em mostrar, segundo o método constante do idealismo, que, como todo objeto de pensamento, ela só subsiste diante e pela consciência que a constitui como objeto. O idealismo (como o pensamento objetivo) passa ao largo da intencionalidade verdadeira que antes *está em* seu objeto do que o põe. Ele ignora o interrogativo, o subjuntivo, a promessa, a expectativa, a indeterminação positiva desses modos de consciência, ele só conhece a consciência indicativa, no presente ou no futuro, e é por isso que não consegue dar conta da classe. Pois a classe não é nem constatada, nem decretada; assim como *ojatum* do aparelho capitalista, assim como a revolução, antes de ser pensada ela é vivida a título de presença obcecante, de possibilidade, de enigma e de mito. Fazer da consciência de classe o resultado de uma decisão e de uma escolha é dizer que os problemas são resolvidos no dia em que se colocam, que toda questão já contém a resposta que ela aguarda, em suma é retornar



à imanência e renunciar a compreender a história. Na realidade, o projeto intelectual e a posição dos fins são o acabamento de um projeto existencial. Sou eu que dou um sentido e um porvir à minha vida, mas isso não quer dizer que esse sentido e esse porvir sejam concebidos, eles brotam de meu presente e de meu passado e, em particular, de meu modo de coexistência presente e passado. Mesmo para o intelectual que se faz revolucionário, a decisão não nasce *ex nihilo*, ora ela se segue a uma longa solidão: o intelectual procura uma doutrina que exija muito dele e o cure da subjetividade; ora ele se rende às clarezas que uma interpretação marxista da história pode trazer, é agora que ele põs o conhecimento no centro de sua vida, e mesmo isso só se compreende em função de seu passado e de sua infância. Mesmo a decisão de fazer-se revolucionário sem motivo e por um ato de pura liberdade ainda exprimiria uma certa maneira de ser no mundo natural e social, que é tipicamente aquela do intelectual. Ele só "encontra a classe operária" a partir de sua situação de intelectual (e é por isso que até mesmo o fideísmo, para ele, com toda razão permanece suspeito). Com mais razão, para o operário a decisão é elaborada na vida. Desta vez, não é mais graças a um mal-entendido que o horizonte de uma vida particular e os fins revolucionários coincidem: a revolução é para o operário uma possibilidade mais imediata e mais próxima do que para o intelectual, já que em sua vida ele está às voltas com o aparelho econômico. Eis por que estatisticamente existem mais operários do que burgueses em um partido revolucionário. Bem entendido, a motivação não suprime a liberdade. Os partidos operários mais estritos contaram com muitos intelectuais entre seus chefes, e é provável que um homem como Lenin tivesse se identificado à revolução e tivesse terminado por transcender a distinção entre o intelectual e o operário. Mas estas são as virtudes próprias da ação e do engajamento; no ponto de partida, não sou um

indivíduo para além das classes, sou socialmente situado, e minha liberdade, se tem o poder de me engajar alhures, não tem o poder de instantaneamente me tornar aquilo que decido ser. Assim, ser burguês ou operário não é apenas ter consciência de sê-lo, é valorizar-se como operário ou como burguês por um projeto implícito ou existencial que se confunde com nossa maneira de pôr em forma o mundo e de coexistir com os outros. Minha decisão retoma um sentido espontâneo de minha vida, que ela pode confirmar ou infirmar, mas não anular. O idealismo e o pensamento objetivo deixam igualmente escapar a tomada de consciência de classe, um porque deduz a existência efetiva da consciência, outro porque infere a consciência da existência de fato, ambos porque ignoram a relação de motivação.

Responder-se-á talvez, do lado do idealismo, que para mim mesmo eu não sou um projeto particular, mas uma pura consciência, e que os atributos de burguês ou de operário só me pertencem na medida em que me recoloco entre os outros, que me vejo pelos olhos deles, do exterior, e como um "outro". Elas seriam categorias do Para Outrem e não do Para Si. Mas, se houvesse dois tipos de categorias, como eu poderia ter a experiência de outrem, quer dizer, de um *alter ego*? Ela supõe que na visão que tenho de mim mesmo já esteja esboçada minha qualidade de "outro" possível, e que na visão que tenho de outrem esteja implicada sua qualidade *dcego*. Responder-se-á novamente que outrem me é dado como um fato e não como uma possibilidade de meu ser próprio. O que se quer dizer com isso? Que eu não teria a experiência de outros homens se eles não existissem na superfície da terra? A proposição é evidente, mas não resolve nosso problema, pois, como Kant já dizia, não se pode passar de "todo conhecimento começa com a experiência" a "todo conhecimento provém da experiência". Se os outros hórhens que existem empiricamente devem ser para mim outros homens,

é preciso que eu tenha com o que reconhecê-los, é preciso portanto que as estruturas do Para Outrem já sejam as dimensões do Para Si. Aliás, é impossível derivar do Para Outrem todas as especificações das quais falamos. Outrem não é necessariamente, nunca é totalmente objeto para mim. E na simpatia, por exemplo, posso perceber outrem como existência nua e liberdade tanto ou tão pouco quanto a mim mesmo. Outrem-objeto não é senão uma modalidade insincera de outrem, assim como a subjetividade absoluta não é senão uma noção abstrata de mim mesmo. Portanto, é preciso que na reflexão mais radical eu já apreenda em torno de minha individualidade absoluta como que um halo de generalidade ou como que uma atmosfera de "sociabilidade". Isso é necessário se a seguir as expressões "um burguês" e "um homem" devem poder adquirir um sentido para mim. E preciso que de um só golpe eu me apreenda como excêntrico a mim mesmo e que minha existência singular por assim dizer difunda em torno de si uma existência na-qualidade. É preciso que os Para Si — eu para mim mesmo e outrem para si mesmo — se destaquem sobre um fundo de Para Outrem — eu para outrem e outrem para mim. É preciso que minha vida tenha um sentido que eu não constitua, que a rigor exista uma intersubjetividade, que cada um de nós seja simultaneamente um anônimo no sentido da individualidade absoluta e um anônimo no sentido da generalidade absoluta. Nosso ser no mundo é o portador concreto desse duplo anonimato.

Sob essa condição, pode haver situações, um sentido da história, uma verdade histórica, três maneiras de dizer a mesma coisa. Se efetivamente eu me fizesse operário ou burguês por uma iniciativa absoluta, e se em geral nada solicitasse a liberdade, a história não comportaria nenhuma estrutura, não se veria nenhum acontecimento perfilar-se nela, tudo poderia sair de tudo. Não existiria o Império Britânico como forma histórica relativamente estável à qual se pudesse dar um

nome e reconhecer certas propriedades prováveis. Na história do movimento social, não existiriam situações revolucionárias ou períodos de refluxo. Uma revolução social seria possível em qualquer momento, do mesmo modo que se poderia sensatamente esperar de um déspota que ele se convertesse ao anarquismo. A história nunca iria a parte alguma e, mesmo considerando um curto período de tempo, nunca se poderia dizer que os acontecimentos conspiraram para um resultado. O homem de Estado sempre seria um aventureiro, quer dizer, ele confiscaria os acontecimentos em seu benefício, dando-lhes um sentido que eles não *tinham*. Ora, se é verdade que a história é impotente para terminar algo sem consciências que a retomem e que através disso a decidam, se por conseguinte ela nunca pode ser separada de nós, como uma potência estranha que disporia de nós para seus fins, *justamente porque ela é sempre história vivida* nós não podemos recusar-lhe um sentido pelo menos fragmentário. Algo se prepara que talvez abortará, mas que, no momento, satisfaria às sugestões do presente. Nada pode fazer com que, na França de 1799, um poder militar "acima das classes" não apareça na seqüência do refluxo revolucionário e com que o papel do ditador militar não seja aqui um "papel a se desempenhar". É o projeto de Bonaparte, conhecido por nós por sua realização, que nos faz julgar assim. Mas, antes de Bonaparte, Dumas, Custine e outros o tinham formado, e é preciso dar conta dessa convergência. Aquilo que se chama de sentido dos acontecimentos não é uma idéia que os produza nem o resultado fortuito de seu agrupamento. É o projeto concreto de um porvir que se elabora na coexistência social e no Se antes de qualquer decisão pessoal. No ponto de sua história em que a dinâmica das classes tinha chegado em 1799, a Revolução não podendo ser nem continuada, nem anulada, feitas todas as reservas quanto à liberdade dos indivíduos, cada um deles, por esta existência funcional e generalizada que faz

dele um sujeito histórico, tendia a confiar no adquirido. Propor-lhes nesse momento, seja retomar os métodos do governo revolucionário, seja retornar ao estado social de 1789, teria sido um erro histórico, não que exista uma verdade da história independente de nossos projetos e de nossas avaliações sempre livres, mas porque existe uma significação média e estatística desses projetos. Isso significa dizer que damos seu sentido à história, mas não sem que ela o proponha a nós. A *Sinn-gebung* não é apenas centrífuga e é por isso que o sujeito da história não é o indivíduo. Há troca entre a existência generalizada e a existência individual, cada uma recebe e dá. Há um momento em que o sentido que se esboçava no Se, e que era apenas um possível inconsistente ameaçado pela contingência da história, é retomado por um indivíduo. Pode acontecer que agora, tendo-se apoderado da história, ele a conduza, pelo menos por um certo tempo, para muito além daquilo que parecia ser seu sentido e a envolva em uma nova dialética, como quando Bonaparte se torna Cônsul Imperador e conquistador. Nós não afirmamos que de um lado a outro a história só tenha um único sentido, como não o afirmamos de uma vida individual. Queremos dizer que em todo caso a liberdade só o modifica retomando aquele que ela *oferecia* no momento considerado e por uma espécie de deslizamento. Em relação a esta proposição do presente, pode-se distinguir o aventureiro do homem de Estado, a impostura histórica e a verdade de uma época, e por conseguinte nossa colocação em perspectiva do passado, se ela nunca alcança a objetividade absoluta, nunca tem o direito de ser arbitrária.

Reconhecemos portanto, em torno de nossas iniciativas e desse projeto rigorosamente individual que nós somos, uma zona de existência generalizada e de projetos já feitos, significações que vagueiam entre nós e as coisas e que nos qualificam como homem, como burguês ou como operário. A generalidade já intervém, nossa presença a nós mesmos já é me-

diada por ela, deixamos de ser pura consciência a partir do momento em que a constelação natural ou social deixa de ser um isto informulado e se cristaliza em uma situação, a partir do momento em que ela tem um sentido, quer dizer, em suma, a partir do momento em que existimos. Toda coisa nos aparece através de um intermediário que ela colore com sua qualidade fundamental; este pedaço de madeira não é nem uma reunião de cores e de dados táteis, nem mesmo sua *Gestalt* total, mas emana dele como que uma essência lenhosa, esses "dados sensíveis" modulam um certo tema ou ilustram um certo estilo que é a própria madeira e que forma, em torno deste pedaço que aqui está e da percepção que dele tenho, um horizonte de sentido. O mundo natural, como o vimos, não é senão o lugar de todos os temas e de todos os estilos possíveis. Ele é indissolúvelmente um indivíduo sem igual e um sentido. Correlativamente, a generalidade e a individualidade do sujeito, a subjetividade qualificada e a subjetividade pura, o anonimato do Se e o anonimato da consciência não são duas concepções do sujeito entre as quais a filosofia teria de escolher, mas dois momentos de uma estrutura única que é o sujeito concreto. Consideremos por exemplo o sentir. Eu me perco neste vermelho que está diante de mim, sem qualificá-lo de maneira alguma, parece que essa experiência me faz entrar em contato com um sujeito pré-humano. Quem percebe este vermelho? Não é ninguém que se possa nomear e que se possa agrupar com outros sujeitos perceptivos. Pois entre esta experiência do vermelho que eu tenho e aquela da qual os outros me falam nenhuma confrontação direta será algum dia possível. Estou aqui em meu ponto de vista próprio, e como toda experiência, enquanto ela é impressionai, da mesma maneira é estritamente minha, parece que um sujeito único e sem segundo as envolve a todas. Formo um pensamento, por exemplo penso no Deus de Spinoza; este pensamento tal como eu o vivo é uma certa paisagem à qual nin-

guém nunca terá acesso, mesmo se por outro lado consigo estabelecer uma discussão com um amigo sobre a questão do Deus de Spinoza. Todavia, a própria individualidade dessas experiências não é pura. Pois a espessura deste vermelho, sua eccicidade, o poder que ele tem de me preencher e de me atingir provêm do fato de que ele solicita e obtém de meu olhar uma certa vibração, supõem que eu seja familiar a um mundo de cores do qual ele é uma variação particular. Portanto, o vermelho concreto se destaca sobre um fundo de generalidade e é por isso que, mesmo sem passar ao ponto de vista de outrem, eu me apreendo na percepção como *um* sujeito que percebe, e não como consciência sem igual. Em torno de minha percepção do vermelho, sinto todas as regiões de meu ser que ela não atinge, e esta região destinada às cores, a "visão", por onde ela me atinge. Da mesma maneira, só aparentemente meu pensamento do Deus de Spinoza é uma experiência rigorosamente única: ela é uma concreção de um certo mundo cultural, a filosofia spinozista, ou de um certo estilo filosófico, em função do qual logo reconheço uma idéia "spinozista". Portanto, não precisamos perguntar-nos por que o sujeito pensante ou a consciência se apercebe como homem ou como sujeito encarnado ou como sujeito histórico, e não devemos tratar esta apercepção como uma operação segunda que ele efetuará a partir de sua existência absoluta: o fluxo absoluto se perfila sob seu próprio olhar como "*uma* consciência" ou como homem ou como sujeito encarnado porque ele é um campo de presença — presença a si, presença a outrem e ao mundo — e porque esta presença o lança no mundo natural e cultural a partir do qual ele se compreende. Não devemos representá-lo como contato absoluto consigo, como uma densidade absoluta sem nenhuma fenda interna, mas ao contrário como um ser que se prossegue no exterior. Se o sujeito fizesse de si mesmo e de suas maneiras de ser uma escolha contínua e sempre singular, poderíamos pergun-

tar-nos por que sua experiência se liga a si mesma e lhe oferece objetos, fases históricas definidas, por que temos uma noção geral do tempo válida através de todos os tempos, por que enfim a experiência de cada um se liga à experiência dos outros. Mas é a própria questão que é preciso colocar em questão: pois o que é dado não é um fragmento de tempo e depois um outro, um fluxo individual e depois um outro, é a retomada de cada subjetividade por si mesma e das subjetividades umas pelas outras na generalidade de uma natureza, a coesão de uma vida intersubjetiva e de um mundo. O presente efetua a mediação do Para Si e do Para Outrem, da individualidade e da generalidade. A verdadeira reflexão me dá a mim mesmo não como subjetividade ociosa e inacessível, mas como idêntica à minha presença ao mundo e a outrem, tal como eu a realizo agora: sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo, não a despeito de meu corpo e de minha situação histórica, mas ao contrário sendo esse corpo e essa situação e através deles todo o resto.

O que se torna então, deste ponto de vista, a liberdade da qual falávamos ao começar? Não posso mais fingir ser um nada e me escolher continuamente a partir de nada. Se é pela subjetividade que o nada aparece no mundo, pode-se dizer também que é pelo mundo que o nada vem ao ser. Sou uma recusa geral de ser o que quer que seja, acompanhada às ocultas por uma aceitação contínua de tal forma qualificada de ser. *Pois mesmo esta recusa geral conta ainda entre as maneiras de ser e figura no mundo.* É verdade que a cada instante posso interromper meus projetos. Mas o que é este poder? E o poder de começar outra coisa, pois nós nunca permanecemos em suspenso no nada. Estamos sempre no pleno, no ser, assim como um rosto, mesmo em repouso, mesmo morto, está sempre condenado a exprimir algo (há mortos espantados, calmos, discretos), e assim como o silêncio ainda é uma modalidade do mundo sonoro. Posso destruir todas as formas,



posso rir de tudo, não há caso em que eu esteja inteiramente tomado: não é que agora eu me retire em minha liberdade, é que me envolvo alhures. Em lugar de pensar em minha dor, olho minhas unhas, ou almoço, ou me ocupo de política. Longe de que minha liberdade seja sempre solitária, ela nunca está sem cúmplice, e seu poder de arrancamento perpétuo se apoia em meu envolvimento universal no mundo. Minha liberdade efetiva não está aquém de meu ser, mas diante de mim, nas coisas. Não se deve dizer que eu me escolho continuamente, sob pretexto de que continuamente eu *poderia* recusar aquilo que sou. Não recusar não é escolher. Só poderíamos identificar permitir e fazer subtraindo ao implícito qualquer valor fenomenal e a cada instante desdobrando o mundo diante de nós em uma transparência perfeita, quer dizer, destruindo a "mundanidade" do mundo. A consciência se considera responsável por tudo, ela assume tudo, mas propriamente ela não tem nada e faz sua vida no mundo. Enquanto não se introduziu a noção de um tempo natural ou generalizado, somos conduzidos a conceber a liberdade como uma escolha continuamente renovada. Vimos que não há tempo natural, se se entende por isso um tempo das coisas sem subjetividade. Mas há pelo menos um tempo generalizado, é exatamente ele que a noção comum do tempo visa. Ele é o recomeço perpétuo da consecução passado, presente, porvir. Ele é como uma decepção e um revés repetidos. É isso que se exprime dizendo que ele é contínuo: o presente que ele nos traz nunca é deveras presente, já que quando aparece ele já é passado, e só aparentemente o porvir tem o sentido de uma meta em direção à qual caminhamos, já que logo ele chega ao presente e já que agora nós nos dirigimos a um outro porvir. Este tempo é o de nossas funções corporais, que são cíclicas como ele, é também o da natureza com a qual coexistimos. Ele só nos oferece o esboço e a forma abstrata de um envolvimento, já que ele corrói continuamente a si mes-

mo e desfaz aquilo que acaba de fazer. Enquanto se coloca face a face, sem mediador, o Para Si e o Em si, enquanto não se apercebe, entre nós e o mundo, este esboço natural de uma subjetividade, este tempo pré-pessoal que repousa em si mesmo, são necessários atos para sustentar o jorrimento do tempo, e tudo é do mesmo modo escolha, o reflexo respiratório assim como a decisão moral, a conservação assim como a criação. Para nós, a consciência só se atribui este poder de constituição universal se ela omite o acontecimento que forma sua infra-estrutura e que é seu nascimento. Uma consciência para quem o mundo é "óbvio", que o encontra "já constituído" e presente até nela mesma, não escolhe *absolutamente* nem seu ser, nem sua maneira de ser.

O que é então a liberdade? Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise ainda é abstrata, pois existimos sob os dois aspectos *ao mesmo tempo*. Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua. Em particular, mesmo nossas iniciativas, mesmo as situações que escolhemos, uma vez assumidas, nos conduzem como que por benevolência. A generalidade do "papel" e da situação vem em auxílio da decisão e, nesta troca entre a situação e aquele que a assume, é impossível delimitar a "parte da situação" e a "parte da liberdade". Torturam um homem para fazê-lo falar. Se ele se recusa a dar os nomes e os endereços que querem arrancar-lhe, não é por uma decisão solitária e sem apoios; ele ainda se sente com seus camaradas e, engajado ainda na luta comum, está como que incapaz de falar; ou então, há meses ou anos, ele afrontou esta provação em pensamento e apostou toda a sua vida nela; ou enfim, ultrapassando-a, ele quer provar aquilo que sem-

pre pensou e disse da liberdade. Esses motivos não anulam a liberdade, mas pelo menos fazem com que ela não esteja sem escoras no ser. Finalmente, não é uma consciência nua que resiste à dor, mas o prisioneiro com seus camaradas ou com aqueles que ele ama e sob cujo olhar ele vive, ou enfim a consciência com sua solidão orgulhosamente desejada, quer dizer, ainda um certo modo do *Mit-Sein*. E sem dúvida é o indivíduo, em sua prisão, quem revivifica a cada dia esses fantasmas, eles lhe restituem a força que ele lhes deu, mas, reciprocamente, se ele se envolveu nesta ação, se ele ligou a estes camaradas ou aderiu a esta moral, é porque a situação histórica, os camaradas, o mundo ao seu redor lhe parecem esperar dele aquela conduta. Assim, poderíamos continuar sem fim a análise. Escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe. É certo em todo caso que nunca podemos reservar em nós mesmos um reduto no qual o ser não penetra, sem que no mesmo instante, pelo único fato de que é vivida, esta liberdade adquira figura de ser e se torne motivo e apoio. Concretamente considerada, a liberdade é sempre um encontro do exterior e do interior — mesmo a liberdade pré-humana e pré-histórica pela qual começamos —, e ela se degrada sem nunca tornar-se nula à medida que diminui a *tolerância* dos dados corporais e institucionais de nossa vida. Existe, como diz Husserl, um "campo da liberdade" e uma "liberdade condicionada"<sup>7</sup>, não que ela seja absoluta nos limites deste campo e nula no exterior — assim como o campo perceptivo, este não tem limites lineares —, mas porque tenho possibilidades próximas e possibilidades remotas. Nossos envolvimentos sustentam nossa potência e não há liberdade sem alguma potência. Nossa liberdade, diz-se, ou é total ou nula. Este dilema é o dilema do pensamento objetivo e da análise reflexiva, sua cúmplice. Se com efeito nós nos situamos no ser, necessariamente é preciso que nossas ações provenham do exterior; se retornamos à consciência constituinte, é preciso que

elas provenham do interior. Mas justamente nós aprendemos a reconhecer a ordem dos fenômenos. Estamos misturados ao mundo e aos outros em uma confusão inextricável. A idéia de situação exclui a liberdade absoluta na origem de nossos envolvimento. Aliás, ela a exclui igualmente em seu termo. Nenhum envolvimento, e nem mesmo o envolvimento no Estado hegeliano, pode fazer-me ultrapassar todas as diferenças e tornar-me livre para tudo. Esta própria universalidade, unicamente pelo fato de que ela seria vivida, se destacaria como uma particularidade sobre o fundo do mundo, a existência ao mesmo tempo generaliza e particulariza tudo aquilo que visa e não poderia ser integral.

A síntese do Em si e do Para si que liberdade hegeliana realiza tem todavia sua verdade. Em certo sentido, esta é a própria definição da existência, a cada momento ela se faz sob nosso olhos no fenômeno de presença, simplesmente ela logo deve ser recomeçada e não suprime nossa finitude. Assumindo um presente, retomo e transformo meu passado, mudo seu sentido, libero-me dele, desembaraço-me dele. Mas só o faço envolvendo-me alhures. O tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas em primeiro lugar ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar um assentimento científico à interpretação psicanalítica e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-se de re-vivê-lo como significando isto ou aquilo, e o doente só chega a isso vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico. O complexo não é dissolvido por uma liberdade sem instrumentos, mas antes deslocado por uma nova pulsação do tempo que tem seus apoios e seus motivos. Ocorre o mesmo em todas as tomadas de consciência: elas só são efetivas se produzidas por um novo envolvimento. Ora, este envolvimento, por sua vez, se faz no implícito, portanto ele só é válido para um ciclo de tempo. A escolha que fazemos de nossa

vida sempre tem lugar sobre a base de um certo dado. Minha liberdade pode desviar minha vida de sua direção espontânea, mas por uma série de deslizamentos, primeiramente esposando-a, e não por alguma criação absoluta. Todas as explicações de minha conduta por meu passado, meu temperamento, meu ambiente são portanto verdadeiras, sob a condição de que os consideremos não como contribuições separáveis, mas como momentos de meu ser total do qual é-me permitido explicar o sentido em diferentes direções, sem que alguma vez se possa dizer se sou eu quem lhes dá seu sentido ou se o recebo deles. Sou uma estrutura psicológica e histórica. Com a existência recebi uma maneira de existir, um estilo. Todos os meus pensamentos e minhas ações estão em relação com esta estrutura, e mesmo o pensamento de um filósofo não é senão uma maneira de explicitar seu poder sobre o mundo, aquilo que ele é. E todavia sou livre, não a despeito ou aquém dessas motivações, mas por seu meio. Pois esta vida significativa, esta certa significação da natureza e da história que sou eu, não limita meu acesso ao mundo, ao contrário ela é meu meio de comunicar-me com ele. É sendo sem restrições nem reservas aquilo que sou presentemente que tenho oportunidade de progredir, é vivendo meu tempo que posso compreender os outros tempos, é me entranhando no presente e no mundo, assumindo resolutamente aquilo que sou por acaso, querendo aquilo que quero, fazendo aquilo que faço que posso ir além. Só posso deixar a liberdade escapar se procuro ultrapassar minha situação natural e social recusando-me a em primeiro lugar assumi-la, em vez de, através dela, encontrar o mundo natural e humano. Nada me determina do exterior, não que nada me solicite, mas ao contrário porque de um só golpe estou fora de mim e aberto ao mundo. Somos *verdadeiros* de um lado a outro, temos conosco, apenas pelo fato de que somos no mundo, e não somente estamos no mundo, como coisas, tudo aquilo que é preciso para

nos ultrapassar. Não precisamos temer que nossas escolhas ou nossas ações restrinjam nossa liberdade, já que apenas a escolha e a ação nos liberam de nossas âncoras. Assim como a reflexão toma de empréstimo sua promessa de adequação absoluta à percepção que faz aparecer uma coisa, e que desta maneira o idealismo utiliza tacitamente a "opinião originária" que ele desejaria destruir enquanto opinião, da mesma maneira a liberdade se embaraça nas contradições do envolvimento e não se apercebe de que ela não seria liberdade sem as raízes que lança no mundo. Eu faria esta promessa? Arriscaria minha vida por tão pouco? Daria minha liberdade para salvar a liberdade? Não há resposta teórica para essas questões. Mas existem estas *coisas* que se apresentam, irrecusáveis, existe essa pessoa amada diante de ti, há estes homens que existem como escravos em torno de ti, e *tua* liberdade não pode querer-se sem sair de sua singularidade e sem querer *a* liberdade. Quer se trate das coisas ou das situações históricas, a filosofia não tem outra função senão a de tornar a nos ensinar a vê-las bem, e é verdadeiro dizer que ela se realiza destruindo-se como filosofia separada. Mas é aqui que é preciso se calar, pois apenas o herói vive até o fim sua relação com os homens e com o mundo, e não convém que um outro fale em seu nome. "Teu filho está preso no incêndio, tu o salvarás... Se há um obstáculo, venderias teu braço por um auxílio. Tu habitas em teu próprio ato. Teu ato é tu... Tu te transformas... Tua significação se mostra, ofuscante. Este é teu dever, é tua raiva, é teu amor, é tua fidelidade, é tua invenção... O homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem."<sup>8</sup>

# NOTAS

## *Prefácio*

1. *Méditations cartésiennes*, pp. 120 ss.
2. Ver a VI *Méditation cartésienne*, redigida por Eugen Fink e inédita, que G. Berger teve a gentileza de nos apresentar.
3. *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 93.
4. "In te redi; in interiore homine habitat veritas." Santo Agostinho.
5. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, III (inédito).
6. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pp. 331 ss.
7. *Méditations cartésiennes*, p. 33.
8. *Réalisme, dialectique et mystère*, l'Arbalète, outono de 1942, não paginado.
9. "Das Erlebnis der Wahrheit" (*Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 190).
10. Não existe evidência apodíctica, diz em suma a *Formale und transzendente Logik*, p. 142.
11. O termo é usual nos inéditos. A idéia já se encontra em *Formale und transzendente Logik*, pp. 184 ss.
12. VI *Méditation cartésienne* (inédita).
13. *Ibidem*.
14. "Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst", dizem os inéditos.
15. Nós devemos essa última expressão a G. Gusdorf, atualmente prisioneiro na Alemanha, que, aliás, talvez a empregasse em um outro sentido.

## Introdução

*Os prejuízos clássicos e o retorno aos fenômenos*I. A <sup>cl</sup>sensação

1. Ver *La structure du comportement*, pp. 142 ss.
2. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 241.
3. Koffka, *Psychologie*, p. 530.
4. Traduzimos o "take notice" ou o "bemerken" dos psicólogos.
5. Não convém, como o faz, por exemplo, Jaspers [*Zur Analyse der Trugwahrnehmungen*), recusar a discussão opondo uma psicologia descritiva que "compreende" os fenômenos a uma psicologia explicativa que considera a sua gênese. O psicólogo sempre vê a consciência como situada em um corpo no meio do mundo; para ele, a série estímulo-impressão-percepção é uma seqüência de acontecimentos no término dos quais começa a percepção. Cada consciência nasceu no mundo e cada percepção é um novo nascimento da consciência. Nessa perspectiva, os dados "imediatos" da percepção sempre podem ser recusados como simples aparências e como produtos complexos de uma gênese. O método descritivo só pode adquirir um direito próprio do ponto de vista transcendental. Mas, mesmo desse ponto de vista, resta compreender como a consciência se apercebe ou se mostra inserida em uma natureza. Para o filósofo, assim como para o psicólogo, há sempre portanto um problema da gênese, e o único método possível é acompanhar a explicação causai em seu desenvolvimento científico, para precisar seu sentido e colocá-la em seu verdadeiro lugar no conjunto da verdade. É por isso que não se encontrará aqui nenhuma *refutação*, mas um esforço para compreender as dificuldades próprias do pensamento causai.

6. Ver *La structure du comportement*, cap. I.

7. Traduzimos de modo aproximado a série "Empfänger-Uebermittler-Empfinder", da qual fala J. Stein, *Ueber die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, p. 351.

8. Koehler, *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*.9. Stumpf o faz expressamente. Cf. Koehler, *ibid.*, p. 54.10. *Id.*, *ibid.*, pp. 57-58, cf. pp. 58-66.11. R. Dejean, *Les conditions objectives de la perception visuelle*, pp. 60 e 83.12. Stumpf, citado por Koehler, *ibid.*, p. 58.13. Koehler, *ibid.*, pp. 58-63.

14. E justo acrescentar que este é o caso de todas as teorias e que em parte alguma existe experiência crucial. Pela mesma razão, a hipótese de constância não pode ser rigorosamente refutada no terreno da indução. Ela se desacredita porque ignora e não permite compreender os fenômenos. E preciso ainda, para apercebê-los e para julgá-la, que nós primeiramente a tenhamos "ponto em suspenso".

15. J. Stein, *op. cit.*, pp. 357-359.



16. O próprio daltonismo não prova que certos aparelhos, e só eles, sejam encarregados da "visão" do vermelho e do verde, já que o daltônico consegue reconhecer o vermelho se lhe apresentam uma grande superfície colorida ou se se faz durar a apresentação da cor. Id., *ibid.*, p. 365.

17. Weizsacker, citado por Stein, *ibid.*, p. 364.

18. Id., *ibid.*, p. 354.

19. Sobre todos esses pontos, cf. *La structure du comportement*, em particular pp. 52 ss., 65 ss.

20. Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 595.

21. "As sensações são certamente produtos artificiais, mas não arbitrários; elas são as totalidades parciais últimas nas quais as estruturas naturais podem ser decompostas pela "atitude analítica". Consideradas desse ponto de vista, elas contribuem para o conhecimento das estruturas e, por conseguinte, os resultados do estudo das sensações, corretamente interpretados, são um elemento importante da psicologia da percepção." Koffka, *Psychologie*, p. 548.

22. Cf. Guillaume, *L'objectivité en Psychologie*.

23. Cf. *La structure du comportement*, cap. III.

24. Koffka, *Psychologie*, pp. 530 e 549.

25. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 412.

26. Id., *ibid.*, p. 397. "O homem, mais do que o animal, aproxima-se de imagens ideais e exatas, o adulto mais do que a criança, os homens mais do que as mulheres, o indivíduo mais do que o membro de uma coletividade, o homem que pensa histórica e sistematicamente mais do que o homem movido por uma tradição, 'preso' nela e incapaz de transformar em objeto, pela constituição da recordação, o meio no qual ele está preso, de objetivá-lo, de localizá-lo no tempo e possuí-lo na distância do passado."

27. Hering, Jaensch.

28. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 412.

29. Cf. Wertheimer, "Ueber das Denken der Naturvölker", in *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*.

## II. A "associação" e a "projeção das recordações"

1. A expressão é de Husserl. A idéia é retomada com profundidade em M. Pradines, *Philosophie de la sensation*, I, em particular pp. 152 ss.

2. Husserl, *Logische Untersuchungen*, cap. I, *Prolegomena zur reinen Logik*, p. 68.

3. Ver por exemplo Koehler, *Gestalt Psychology*, pp. 164-165.

4. Wertheimer, por exemplo (leis de proximidade, de semelhança e lei da "boa forma").

5. K. Lewin, *Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele*.

6. "Set to reproduce", Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 581.

7. Gottschaldt, *Ueber den Einfluss der Erfahrung aufdie Wahrnehmung von Figuren*.

8. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la Causalitéphysique*, p. 466.

9. Bergson, *L'énergie spintuelle, Veffort intellectuel*, por exemplo, p. 184.

10. Cf. por exemplo Ebbinghaus, *Abrisz der Psychologie*, pp. 104-105.

11. Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, p. 8.

12. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 72.

13. Id., *ibid*.

14. Koffka, *The Growlh of the Mind*, p. 320.

15. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 85.

### ///. A "atenção" e o "juízo"

1. *II Meditação*. AT, IX, p. 25.

2. Alain, *Système des Beaux-Arts*, p. 343.

3. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, p. 200.

4. J. Stein, *Ueber die Veränderungen der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, pp. 362 e 383.

5. E. Rubin, *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit*.

6. Cf., por exemplo, Peters, *Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung*, pp. 152-153.

7. Cf. *supra* pp. 30-31.

8. Koehler, *Ueber unbemerkte Empfindungen...*, p. 52.

9. Koffka, *Perception*, pp. 561 ss.

10. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, pp. 35 ss.

11. Valéry, *Introduction à la poétique*, p. 40.

12. Como o faz Alain, *Système des Beaux-Arts*, p. 343.

13. Veremos melhor nas páginas que seguem em que a filosofia kantiana é, para falar como Husserl, uma filosofia "mundana" e dogmática. Cf. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kntik*, pp. 531 ss.

14. "A Natureza de Hume tinha necessidade de uma razão kantiana (...) e o homem de Hobbes tinha necessidade de uma razão prática kantiana se um e outro quisessem se reaproximar da experiência natural efetiva." Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 62.

15. Cf. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, por exemplo, p. 172.

16. Descartes, *II Meditação*. "(...) Não deixo de dizer que vejo homens assim como digo que vejo a cera; e todavia o que vejo desta janela senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que só se movem por molas? Mas julgo que eles são homens verdadeiros..." AT, IX, p. 25.

17. "Aqui, novamente, o relevo parece saltar aos olhos; entretanto, ele é concluído a partir de uma aparência que de forma alguma se assemelha a um relevo, a saber, a partir de uma diferença entre as aparências das mesmas coisas para cada um de nossos olhos." Alain, *Quatre-vingt-un chapüres sur Vesprit et les passwms*, p. 19. Aliás, Alain (ibid., p. 17) reenvia à *Ótica fisiológica* de Helmholtz, em que a hipótese de constância está sempre subentendida e em que o juízo só intervém para preencher as lacunas da explicação fisiológica. Cf. ainda ibid., p. 23: "É bastante evidente para este horizonte de flores-tas que a visão o apresenta para nós não distanciado, mas azulado pela interposição de camadas de ar." Isso é evidente se se define a visão por seu estímulo corporal ou pela posse de uma qualidade, pois agora ela pode dar-nos o azul e não a distância, que é uma relação. Mas isso não é propriamente *evidente*, quer dizer, atestado pela consciência. A consciência, justamente, espanta-se em descobrir na percepção da distância relações anteriores a qualquer estimativa, a qualquer cálculo, a qualquer conclusão.

18. "O que prova que aqui eu julgo é o fato de que os pintores sabem muito bem dar-me essa percepção de uma montanha distante imitando suas aparências em uma tela." Alain, ibid., p. 14.

19. "Nós vemos os objetos duplicados porque temos dois olhos, mas só prestamos atenção nessas imagens duplas para extrair delas conhecimentos sobre a distância ou o relevo do objeto único que percebemos por seu meio." Lagneau, *Célebres leçons*, p. 105. E em geral: "É preciso procurar primeiramente quais são as sensações elementares que pertencem à natureza do espírito humano; o corpo humano nos representa essa natureza." Ibid, p. 75. — "Conheci alguém", diz Alain, "que não queria admitir que nossos olhos nos apresentam duas imagens de cada coisa; entretanto, basta fixar os olhos em um objeto suficientemente próximo como um lápis para que as imagens dos objetos distanciados logo se dupliquem" (*Quatre-vingt-un chapüres*, pp. 23-24). Isso não prova que anteriormente elas fossem duplas. Reconhece-se o prejuízo da lei de constância, que exige que os fenômenos correspondentes às impressões corporais sejam dados mesmo ali onde não os constatamos.

20. "A percepção é uma interpretação da intuição primitiva, interpretação aparentemente imediata, mas na realidade adquirida pelo hábito, corrigida pelo raciocínio (...)", Lagneau, *Célebres leçons*, p. 158.

21. Id., ibid., p. 160.

22. Cf., por exemplo, Alain, *Quatre-vingt-un chapüres*, p. 15: o relevo é "pensado, concluído, julgado ou como se quisesse dizer".

23. Alain, *Quatre-vingt-un chapüres*, p. 18.

24. Lagneau, *Célebres leçons*, pp. 132 e 128.

25. Alain, ibid., p. 32.

26. Montaigne, citado por Alain, *Système des Beaux-Arts*, p. 15.

27. Cf., por exemplo, Lagneau, *Célebres leçons*, p. 134.

28. Koehler, *Veber unbemerkte Empfindungen und Urteilstauschungen*, p. 69.

29. Cf. Koffka, *Psychologie*, p. 533: "Somos tentados a dizer: o lado

de um retângulo é todavia um traço. Mas um traço isolado, enquanto fenômeno e também enquanto elemento funcional, é outra coisa que o lado de um retângulo. Para limitarmos-nos a uma propriedade, o lado de um retângulo tem uma face interior e uma face exterior, e o traço isolado, ao contrário, tem duas faces absolutamente equivalentes."

30. "Na verdade, a pura impressão é concebida e não sentida." Lagneau, *Célebre leçons*, p. 119.

31. "Quando adquirimos essa noção, pelo conhecimento científico e pela reflexão, parece-nos que aquilo que é o efeito último do conhecimento, a saber, que ele exprime a relação de um ser com os outros, na realidade é o seu começo; mas isso é uma ilusão. Essa idéia do tempo, pela qual nós nos representamos a anterioridade da sensação em relação ao conhecimento, é uma construção do espírito." Id. *ibid.*

32. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, por exemplo, p. 331.

33. "(...) eu observava que os juízos que tinha costume de fazer sobre esses objetos formavam-se em mim antes que eu tivesse o tempo de pensar e considerar quaisquer razões que pudessem obrigar-me a fazê-los." *VIMeditação*, AT IX, p. 60.

34. "(...) parecia-me que eu tinha aprendido da natureza todas as outras coisas que eu julgava quanto aos objetos de meus sentidos (...)" *Ibid.*

35. "(...) não me parecendo que o espírito humano seja capaz de conceber muito distintamente e ao mesmo tempo a distinção entre a alma e o corpo e sua união, porque para isso é preciso concebê-los como uma só coisa e conjuntamente concebê-los como duas, o que se contraria." *A Elisabeth*, 28 de junho de 1643. AT III, pp. 690 s.

36. *Ibid.*

37. (A faculdade de julgar) "deve portanto ela mesma dar um conceito, que na realidade não faz conhecer coisa alguma, e que serve de regra apenas para ela, mas não de regra objetiva à qual adaptar seu juízo; pois agora seria preciso uma outra faculdade de julgar para poder discernir se se trata ou não do caso em que a regra se aplica." *Critique du jugement*, Préface, p. 11.

38. *III Meditação*, AT IX, p. 28.

39. Da mesma maneira que 2 e 3 fazem 5. *Ibid.*

40. Segundo sua linha particular, a análise reflexiva não nos faz retornar à subjetividade autêntica; ela nos esconde o nó vital da consciência perceptiva porque investiga as condições de possibilidade do ser absolutamente determinado e deixa-se tentar por essa pseudo-evidência da teologia de que o nada não é coisa alguma. Todavia, os filósofos que a praticaram sempre sentiram que havia algo a procurar *abaixo* da consciência absoluta. Acabamos de vê-lo no que concerne a Descartes. Poderíamos mostrá-lo também no que concerne a Lagneau e a Alain.

A análise reflexiva, conduzida ao seu termo, deveria deixar subsistir do lado do sujeito apenas um naturante universal pelo qual existe o sistema da experiência, compreendido aí meu corpo e meu eu empírico, ligados ao

mundo pelas leis da física e da psicofisiologia. A sensação que construímos como o prolongamento "psíquico" das excitações sensoriais não pertence evidentemente ao naturante universal, e qualquer idéia de uma gênese do espírito é uma idéia bastarda, pois recoloca no tempo o espírito pelo qual o tempo existe e confunde os dois Eus. Entretanto, se somos este espírito absoluto, sem história, e se nada nos separa do mundo verdadeiro, se o eu empírico é constituído pelo Eu transcendental e desdobrado diante dele, deveríamos dissipar a opacidade, não se vê como o erro é possível, e menos ainda a ilusão, a "percepção anormal" que nenhum saber pode fazer desaparecer (Lagneau, *Célebre leçons*, pp. 161-162). Pode-se dizer (id., ibid.) que a ilusão e a percepção inteira estão aquém tanto da verdade como do erro. Isso não nos ajuda a resolver o problema, já que agora precisamos saber como um espírito pode estar aquém da verdade e do erro. Quando sentimos, não percebemos nossa sensação como um objeto constituído em uma rede de relações psicolisológicas. Não temos a verdade da sensação. Não estamos diante do mundo verdadeiro. "É a mesma coisa dizer que somos indivíduos e dizer que nestes indivíduos há uma natureza sensível na qual algo não resulta da ação do meio. Se na natureza sensível tudo fosse submetido à necessidade, se houvesse aqui para nós uma maneira de sentir que fosse a verdadeira, se a cada instante nossa maneira de sentir resultasse do mundo exterior, nós não sentiríamos." (*Célebres leçons*, p. 164.) Assim, o sentir não pertence à ordem do constituído, o Eu não o encontra desdobrado diante de si, ele escapa ao seu olhar, está como que recolhido atrás dele, está aï como uma espessura ou uma opacidade que torna o erro possível, delimita uma zona de subjetividade ou de solidão, representa-nos aquilo que está "antes" do espírito, ele evoca seu nascimento e reclama uma análise mais profunda que esclareceria a "genealogia da lógica". O espírito tem consciência de si como "fundado" nessa Natureza. Há portanto uma dialética do naturado e do naturante, da percepção e do juízo, no decorrer da qual sua relação se inverte.

O mesmo movimento se encontra em Alain, na análise da percepção. Sabe-se que uma árvore me parece sempre maior do que um homem, mesmo se ela está bem distante de mim e o homem bem próximo. Sou tentado a dizer que "Aqui, novamente, é um juízo que aumenta o objeto. Mas examinemos mais atentamente. O objeto não é alterado de forma alguma porque um objeto em si mesmo não tem nenhuma grandeza; a grandeza é sempre comparada, e assim a grandeza destes dois objetos e de todos os objetos forma um todo indivisível e realmente sem partes; as grandezas são julgadas em conjunto. Através disso, vê-se que não se devem confundir as coisas materiais, sempre separadas e formadas de partes exteriores umas às outras, e o pensamento dessas coisas, no qual nenhuma divisão pode ser admitida. Por mais obscura que seja agora essa distinção, por mais difícil que seja sempre para se pensar, retenham-na por um instante. Em certo sentido e consideradas enquanto materiais, as coisas estão divididas em partes e uma não é a outra; mas, em certo sentido e consideradas enquanto pensamentos, as per-

cepções das coisas são indivisíveis e sem partes." (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p. 18.) Mas então uma inspeção do espírito que as percorresse e que determinasse um em função do outro não seria a verdadeira subjetividade e ainda tomaria muito de empréstimo às coisas consideradas como em si. A percepção não conclui a grandeza da árvore daquela do homem, ou a grandeza do homem daquela da árvore, nem uma e outra do sentido desses dois objetos, mas ela faz tudo ao mesmo tempo: a grandeza da árvore, a do homem, e sua significação de árvore e de homem, de forma que cada elemento se harmoniza com todos os outros e compõe com eles uma paisagem em que todos *coexistem*. Entra-se assim na análise daquilo que torna possível a grandeza e, mais geralmente, as relações ou as propriedades de ordem predicativa, e nessa subjetividade "anterior a toda geometria" que, todavia, Alain declarava incognoscível (*ibid.*, p. 29). É que a análise reflexiva se torna mais estritamente consciente de si mesma enquanto análise. Ela se apercebe de que tinha abandonado seu objeto, a percepção. Ela reconhece, atrás do juízo que tinha posto em evidência, uma função mais profunda do que ele e que o torna possível; ela reencontra, antes das coisas, os fenômenos. É essa função que os psicólogos têm em vista quando falam de uma *Gestaltung* da paisagem. É a descrição dos fenômenos que eles relembram aos filósofos, separando-os estritamente do mundo objetivo constituído, em termos que são quase aqueles de Alain.

41. Ver A. Gurwitsch, Resenha do *Nachwort zu meiner Ideen*, de Husserl, pp. 401 ss.

42. Cf., por exemplo, P. Guillaume, *Traité de Psychologie*, cap. IX, *La perception de l'espace*, p. 151.

43. Cf. *La structure du comportement*, p. 178.

44. "*Fließende*", Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 428. Foi em seu último período que o próprio Husserl tomou plenamente consciência do que significava o retorno ao fenômeno e tacitamente rompeu com a filosofia das essências. Com isso, ele apenas explicitava e tematizava procedimentos de análise já aplicados por ele havia muito tempo, como o mostra justamente a noção de motivação que nele já encontramos antes das *Ideen*.

45. Ver adiante III Parte. A psicologia da forma praticou um gênero de reflexão do qual a fenomenologia de Husserl fornece a teoria. Estamos errados em encontrar toda uma filosofia implícita na crítica da "hipótese de constância"? Embora não se trate aqui de fazer história, indiquemos que o parentesco entre a *Gestalttheorie* e a Fenomenologia também é atestado por indícios exteriores. Não é por acaso que Köhler apresenta como objetivo da psicologia uma "descrição fenomenológica" (*Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstauschungen*, p. 70); que Koffka, antigo aluno de Husserl, relaciona a essa influência as idéias diretrizes de sua psicologia, e procura mostrar que a crítica ao psicologismo não se dirige contra a *Gestalttheorie* [*Principles of Gestalt Psychology*, pp. 614-683], a *Gestalt* não sendo um acontecimento psíquico do tipo da impressão, mas um conjunto que envolve uma lei de constituição interna; que Husserl, enfim, em seu último período, sempre mais distancia-

do do logicismo, que aliás ele criticara ao mesmo tempo que o psicologismo, retoma a noção de "configuração" e até mesmo a de *Gestalt* (cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie*, I, pp. 106, 109). A verdade é que a reação contra o naturalismo e contra o pensamento causai não é, na *Gesalttheorie*, nem conseqüente nem radical, como se pode vê-lo por sua teoria do conhecimento ingenuamente realista (cf. *La structure du comportement*, p. 180). A *Gestalttheorie* não vê que o atomismo psicológico é apenas um caso particular de um prejuízo mais geral: o prejuízo do ser determinado ou do mundo, e é por isso que ela esquee as suas descrições mais válidas quando procura dar-se um arcabouço teórico. Ela só não tem imperfeições nas regiões médias da reflexão. Quando quer refletir em suas próprias análises, ela trata a consciência, a despeito de seus princípios, como uma reunião de "formas". Isso basta para justificar as críticas que Husserl dirigiu expressamente à teoria da Forma, assim como a toda psicologia (*Nachwort zu meinen Ideen*, pp. 564 ss.), em uma época em que ele ainda opunha o fato à essência, em que ainda não tinha adquirido a idéia de uma constituição histórica, e em que, por conseguinte, sublinhava, entre a psicologia e a fenomenologia, antes a cesura que o paralelismo. Citamos em outro lugar (*La structure du comportement*, p. 280) um texto de Fink que restabelece o equilíbrio. Quanto à questão de fundo, que é a da atitude transcendental em face da atitude natural, ela só poderá ser resolvida na última parte, em que se examinará a situação transcendental do tempo.

#### IV. O campo fenomenal

1. Koffka, *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, pp. 558-559.
2. Id., *Mental Development*, p. 138.
3. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 408.
4. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, pp. 77-78.
5. Como o faz L. Brunschvicg.
6. Cf., por exemplo, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 536.
7. Cf., por exemplo, Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur Vesprit et les passions*, p. 19, e Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 468.
8. Cf. *La structure du comportement* e aqui adiante, 1ª parte.
9. Por isso poderemos, nos capítulos seguintes, recorrer indiferentemente à experiência interna de nossa percepção e à experiência "externa" dos sujeitos que percebem.
10. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 106.
11. Cf. *La structure du comportement*, pp. 106-119 e 261.
- 12- Ele é exposto nestes termos na maior parte dos textos de Husserl e mesmo nos textos publicados em seu último período.

*Primeira parte**O corpo*

1. Husserl, *Umsurzt der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* (inédito).

2. "Eu compreendo exclusivamente pela potência de julgar que reside em meu espírito aquilo que acreditava ver com meus olhos." *II Meditação*, AT, IX, p. 25.

*1. O corpo como objeto e a fisiologia mecanicista*

1. Cf. *La structure du comportement*, cap. I e II.

2. J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 365.

3. Id., *ibid.*, p. 358.

4. Id., *ibid.*, pp. 360-361.

5. J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 362.

6. Id., *ibid.*, p. 364.

7. "Die Reizvorgänge treffen ein ungestimmtes Reaktionsorgan." J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 361.

8. "Die Sinne... die Form eben durch ursprüngliches Formbegreifen zu erkennen geben." Id., *ibid.*, p. 353.

9. Lhermitte, *L'image de notre corps*, p. 47.

10. Id., *ibid.*, pp. 129 ss.

11. Lhermitte, *L'image de notre corps*, p. 57.

12. Id., *ibid.*, p. 73. J. Lhermitte assinala que a ilusão dos amputados tem relação com a constituição psíquica do paciente: ela é mais freqüente nos homens cultos.

13. Id., *ibid.*, pp. 129 ss.

14. Id., *ibid.*, pp. 129 ss.

15. O membro fantasma não se presta nem a uma pura explicação fisiológica, nem a uma pura explicação psicológica, é essa a conclusão de J. Lhermitte, *L'image de notre corps*, p. 126.

16. Schilder, *Das Körperschema*; Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 174; Lhermitte, *L'image de notre corps*, p. 143.

17. Cf. *La structure du comportement*, pp. 47 ss.

18. *Ibid.*, pp. 196 ss.

19. Quando Bergson insiste na unidade entre a percepção e a ação e para exprimi-la inventa a expressão "processo sensorimotores", ele procura visivelmente engajar a consciência no mundo. Mas se sentir é representar-se uma qualidade, se o movimento é um deslocamento no espaço objetivo, não é possível nenhum *compromisso* entre a sensação e o movimento, mesmo considerado no estado nascente, e eles se distinguem como o para si e o em si. De uma maneira geral, Bergson viu muito bem que o corpo e o espírito se



comunicam pela mediação do tempo, que ser um espírito é dominar o escoamento do tempo, que ter um corpo é ter um presente. O corpo, diz ele, é um certo instantâneo no devir da consciência (*Matière et mémoire*, p. 150). Mas o corpo permanece para ele aquilo que nós chamamos de corpo objetivo, a consciência permanece um conhecimento, o tempo permanece uma série de "agoras", quer ele faça "bola de neve consigo mesmo", quer ele se desdobre em tempo espacializado. Portanto, Bergson só pode estender ou distender a série dos "agora": ele nunca chega ao movimento único pelo qual se constituem as três dimensões do tempo, e não se vê por que a duração se aniquila em um presente, por que a consciência se engaja em um corpo e em um mundo.

Quanto à "função do real", P. Janet *serve-se dela* como de uma noção existencial. É isso que lhe permite esboçar uma teoria profunda da emoção como desmoronamento de nosso ser costumeiro, fuga para fora de nosso mundo e, por conseguinte, como variação de nosso ser no mundo (cf., por exemplo, a interpretação da crise de nervos, *De Vangoisse à Vextase*, t. II, pp. 450 ss.). Mas essa teoria da emoção não é seguida até o fim e, como o mostra J.-P. Sartre, nos escritos de Janet ela rivaliza com uma concepção mecânica muito próxima daquela de James: o desmoronamento de nossa existência na emoção é tratado como uma simples *derivação* de forças psicológicas e a própria emoção como a consciência desse processo em terceira pessoa, de tal forma que não há mais motivo para se procurar um sentido para condutas emocionais que são o resultado da dinâmica cega das tendências, e se volta ao dualismo (cf. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'émotion*). Aliás, P. Janet trata expressamente a tensão psicológica — quer dizer, o movimento pelo qual desdobramos diante de nós nosso "mundo" — como uma hipótese representativa, portanto ele está muito longe de considerá-la, em tese geral, como a essência concreta do homem, embora implicitamente ele o faça nas análises particulares.

20. Assim Saint-Exupéry, acima de Arras, cercado de fogo, não sente mais como distinto dele mesmo este corpo que há pouco enfraquecia: "É como se minha vida me fosse dada a cada segundo, como se minha vida se tornasse mais sensível para mim a cada segundo. Eu vivo. Eu estou vivo. Eu ainda estou vivo. Eu sempre estou vivo. Eu não sou mais do que uma fonte de vida." *Pilote de guerre*, p. 174.

21. "Mas certamente no decorrer de minha vida, quando nada de urgente me governa, não vejo de forma alguma problemas mais graves do que aqueles de meu corpo." A. de Saint-Exupéry, *Pilote de guerre*, p. 169.

22. Cf. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'émotion*.

23. *La structure du comportement*, p. 55.

24. E. Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, pp. 174-175.

### // A experiência do corpo e a psicologia clássica

1. Husserl, *Ideen* t. II (inédito). Devemos ao Sr. Noël e ao Instituto Superior de Filosofia de Louvain, depositário do conjunto do *Nachlass*, e particu-

larmente à benevolência do R. P. Van Breda, ter podido consultar um certo número de inéditos.

2. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 81.
3. P. Guillaume, *L'objectivité en Psychologie*.

### III. A espacialidade do corpo próprio e a motricidade

1. Cf., por exemplo, Head, *On Disturbances of Sensation with Special Reference to the Pain of Visceral Disease*.

2. Id., *ibid.* Discutimos a noção de signo local em *La structure du comportement*, pp. 102 ss.

3. Cf., por exemplo, Head, *Sensory Disturbances from Cerebral Lesion*, p. 189; Pick, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*, e também Schilder, *Das Körperschema*, embora Schilder admita que "um tal complexo não é a soma de suas partes, mas um todo novo em relação a elas".

4. Como, por exemplo, Lhermitte, *L'image de notre corps*.

5. Konrad, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuche einer Revision*, pp. 365 e 367. Bürger-Prinz e Kaila definem o esquema corporal como "o saber do corpo próprio enquanto termo de conjunto e da relação mútua entre seus membros e suas partes", *ibid.*, p. 365.

6. Cf., por exemplo, Konrad, trabalho citado.

7. Grünbaum, *Aphasie und Motorik*, p. 395.

8. Já vimos (cf. supra pp. 121-122) que o membro fantasma, que é uma modalidade do esquema corporal, se compreende pelo movimento geral do ser no mundo.

9. Cf. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*.

10. Gelb e Goldstein, *Ueber den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen*. — *Psychologische Analysen himpathologischer Fälle*, cap. II, pp. 157-250.

11. Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen*. Este segundo trabalho utiliza observações sobre o mesmo doente, Schneider, feitas dois anos depois daquelas que estavam coletadas no trabalho citado há pouco.

12. Goldstein, *Zeigen und Greifen*, pp. 453-466.

13. Id., *ibid.* Trata-se de um cerebeloso.

14. Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit...*, p. 175.

15. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 243.

16. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*.

17. Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit...*, pp. 175 e 176.

18. Portanto, o problema não é o de saber como a alma age sobre o corpo objetivo, já que não é sobre ele que ela age, mas sobre o corpo fenomenal. Desse ponto de vista, a questão se desloca; agora se trata de saber por que existem duas visões sobre mim e sobre meu corpo: meu corpo para

mim e meu corpo para o outro, e como esses dois sistemas são compostíveis. Com efeito, não basta dizer que o corpo objetivo pertence ao "para outro", meu corpo fenomenal ao "para mim", e não se pode recusar a colocar o problema de suas relações, já que o "para mim" e o "para outro" coexistem em um mesmo mundo, como o atesta minha percepção de um outro, que imediatamente me reconduz à condição de objeto para ele.

19. Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, pp. 167-206.

20. Id., *ibid.*, pp. 206-213.

21. Por exemplo, o paciente passa várias vezes seus dedos em um ângulo: "Os dedos", diz ele, "caminham retos, depois eles se detêm, depois voltam a caminhar em uma outra direção; é um ângulo, deve ser um ângulo reto." "Dois, três, quatro ângulos, todos os lados têm dois centímetros, portanto eles são iguais, todos os ângulos são retos... Eum dado." Id., *ibid.*, p. 195, cf. pp. 187-206.

22. Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, pp. 206-213.

23. Como o faz Goldstein. *Ibid.*, pp. 167-206.

24. Cf. supra a discussão geral da "associação das idéias", pp. 41 ss.

25. Tomamos essa palavra de empréstimo ao doente Schneider: eu precisaria, diz ele, de *Anhaltspunkte*.

26. Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, pp. 213-222.

27. Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit*, p. 161: "Bewegung und Hintergrund bestimmen sich wechselseitig, sind eigentlich nur zwei herausgegriffene Momente eines einheitlichen Ganzes."

28. Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit...*, p. 161.

29. Id., *Ibid.*

30. Goldstein (*Ueber die Abhängigkeit*, pp. 160 ss.) contenta-se em dizer que o fundo do movimento abstrato é o corpo, e isso é verdade enquanto o corpo, no movimento abstrato, não é mais apenas o veículo e torna-se a meta do movimento. Todavia, mudando de função, ele muda também de modalidade existencial e passa do atual ao virtual.

31. Van Woerkom, *Sobre a noção de espaço (psentido geométrico)*, pp. 113-119.

32. Cf., por exemplo, H. LeSavoureur, *Un philosophe en face de la Psychanalyse, Nouvelle Revue Française*, fevereiro de 1939. "Para Freud, basta o fato de ter ligado os sintomas por relações lógicas plausíveis para ter uma confirmação suficiente para justificar o caráter bem fundamentado de uma interpretação psicanalítica, quer dizer, psicológica. Esse caráter de coerência lógica proposto como critério de exatidão da interpretação torna a demonstração freudiana muito mais próxima da dedução metafísica do que da explicação científica (•••). Em medicina mental, na busca das causas, a verossimilhança psicológica não vale quase nada" (p. 318).

33. Ele só o consegue se lhe permitem "movimentos imitativos" (*nach-jahrende Bewegungen*) da cabeça, das mãos ou dos dedos, que repetem o desenho imperfeito do objeto. Gelb e Goldstein, *Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs- und Erkennungsvorganges, Psychologische Analysen himpathologischer Fälle*, cap. I, pp. 20-24.

34. "Falta aos dados visuais do doente uma estrutura específica e característica. As impressões não têm uma configuração firme como aquelas do normal; não têm, por exemplo, o aspecto característico do 'quadrado', do 'triângulo', do 'reto' e do 'curvo'. Ele só tem diante de si manchas nas quais só pode apreender pela visão caracteres muito grosseiros como a altura, a largura e sua relação" (ibid., p. 77). Um jardineiro que varre a cinquenta passos é "ura longo dardo que tem, em cima, algo que vai e vem" (p. 108). Na rua, o doente distingue os homens dos automóveis porque "os homens são todos parecidos: delgados e compridos — não podemos nos enganar, os automóveis são largos e muito mais espessos" (ibid.).

35. Ibid., p. 116.

36. Geß e Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, pp. 213-222.

37. É nessa direção que Gelb e Goldstein interpretavam o caso de Schn. nos primeiros trabalhos que consagraram a ele (*Zur Psychologie... e Ueber den Einfluss*). Ver-se-á como na seqüência (*Ueber die Abhängigkeit...* e sobretudo *Zeigen und Greifen*) e os trabalhos publicados sob sua orientação por Benary, Hocheimer e Steinfeld) eles ampliaram seu diagnóstico. O progresso de sua análise é um exemplo particularmente claro dos progressos da psicologia.

38. *Zeigen und Greifen*, p. 456.

39. *Zeigen und Greifen*, pp. 458-459.

40. Cf. acima, *Introdução*, pp. 28-29.

41. Cf. L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, 1ª parte.

42. Gelb e Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, pp. 227-250.

43. Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit...*, pp. 163 ss.

44. Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, pp. 244 ss.

45. Trata-se aqui do caso S., que o próprio Goldstein coloca em paralelo com o caso Schn. em seu trabalho *Ueber die Abhängigkeit...*

46. *Ueber die Abhängigkeit...*, pp. 178-184.

47. Ibid., p. 150.

48. *Ueber den Einfluss...*, pp. 227 ss.

49. Sobre o condicionamento dos dados sensoriais pela motricidade, cf. *La sirudure du comportement*, p. 41, e as experiências que mostram que um cão amarrado não percebe como um cão com seus movimentos livres. Os procedimentos da psicologia clássica misturam-se curiosamente, em Gelb e Goldstein, à inspiração concreta da *Gestaltpsychologie*. Eles reconhecem que o sujeito que percebe reage como um todo, mas a totalidade é concebida como uma mistura e o tocar só recebe de sua coexistência com a visão uma "nuança qualitativa", quando, segundo o espírito da *Gestaltpsychologie*, dois domínios sensoriais só podem comunicar-se integrando-se a uma organização intersensorial como momentos inseparáveis. Ora, se os dados táteis constituem, com os dados visuais, uma configuração de conjunto, é evidentemente sob a condição de que eles mesmos realizem, em seu próprio terreno, uma organização espacial, sem o que a conexão entre o tocar e a visão seria uma associação exterior e os dados táteis permaneceriam, na configuração total,

aquilo que eles são considerados isoladamente — duas conseqüências igualmente excluídas pela teoria da Forma.

E justo acrescentar que, em um outro trabalho ("Bericht über den IX Kongress für experimentelle Psychologie in München", *Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung*), o próprio Gelb aponta a insuficiência deste que acabamos de analisar. Não se deve nem mesmo falar, diz ele, de uma coalescência entre o tocar e a visão no normal, e nem mesmo distinguir esses dois componentes nas reações ao espaço. A experiência tátil pura assim como a experiência visual pura, com seu espaço de justaposição e seu espaço representado, são produtos da análise. Há um manejo concreto do espaço para o qual todos os sentidos colaboram em uma "unidade indiferenciada" (p. 76), e o tocar só é impróprio para o conhecimento temático do espaço.

50. Cf. Gelb e Goldstein, *Ueber Farbennamenamnesis*.

51. Gelb e Goldstein, *Zeigen und Greifen*, pp. 456-457.

52. Head.

53. Bouman e Grünbaum.

54. Van Woerkom.

55. Frequentemente se honra Husserl por essa distinção. Na realidade, ela se encontra em Descartes, em Kant. Em nossa opinião, a originalidade de Husserl está para além da noção de intencionalidade; ela se encontra na elaboração dessa noção e na descoberta, sob a intencionalidade das representações, de uma intencionalidade mais profunda, que outros chamaram de existência.

56. Gelb e Goldstein inclinam-se por vezes a interpretar os fenômenos nessa direção. Eles se empenharam mais do que ninguém em ultrapassar a alternativa clássica entre o automatismo e a consciência. Mas eles jamais deram seu nome a este terceiro termo *entre* o psíquico e o fisiológico, entre o para si e o em si, ao qual suas análises os reconduziam sempre e que nós chamaremos de existência. Daí provém o fato de que seus trabalhos mais antigos voltam a cair frequentemente na dicotomia clássica entre o corpo e a consciência: "O movimento de apreensão é determinado muito mais imediatamente do que o ato de mostrar pelas relações do organismo ao campo que o circunda (...); trata-se menos de relações que se desenrolam com consciência do que de reações imediatas (-->), com eles lidamos com um processo muito mais vital e, em linguagem biológica, primitivo" (*Zeigen und Greifen*, p. 459). "O ato de pegar permanece absolutamente insensível às modificações que concernem ao componente consciente da execução, às deficiências da apreensão simultânea (na cegueira psíquica), ao deslizamento do espaço percebido (nos cerebelosos), aos distúrbios da sensibilidade (em certas lesões corticais), visto que ele não se desenrola nesta esfera objetiva. Ele é conservado enquanto as excitações periféricas ainda bastam para dirigi-lo com precisão" (*Zeigen und Greifen*, p. 460). Gelb e Goldstein põem em dúvida a existência de movimentos localizadores reflexos (Henri), mas apenas enquanto se desejaria considerá-los como insetos. Eles conservam a idéia de uma "loca-

lização automática que não incluiria nenhuma consciência do espaço, já que ela ocorre até mesmo no sono" (compreendido assim como inconsciência absoluta). Ela é "aprendida" a partir das reações globais de todo o corpo aos excitantes táteis no bebê — mas esse aprendizado é concebido como o acúmulo de "resíduos cinestésicos" que serão "despertados" no adulto normal pela excitação exterior, e que o orientarão para os caminhos de saída apropriados (*Ueber den Einfluss...*, pp. 167-206). Se Schn. executa corretamente os movimentos necessários ao seu ofício, é porque eles são todos habituais e não exigem nenhuma consciência do espaço (ibid., pp. 221-222).

57. O próprio Goldstein, que tendia (nós o vimos na nota precedente) a relacionar o *Greifen* ao corpo e o *Zeigen* à atitude categorial!, é obrigado a voltar atrás quanto a essa "explicação". O ato de apreensão, diz ele, pode "ser executado sob comando, e o doente *quer* pegar. Para fazê-lo, ele não precisa ter consciência do ponto do espaço em direção ao qual lança sua mão, mas todavia ele tem o sentimento de uma orientação no espaço..." (*Zeigen und Greifen*, p. 461). O ato de apreensão, tal como existe no normal, "exige ainda uma atitude categorial e consciente" (ibid., p. 465).

58. "Symbolvermögen schlechthin", Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen III*, p. 320.

59. "Gemeinsamkeit im Sein, Gemeinsamkeit im Sinn", ibid.

60. Cf., por exemplo, Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, t. III, cap. VI, *Pathologie des Symbolbewusstseins*.

61. Com efeito, imagina-se uma interpretação intelectualista da esquizofrenia, que reconduziria a pulverização do tempo e a perda do futuro a uma aniquilação da atitude categorial.

62. *La structure du comportement*, pp. 91 s.

63. Traduzimos a palavra favorita de Husserl: *Stiftung*.

64. Ver adiante, 3ª parte. E. Cassirer propõe-se evidentemente uma meta análoga quando censura Kant por ter, a maior parte do tempo, analisado apenas uma "sublimação intelectual da experiência" (*Philosophie der Symbolischen Formen*, t. III, p. 14), quando ele procura exprimir, pela noção de pregnância simbólica, a simultaneidade absoluta da matéria e da forma, ou quando ele retoma por sua própria conta esta frase de Hegel: o espírito traz e conserva seu passado em sua profundidade presente. Mas as relações entre as diferentes formas simbólicas permanecem ambíguas. Perguntamos sempre se a função de *Darstellung* é um momento no retorno a si de uma consciência eterna, a sombra da função de *Bedeutung* — ou se, ao contrário, a função de *Bedeutung* é urna ampliação imprevisível de primeira "onda" constitutiva. Quando retoma a fórmula kantiana segundo a qual a consciência só poderia analisar aquilo de que ela fez a síntese, Cassirer retorna evidentemente ao intelectualismo, a despeito das análises fenomenológicas e até mesmo existenciais que seu livro contém, e das quais ainda iremos servir-nos.

65. Benary, *Studienzur Untersuchung der Intelligenz bei einem Falivon Seelenblindheit*, p. 262.

66. Id., ibid., p. 263.

67. Reservamos para a segunda parte um estudo mais preciso da percepção e dizemos aqui apenas o necessário para esclarecer o distúrbio fundamental e o distúrbio motor em Schn. Essas antecipações e essas repetições são inevitáveis se, como procuraremos mostrá-lo, a percepção e a experiência do corpo próprio implicam-se uma à outra.

68. Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache*, p. 49.

69. Benary, trabalho citado, p. 255.

70. Schn. pode ouvir lerem ou ler ele mesmo uma carta que escreveu sem reconhecê-la. Ele até mesmo declara que não se poderia, sem a assinatura, saber de quem é uma carta (Hochheimer, trabalho citado, p. 12).

71. Benary, trabalho citado, p. 256.

72. É essa apropriação do "motivo" em seu sentido pleno que Cézanne obtinha depois de horas de meditação. "Nós germinamos", dizia ele. Após o que, repentinamente: "Tudo encontrava o equilíbrio". J. Gasquet, *Cézanne*, II parte, *Le Motif*, pp. 81-83.

73. Benary, trabalho citado, p. 279.

74. De uma conversação para ele importante, ele só retém o tema geral e a decisão tomada no final, mas não as falas de seu interlocutor: "Eu sei o que disse em uma conversação segundo as razões que tinha para dizê-lo; o que o outro disse é mais difícil, porque não tenho nenhum ponto de apoio (*Anhallspunkt*) para me lembrar disso" (Benary, trabalho citado, p. 214). Vemos aliás que o doente reconstitui e deduz sua própria atitude no momento da conversação, e que ele é incapaz de "retomar" até mesmo seus próprios pensamentos.

75. Benary, trabalho citado, p. 224.

76. Id., *ibid.*, p. 223.

77. Id., *ibid.*, p. 240.

78. Id., *ibid.*, p. 284.

79. Benary, trabalho citado, p. 213.

80. Hochheimer, trabalho citado, p. 37.

81. Id., *ibid.*, p. 56.

82. Benary, trabalho citado, p. 213.

83. Da mesma maneira, não existem para ele equívocos ou jogos de palavras, porque as palavras só têm simultaneamente um sentido e porque o atual é sem horizonte de possibilidades. Benary, trabalho citado, p. 283.

84. Hochheimer, trabalho citado, p. 32.

85. Id., *ibid.*, pp. 32-33.

86. "Unseres Hineinsehen in der Zeitvektor." Id., *ibid.*

87. Benary, trabalho citado, p. 213.

88. Hochheimer, trabalho citado, p. 33.

89. Id., *ibid.*, p. 32.

90. Id., *ibid.*, p. 69.

91. Cf. Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, p. 250.

92. Cf. *La structure du comportement*, pp. 91 ss.

93. O termo é comum nos inéditos de Husserl.

94. Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit*, p. 163.

95. Não é fácil evidenciar a intencionalidade motora pura: ela se esconde atrás do mundo objetivo que contribui para constituir. A história da apraxia mostraria como a noção de representação quase sempre contamina e finalmente torna impossível a descrição da Práxis. Liepmann (*Ueber Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*) distingue rigorosamente a apraxia dos distúrbios agnósicos da conduta, em que o objeto não é reconhecido, mas a conduta é conforme à representação do objeto, e em geral dos distúrbios que concernem à "preparação ideatória da ação" (esquecimento da meta, confusão entre duas metas, execução prematura, deslocamento da meta por uma percepção intercorrente) (trabalho citado, pp. 20-31). No paciente de Liepmann (o "Conselheiro de Estado"<sup>1</sup>), o processo ideatório é normal, pois o paciente pode executar com a mão esquerda tudo o que é interdito à sua mão direita. Por outro lado, a mão não está paralisada. "O caso do Conselheiro de Estado mostra que, entre os processos psíquicos ditos superiores e a enervação motora, há lugar ainda para uma outra deficiência que torna impossível a aplicação do projeto (*Entwurf*) de ação à motricidade de tal ou tal membro (-..). Todo o aparelho sensorimotor de um membro está, por assim dizer, desarticulado (*exartikuliert*) do processo fisiológico total" (ibid., pp. 40-41). Normalmente, portanto, toda fórmula de movimento, ao mesmo tempo em que se oferece a nós como uma representação, se oferece ao nosso corpo como uma possibilidade prática determinada. O doente conservou a fórmula de movimento como representação, mas ela não tem mais sentido para sua mão direita, ou ainda sua mão direita não tem mais esfera de ação. "Ele conservou tudo o que é comunicável em uma ação, tudo o que ela apresenta de objetivo e de perceptível para um outro. O que lhe falta, a capacidade de conduzir sua mão direita conforme o plano traçado, é algo que não é exprimível e não pode ser objeto para uma consciência estranha, é um poder, não um saber (*ein Können, kein Kennen*)" (ibid., p. 47). Mas, quando quer precisar sua análise, Liepmann retorna às opiniões clássicas e decompõe o movimento em uma *representação* (a "fórmula do movimento" que me dá, com a meta principal, as metas intermediárias) e um sistema de *automatismos* (que fazem corresponder a cada meta intermediária as enervações convenientes) (ibid., p. 59). O "poder" do qual se falava acima torna-se uma "propriedade da substância nervosa" (ibid., p. 47). Retorna-se à alternativa entre a consciência e o corpo que se acreditava ter ultrapassado com a noção de *Bewegungsentwurf* ou projeto motor. Se se trata de um movimento simples, a representação da meta e das metas intermediárias converte-se em movimento porque desencadeia automatismos adquiridos de uma vez por todas (p. 55); se se trata de um movimento complexo, ela exige a "recordação cinestésica dos movimentos componentes: como o movimento se compõe de atos parciais, o projeto do movimento se compõe da representação de suas partes ou das metas intermediárias: é essa representação que nós chamamos de fórmula do movimento" (p. 57). A Práxis é desmembrada entre



as representações e os automatismos; o caso do Conselheiro de Estado torna-se ininteligível, já que seria preciso reportar seus distúrbios ou à preparação ideatória do movimento, ou então a alguma deficiência dos automatismos, o que Liepmann excluía no início, e a apraxia motora se reconduz ou à apraxia ideatória, quer dizer, a uma forma de agnosia, ou então à paralisia. A apraxia só se tornará compreensível, só se fará justiça às observações de Liepmann se o movimento a fazer puder ser antecipado, sem sê-lo por uma representação, e exatamente isso só é possível se a consciência é definida não como posição explícita de seus objetos, mas, mais geralmente, como referência a um objeto prático tanto quanto teórico, como ser no mundo, se o corpo, por seu lado, é definido não como um objeto entre todos os objetos, mas como o veículo do ser no mundo. Enquanto se define a consciência pela representação, a única operação possível para ela é formar representações. A consciência será motora enquanto ela se der uma "representação de movimento". O corpo executa então o movimento copiando-o da representação que a consciência se dá e segundo uma fórmula de movimento que recebe dela (cf. O. Sittig, *Ueber Apraxie*, p. 98). Resta compreender por qual operação mágica a representação de um movimento suscita justamente no corpo esse próprio movimento. O problema só se resolve se deixamos de distinguir o corpo enquanto mecanismo em si e a consciência enquanto ser para si.

96. Lhermitte, G. Lévy e Kyriako, *Les perturbations de la représentation spatiale chez les apraxiques*, p. 597.

97. Lhermitte e Trelles, *Sur l'apraxie constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie*, p. 428; cf. Lhermitte, De Massary e Kyriako, *Le rôle de la pensée spatiale dans Vapraxie*.

98. Head e Holmes, *Sensory Disturbances from Cerebral Lesions*, p. 187.

99. Grünbaum, *Aphasie und Motorik*.

100. Goldstein, Van Woerkom, Boumann e Grünbaum.

101. Grünbaum, trabalho citado, pp. 386-192.

102. Grünbaum, trabalho citado, pp. 397-398.

103. Id., *ibid.*, p. 394.

104. Id., *ibid.*, p. 396.

105. Sobre esse ponto, ver *La structure du comportement*, pp. 125 ss.

106. Como pensa Bergson, por exemplo, quando define o hábito como "o resíduo fossilizado de uma atividade espiritual"<sup>1</sup>.

107. Head, *Sensory Disturbances from Cerebral Lesions*, p. 188.

108. Grünbaum, *Aphasie und Motorik*, p. 395.

109. Ele esclarece assim a natureza do esquema corporal. Quando dizemos que este nos dá imediatamente a posição de nosso corpo, não queremos dizer, à maneira dos empiristas, que ele consiste em uma mosaico de "sensações extensivas"<sup>11</sup>. Ele é um sistema aberto ao mundo, correlativo do mundo.

110. Cf. Chevalier, *L'habitude*, pp. 202 ss.

111. Ver Proust, *Du côté de chez Swann*, II: "Como se os instrumentistas muito menos tocassem a pequena frase do que executassem os ritos exi-

gidos por ela para que aparecesse..." (p. 187). "Seus refões eram tão repentinos, que o violinista precisava precipitar-se ao seu arco para colhê-los" (P- 193).

112. WdXéry, *Introduction à la méthode de Léonard da Vinci, Variété*, p. 177.

#### IV. Síntese do corpo próprio

1. Cassirer, *Phdosophie der symbolischen Formen*, III, 2ª parte, cap. II.
2. Lhermitte, *L'image de notre corps*, p. 130.
3. Van Bogaert, *Sur la pathologie de l'image de soi*, p. 541.
4. Lhermitte, *L'image de notre corps*, p. 238.
5. Wolff, *Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung in wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Versuch*.
6. Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 4.
7. Lhermitte, *L'image de notre corps*, p. 238.
8. A mecânica do esqueleto não pode, mesmo no plano da ciência, dar conta das posições e dos movimentos privilegiados de meu corpo. Cf. *La structure du comportement*, p. 196.
9. Husserl, por exemplo, durante muito tempo definiu a consciência ou a imposição de um sentido pelo esquema *Auffassung-Inhalt* e como uma *beseelende Auffassung*. Ele deu um passo decisivo reconhecendo, desde as *Conferências sobre o Tempo*, que essa operação pressupõe uma outra mais profunda, pela qual o próprio conteúdo é preparado para essa apreensão. "Nem toda constituição se faz segundo o esquema *Auffassungsinhalt-Auffassung*". *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 5, nota 1.
10. Koffka, *Growth of the Mind*, pp. 174 ss.

#### V. O corpo como ser sexuado

1. Trata-se de Schn., o doente cujas deficiências motoras e intelectuais estudamos acima, e cujo comportamento afetivo e sexual foi analisado por Steinfeld, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, pp. 175-180.
2. Cf. supra, pp. 186-187.
3. W. Steckel, *La femmefrigide*.
4. Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, p. 45. O próprio Freud, em suas análises concretas, abandona o pensamento causai, quando mostra que os sintomas têm sempre vários sentidos ou, como ele diz, são "sobredeterminados". Pois isso significa admitir que um sintoma, no momento em que se estabelece, sempre encontra no sujeito *razões de ser*, de forma que nenhum acontecimento em uma vida é, propriamente falando, determinado do exterior. Freud compara o acidente externo ao corpo estranho que, para a ostra, é apenas a ocasião para secretar uma pérola. Ver por exemplo *Cinq Psychanalyses*, cap. I, p. 91, nota 1.

5. *La structure du comportement*, pp. 80 ss.
6. Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, pp. 113 ss.
7. Binswanger (*Ueber Psychotherapie*, p. 188) assinala que um doente, no momento em que recupera e comunica ao médico uma recordação traumática, sente um afrouxamento do esfíncter.
8. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 38.
9. Freud, *Introdução à Psicanálise*, p. 66.
10. Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, pp. 113 ss.
11. Id., *ibid.*, p. 188.
12. Id., *ibid.*, p. 182.
13. Binswanger, *Ueber Psychotherapie*: "eine verdeckte Form unseres Selbstseins", p. 188.
14. Aqui tomamos a palavra em seu sentido etimológico e sem nenhuma ressonância romântica, como já o fazia Pöhtzer, *Critique des fondements de la psychologie*, p. 23.
15. Lafogue, *L'échec de Baudelaire*, p. 126.
16. Pascal, *Pensées et Opuscules* (Ed. Brunschvicg), seção VI, n.º 339, p. 486.
17. Cf. *La structure du comportement*, pp. 160-161.
18. Não podemos livrar-nos do materialismo histórico, assim como da psicanálise, condenando as concepções "reductoras" e o pensamento causai em nome de um método descritivo e fenomenológico, pois, assim como a psicanálise, o materialismo histórico não está ligado às formulações "causais" que dele se puderam oferecer e, assim como ela, ele poderia ser exposto em uma outra linguagem. O materialismo histórico consiste tanto em tornar a economia histórica quanto em tornar a história econômica. A economia na qual ele assenta a história não é, como na ciência clássica, um ciclo fechado de fenômenos objetivos, mas uma confrontação entre forças produtivas e formas de produção que só chega ao seu fim quando as primeiras saem do anonimato, tomam consciência de si mesmas e tornam-se assim capazes de pôr em forma o futuro. Ora, a tomada de consciência é evidentemente um fenômeno cultural e por aí podem introduzir-se na trama da história todas as motivações psicológicas. Uma história "materialista" da Revolução de 1917 não consiste em explicar cada ímpeto revolucionário pelo índice de preços do varejo no momento considerado, mas em recolocá-la na dinâmica das classes e nas relações de consciência, variáveis de fevereiro a outubro, entre o novo poder proletário e o antigo poder conservador. A economia achase integrada à história antes que a história reduzida à economia. O "materialismo histórico", nos trabalhos que inspirou, freqüentemente é apenas uma concepção concreta da história que leva em consideração, além de seu conteúdo manifesto — por exemplo, as relações oficiais entre os "cidadãos" em uma democracia —, o seu conteúdo latente, quer dizer, as relações inter-humanas tais como elas efetivamente se estabelecem na vida concreta. Quando a história "materialista" caracteriza a democracia como um regime "formal" e descreve os conflitos que atormentam esse regime, o sujeito real da

história, que ela procura recuperar sob a abstração jurídica do cidadão, não é apenas o sujeito econômico, o homem enquanto fator da produção, mas mais geralmente o sujeito vivo, o homem enquanto produtividade, enquanto ele quer dar forma à sua vida, enquanto ama, odeia, cria ou não cria obras de arte, tem filhos ou não os tem. O materialismo histórico não é uma causalidade exclusiva da economia. Seríamos tentados a dizer que ele não faz a história e as maneiras de pensar repousarem na produção e na maneira de trabalhar, mas mais geralmente na maneira de existir e de coexistir, nas relações inter-humanas. Ele não reduz a história das idéias à história econômica, mas as recoloca na história única que ambas exprimem, a história da existência social. O solipsismo enquanto doutrina filosófica não é um efeito da propriedade privada, mas na instituição econômica e na concepção do mundo projeta-se uma mesma preferência existencial de isolamento e desconfiança.

Todavia, essa tradução do materialismo histórico pode parecer equívoca. "Inchamos" a noção de economia, assim como Freud incha a de sexualidade, fazemos entrar nela, além do processo de produção e da luta das forças econômicas contra as formas econômicas, a constelação dos motivos psicológicos e morais que co-determinam essa luta. Mas a palavra economia não perderia então todo sentido determinável? Se não são as relações econômicas que se exprimem no modo do *Mitsein*, não seria o modo do *Mitsein* que se exprimiria nas relações econômicas? Quando reportamos a propriedade privada, assim como o solipsismo, a uma certa estrutura do *Mitsein*, mais uma vez não fazemos a história caminhar com sua cabeça? E não seria preciso escolher entre as duas teses seguintes: ou o drama da coexistência tem uma significação puramente econômica, ou o drama econômico se dissolve em um drama mais geral e só tem uma significação existencial, o que leva ao espiritualismo?

E justamente essa alternativa que a noção de existência, se bem compreendida, permite ultrapassar, e o que dissemos acima sobre a concepção existencial da "expressão" e da "significação" deve ser novamente aplicado aqui. Uma teoria existencial da história é ambígua, mas não se pode censurar nela essa ambigüidade, pois ela está nas coisas. E apenas com a aproximação de uma revolução que a história segue mais de perto a economia, e, assim como na vida individual a doença sujeita o homem ao ritmo vital de seu corpo, em uma situação revolucionária, por exemplo em um movimento de greve geral, as relações de produção transparecem, elas são expressamente percebidas como decisivas. Também vimos há pouco que a saída depende da maneira como as forças em presença se pensam uma à outra. Com mais razão ainda, as relações econômicas só são eficazes nos períodos de refluxo enquanto são vividas e retomadas por um sujeito humano, quer dizer, envolvidas em fragmentos ideológicos por um processo de mistificação, ou antes por um equívoco permanente que faz parte da história e que tem seu peso próprio. Nem o conservador nem o proletário têm consciência de estar envolvidos em uma luta apenas econômica, e eles sempre dão à sua

ação uma significação humana. Nesse sentido, nunca existe causalidade econômica pura, porque a economia não é um sistema fechado e porque ela é parte da existência total e concreta da sociedade. Mas uma concepção existencial da história não retira às situações econômicas seu poder de *motivação*. Se a existência é o movimento permanente pelo qual o homem retoma por sua conta e assume uma certa situação de fato, nenhum de seus pensamentos poderá ser inteiramente desprezado do contexto histórico em que vive e, em particular, de sua situação econômica. Justamente porque a economia não é um mundo fechado e porque todas as motivações se ligam no interior da história, o exterior torna-se interior assim como o interior torna-se exterior, e nenhum componente de nossa existência jamais pode ser ultrapassado. Seria absurdo considerar a poesia de P. Valéry como um simples episódio da alienação econômica: a poesia pura pode ter um sentido eterno. Mas não é absurdo procurar no drama social e econômico, no modo de nosso *Mitsein*, o motivo dessa tomada de consciência. Assim como, nós o dissemos, toda nossa vida respira uma atmosfera sexual, sem que se possa determinar um só conteúdo de consciência que seja "puramente sexual" ou que não o seja de forma alguma, da mesma maneira o drama econômico e social fornece a cada consciência um certo fundo, ou ainda uma certa *imago* que ela decifrará à sua maneira e, nesse sentido, ele é coextensivo à história. O ato do artista ou do filósofo é livre, mas não sem motivo. Sua liberdade reside no poder de equívoco do qual falávamos há pouco, ou ainda no processo de regulação do qual falávamos mais acima; ela consiste em assumir uma situação de fato, atribuindo-lhe um sentido figurado para além de seu sentido próprio. Assim Marx, não contente em *ser* filho de advogado e estudante de filosofia, *pensa* sua própria situação como a de um "intelectual pequeno-burguês", e na perspectiva nova da luta de classes. Assim Valéry transforma em poesia pura um mal-estar e uma solidão com os quais outros nada teriam feito. O pensamento é a vida inter-humana tal como ela se compreende e se interpreta a si mesma. Nessa retomada voluntária, nessa passagem do objetivo ao subjetivo, é impossível dizer onde terminam as forças da história e onde começam as nossas, e a questão não significa rigorosamente nada, já que só existe história para um sujeito que a vive e só existe sujeito situado historicamente. Não há uma significação única da história, o que fazemos tem sempre vários sentidos, e é nisso que uma concepção existencial da história se distingue do materialismo e também do espiritualismo. Mas todo fenômeno cultural tem, entre outras, uma significação econômica, e, assim como não se reduz a esta, a história nunca transcende, por princípio, a economia. A concepção do direito, a moral, a religião, a estrutura econômica significam-se umas às outras na Unidade do acontecimento social, assim como as partes do corpo se implicam umas às outras na Unidade de um gesto, ou como os motivos "fisiológicos", "psicológicos" e "morais" se ligam na Unidade de uma ação, e é impossível reduzir a vida inter-humana seja às relações econômicas, seja às relações jurídicas e morais pensadas pelos homens, assim como é impossível reduzir a vida individual seja às funções cor-

porais, seja ao conhecimento que temos dessa vida. Mas, em cada caso, uma das ordens de significação pode ser considerada dominante, tal gesto como "sexual", tal outro como "amoroso", tal outro enfim como "guerreiro", e mesmo na coexistência tal período da história pode ser considerado como sobretudo cultural, em primeiro lugar político ou em primeiro lugar econômico. A questão de saber se a história de nosso tempo tem seu sentido principal na economia, e se nossas ideologias só lhe dão seu sentido derivado e segundo, é problema que não depende mais da filosofia mas da política, e que se resolverá investigando qual, entre o cenário econômico e o cenário ideológico, recobre mais completamente os fatos. A filosofia pode mostrar apenas aquilo que é *possível* a partir da condição humana.

### VI. O corpo como expressão e fala

1. Essa distinção entre o ter e o ser não coincide com a de G. Mareei (*Etre et Avoir*), embora não a exclua. G. Mareei toma o ter no sentido fraco que ele tem quando designa uma relação de propriedade (tenho uma casa, tenho um chapéu), e toma o ser imediatamente no sentido existencial de ser para... ou de assumir (eu sou meu corpo, eu sou minha vida). Preferimos levar em conta o uso que atribuí ao termo ser o sentido fraco da existência como coisa ou da predicação (a mesa é ou é grande) e designa pela palavra ter a relação do sujeito ao termo no qual ele se projeta (tenho uma idéia, tenho inveja, tenho medo). Decorre daí que nosso "ter" corresponde mais ou menos ao ser de G. Mareei, e nosso ser ao seu "ter".

2. Gelbe Goldstein, *Ueber Farbensamenamnesie*.

3. Por exemplo, Piaget, *La représentation du monde chez Venjant*, pp. 60ss.

4. Bem entendido, convém distinguir entre uma fala autêntica, que formula pela primeira vez, e uma expressão secundária, uma fala sobre falas, que representa o comum da linguagem empírica. Apenas a primeira é idêntica ao pensamento.

5. Mais uma vez, o que dizemos aqui só se aplica à fala originária — aquela da criança que pronuncia sua primeira palavra, do apaixonado que revela seu sentimento, a do "primeiro homem que tenha falado" ou aquela do escritor e do filósofo que despertam a experiência primordial para aquém das tradições.

6. *Nachdenken, nachvollziehende* Husserl, *Ursprung der Geometrie*, pp. 212ss.

7. Sartre, *L'Imagination*, p. 148.

8. "(•••) Quando eu acordava assim, meu espírito agitando-se para procurar, sem conseguir, saber onde eu estava, tudo girava em torno de mim na obscuridade, as coisas, os lugares, os anos. Meu corpo, entorpecido demais para mover-se, procurava, segundo a forma de sua fadiga, localizar a posição de seus membros para induzir dali a direção da parede, o lugar dos móveis, para reconstruir e nomear o lugar em que ele se encontrava. Sua memória, a memória de suas costelas, de seus joelhos, de seus ombros,

apresentava-lhe sucessivamente vários quartos onde ele tinha dormido, enquanto em torno dele as paredes invisíveis, mudando de lugar segundo a forma do cômodo imaginado, turbilhonavam nas trevas (•••)• Meu corpo, o lado sobre o qual eu repousava, guardiães fiéis de um passado que meu espírito nunca deveria esquecer, lembravam-me a chama da candeia de cristal da Boêmia, em forma de urna, suspensa no teto por correntinhas, a lareira em mármore de Siena, em meu quarto de dormir de Combray, junto aos meus avós, em dias distantes que nesse momento eu me figurava atuais, sem me representá-los exatamente." Proust, *Du côté de chez Swann*, I, pp. 15-16.

9. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 383.

10. Goldstein, *L'analyse de Vaphasie et Vessence du langage*, p. 459.

11. Proust, *Du côté de chez Swann*, II, p. 192.

12. Proust, *Le côté de Guermantes*.

13. Por exemplo, M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, pp. 347 ss.

14. No caso J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, pp. 453 ss.

15. "(•••) Um esforço, prolongado durante anos, para viver de acordo com o costume dos árabes e curvar-me ao seu molde mental despojou-me de minha personalidade inglesa: pude assim considerar o Ocidente e suas convenções com olhos novos — pude de fato deixar de acreditar nele. Mas como fazer-se uma pele árabe? De minha parte, isso foi pura afetação. É fácil fazer um homem perder sua fé, mas é difícil, em seguida, convertê-lo a uma outra. Tendo-me despojado de uma forma sem adquirir uma nova, eu me tornara semelhante ao legendário esquife de Maomé (...). Esgotado por um esforço físico e um isolamento igualmente prolongados, um homem conheceu este afastamento supremo. Enquanto seu corpo avançava como uma máquina, seu espírito racional o abandonava para lançar sobre ele um olhar crítico, perguntando a meta e a razão de ser de um tal amontoado. Por vezes, esses personagens até mesmo embrenhavam-se em uma conversação no vazio: então a loucura estava próxima. Ela está próxima, acredito, de todo homem que pode ver o universo simultaneamente através dos véus de dois costumes, de duas educações, de dois meios." T.-E Lawrence, *Les sept piliers de la sagesse*, p. 43.

16. Sabe-se que beijar não é usual nos costumes tradicionais do Japão.

17. Entre os indígenas das ilhas Trobrian, a paternidade não é conhecida. As crianças são criadas sob a autoridade do tio materno. Um marido, ao retornar de uma longa viagem, felicita-se por encontrar novas crianças em seu lar. Ele cuida delas, vela por elas e as ama como a suas próprias crianças. Mahnowski, *The Father in Primitive Psychology*, citado por Bertrand Russel, *Le mariage et la morale*, Gallimard, 1930, p. 22.

18. Noções desse gênero encontram-se nos trabalhos de Head, Van Woerkom, Bouman e Grünbaum, e Goldstein.

19. Grünbaum, por exemplo (*Aphasie und Motorik*), mostra ao mesmo tempo que os distúrbios afásicos são gerais e que são motores; em outros termos, ele faz da motricidade um modo original de intencionalidade ou de significação (cf. acima pp. 196-197), o que enfim representa conceber o homem não mais como consciência, mas como existência.

20. Gelb e Goldstein, *Ueber Farbensamenamnesie*, p. 151.
21. *Ibid.*, p. 149.
22. *Ibid.*, pp. 151-152.
23. *Ibid.*, p. 150.
24. *Ibid.*, p. 162.
25. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, p. 258.
26. Gelb e Goldstein, *Ueber Farbensamenamnesie*, p. 158.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. Em presença de uma amostra dada (vermelha), nós os vemos evocar a recordação de um objeto de mesma cor (morango) e a partir daí encontrar o nome da cor (vermelho morango, vermelho), *ibid.*, p. 177.
33. *Ibid.*, p. 158.
34. Cf. Goldstein, *fanalyse de Vaphasie et Vessence du langage*.
35. Goldstein, *L'analyse de Vaphasie et Vessence du langage*, p. 460. Aqui Goldstein está de acordo com Grünbaum (*Aphasie und Motorik*) em ultrapassar a alternativa entre a concepção clássica (Broca) e os trabalhos modernos (Head). O que Grünbaum censura nos modernos é "não colocarem em primeiro plano a exteriorização motora e as estruturas psicofísicas nas quais ela repousa enquanto um domínio fundamental que domina o quadro da afasia" (p. 386).
36. Benary, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache aus*. Aqui se trata novamente do caso Schn., que analisamos sob o aspecto da motricidade e da sexualidade.
37. Goldstein, *L'analyse de Vaphasie et Vessence du langage*, p. 496. As palavras foram grifadas por nós.
38. J. Gasquet, *Cézanne*, p. 117.
39. J. Gasquet, *Cézanne*, pp. 123 ss.
40. A Elisabeth, 28 de junho de 1643, AT t. III, p. 690.
41. "Enfim, como creio que é muito necessário ter compreendido bem, uma vez na vida, os princípios da metafísica, porque são eles que nos dão o conhecimento de Deus e de nossa alma, creio também ser muito nocivo ocupar frequentemente o entendimento em meditá-los, porque ele não poderia dedicar-se tão bem às funções da imaginação e dos sentidos; mas que o melhor é contentar-se em reter em sua memória e em sua crença as conclusões que uma vez se tiraram, depois empregar o resto do tempo que se tem para o estudo nos pensamentos em que o entendimento age com a imaginação e os sentidos." *Ibid.*



## Segundaparte

## Omundopercebido

1. Tastevin, Czermak, Schilder, citados por Lhermitte, *L'image de notre corps*, pp. 36 ss.

2. Lhermitte, *L'image de notre corps*, pp. 136-188. Cf. p. 191: "Durante a autoscopia, o paciente é invadido por um sentimento de profunda tristeza, cuja extensão irradia a ponto de penetrar na própria imagem do duplo, que parece estar animada de vibrações afetivas idênticas àquelas que o original sente"; "sua consciência parece saída fora dele mesmo". E Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 180: "Repentinamente tive a impressão de que estava fora de meu corpo."

3. Jaspers, citado por Menninger-Lerchenthal, mesma obra, p. 76.

4. Stratton, *Vision without Inversion of the Retinal Image*, p. 350.

5. Lhermitte, *L'image de notre corps*, p. 39.

## /. O sentir

1. Goldstein e Rosenthal, *Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, pp. 3-9.

2. Ibid.

3. *La structure du comportement*, p. 201.

4. Goldstein e Rosenthal, art. citado, p. 23.

5. Ibid.

6. Goldstein e Rosenthal, art. citado, p. 23.

7. Kandinsky, *From un Farbe in der Malerei*; Goethe, *Farbenlehre*, especialmente Abs. 293; citados por Goldstein e Rosenthal, *ibid.*

8. Goldstein e Rosenthal, *ibid.*, pp. 23-25.

9. Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, p. 158.

10. Ibid.

11. *Ibid.*, p. 159.

12. Werner, *Ueber die Ausprägung von Tongestalten*.

13. Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, p. 160.

14. Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, p. 158.

15. Koehler, *Die physischen Gestalten*, p. 180.

16. Mostramos alhures que a consciência vista do exterior não podia ser ura para si puro (*La structure du comportement*, pp. 168 ss.). Começamos a ver que não ocorre diferentemente com a consciência vista do interior.

17. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 33.

18. *Formate und Transzendente Logik*, por exemplo, p. 226.

19. Um paciente declara que as noções espaciais que ele acreditava ter antes da operação não lhe davam uma verdadeira representação do espaço e eram apenas um "saber adquirido pelo trabalho do pensamento" (Von Senden,

*Raum- und Gestaltfassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation*, p. 23). A aquisição da visão acarreta uma reorganização geral da existência que diz respeito também ao tato. O centro do mundo se desloca, esquece-se o esquema tátil, o reconhecimento pelo tato é menos seguro, doravante a corrente existencial passa pela visão e é desse tato enfraquecido que o doente fala.

20. Ibid., p. 36.

21. Ibid., p. 93.

22. Ibid., pp. 102-104.

23. Ibid., p. 124.

24. Ibid., p. 113.

25. Ibid., p. 123.

26. Ibid., p. 29.

27. Ibid., p. 45.

28. Ibid.

29. Ibid., pp. 50 ss.

30. Ibid., p. 186.

31. Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 600.

32. Ibid., p. 613.

33. "Einstellung auf reine Optik", Katz citado por Gelb, trabalho citado, p. 600.

34. Id., *ibid.*

35. Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, p. 155.

36. Werner, trabalho citado, p. 157.

37. Ibid., p. 162.

38. Zietz e Werner, *Die dynamische Struktur der Bewegung*.

39. Werner, trabalho citado, p. 163.

40. Cf. acima, Introdução § I.

41. Werner, trabalho citado, p. 154.

42. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 422.

43. Mayer-Grosse Stein, *Uebereingehender Sinnestätigkeit in Meskalinrausch*, p. 385.

44. Ibid.

45. Ibid.

46. Por exemplo, é possível que sob efeito de mesalina se possa observar uma modificação das cronaxias. De forma alguma este fato constituiria uma explicação das sinestias pelo corpo objetivo se, como vamos mostrá-lo, a justaposição de várias qualidades sensíveis é incapaz de fazer-nos compreender a ambivalência perceptiva tal como ela é dada na experiência sinestésica. A mudança das cronaxias não poderia ser a causa das sinestias, mas a expressão objetiva ou o signo de um acontecimento global e mais profundo cuja *sede* não está no corpo objetivo, e que diz respeito ao corpo fenomenal enquanto veículo do ser no mundo.

47. Werner, trabalho citado, p. 163.

48. Schapp, *Beitrag zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 23 ss.

49. Id. *ibid.*, p. 11.

50. Ibid., pp. 21 ss.

51. Ibid., pp. 32-33.

52. *Specht, Zur Psychologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstauschungen*, p. 11.

53. Alain, *81 chapitres sur Vesprit et les passions*, p. 38.

54. "A convergência dos condutos, tal como existe, não condiciona a não-distinção das imagens na visão binocular simples, já que pode ter lugar a rivalidade das monoculares, e a separação das retinas não dá conta de sua distinção quando ela se produz, já que normalmente, tudo permanecendo igual no receptor e nos condutos, essa distinção não se produz." R. Déjean, *Etude psychologique de la distance dans la vision*, p. 74.

55. Koffka, *Some Problems of Space Perception*, p. 179.

56. R. Déjean, trabalho citado, pp. 110-111. O autor diz: "uma atividade prospectiva do espírito", e sobre este ponto ver-se-á que nós não o seguimos.

57. Sabe-se que a *Gestalttheorie*. í'a.7. este processo orientado assentar em algum fenômeno físico na "zona de combinação". Dissemos alhures que é contraditório reconduzir o psicólogo à variedade dos fenômenos ou das estruturas e explicá-los todos por alguns dentre eles, aqui as formas físicas. A fixação enquanto forma temporal não é um fato físico ou fisiológico pela simples razão de que todas as formas pertencem ao mundo fenomenal. Cf. sobre esse ponto *La structure du comportement*, pp. 175 ss., 191 ss.

58. R. Déjean, *ibid.*

59. Enquanto ele tem uma "Unweltentionalität", Buytendijk e Plessner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, p. 81.

60. É verdade que os sentidos não devem ser postos no mesmo plano, como se fossem todos igualmente capazes de objetividade e permeáveis à intencionalidade. A experiência não os dá a nós como equivalentes: parece-me que a experiência visual é mais verdadeira do que a experiência tátil, recolhe em si mesma sua verdade e a acresce, porque sua estrutura mais rica me apresenta modalidades do ser insuspeitas para o tato. A unidade dos sentidos realiza-se transversalmente, em razão da estrutura própria a eles. Mas encontramos algo de análogo na visão binocular, se é verdade que temos um "olho diretor" que subordina a si o outro. Estes dois fatos — a retomada das experiências sensoriais na experiência visual, e a retomada das funções de um olho pelo outro — provam que a unidade da experiência não é uma unidade formal, mas uma organização autóctone.

61. Palagyi, Stein.

62. Citado por Werner, trabalho citado, p. 152.

63. A distinção entre *Ausdruck*, *Darstellung* e *Bedeutung* é feita por Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III.

64. Werner, trabalho citado, pp. 160 ss.

65. Ou, em todo caso, a palavra alemã *hart*.

66. Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, II, *Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltungsdruckmässigerlebter Wörter*, p. 238.

67. Ibid., p. 239. O que se acaba de dizer é mais verdadeiro ainda para a frase. Antes mesmo de ter verdadeiramente lido a frase, podemos dizer que ela é "de estilo de jornal" ou que é "acessória" (ibid., pp. 251-253). Pode-se compreender uma frase, ou, pelo menos, atribuir-lhe um certo sentido, indo do todo às partes, Não, como diz Bergson, porque formemos uma "hipótese" a propósito das primeiras palavras, mas porque temos um órgão da linguagem que espousa a configuração lingüística que lhe é apresentada, assim como nossos órgãos dos sentidos se orientam ao estímulo e sincronizam-se com ele.

68. Ibid., p. 230.

### //. O espaço

1. Entendemos por concepção clássica seja a de um kantiano como P. Lachièze-Rey (*L'idéalisme kantien*), seja a de Husserl no segundo período de sua filosofia (período das *Ideen*).

2. Stratton, *Some Preliminary Experiments on Vision without Inversion or Retinal Image*.

3. Id., *ibid.*

4. Pelo menos implicitamente, essa é a interpretação de Stratton.

5. Stratton, *Vision without Inversion*, p. 350.

6. *Some Preliminary Experiments*, p. 617.

7. *Vision without Inversion*, p. 346.

8. Stratton, *The Spacial Harmony of Touch and Sight*, pp. 492-505.

9. Stratton, *ibid.*

10. Stratton, *Some Preliminary Experiments*, p. 614.

11. Stratton, *Vision without Inversion*, p. 350.

12. Wertheimer, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, p. 258.

13. Ibid., p. 253.

14. Nagel, citado por Wertheimer, *ibid.*, p. 257.

15. *La structure du comportement*, p. 199.

16. Nos fenômenos sonoros, a mudança de nível é muito difícil de se obter. Se, com o auxílio de um pseudofone, se consegue fazer chegar ao ouvido direito os sons que vêm da esquerda antes que eles atinjam o ouvido esquerdo, obtém-se uma inversão do campo auditivo comparável à inversão do campo visual na experiência de Stratton. Ora, a despeito de um longo costume, não se chega a "endireitar" o campo auditivo. A localização dos sons exclusivamente pela audição permanece incorreta até o fim da experiência. Ela só é correta e o som só parece vir do objeto situado à esquerda se o objeto é visto ao mesmo tempo em que é ouvido. P. T. Young, *Auditory Localization with Acoustical Transposition of the Ears*.

17. Nas experiências sobre a inversão auditiva, o sujeito pode dar a ilusão de uma localização correta quando vê o objeto sonoro porque ele inibe seus fenômenos sonoros e "vive" no visual. P. T. Young, *ibid.*

18. Stratton, *Vision without Inuersion*, 1ª dia da experiência. Wertheimer fala de uma "vertigem visual" (*Experimentelle Studien*, pp. 257-259). Nós ficamos em pé não pela mecânica do esqueleto ou mesmo pela regulação nervosa do tônus, mas porque estamos engajados em um mundo. Se este engajamento se desfaz, o corpo se abate e volta a ser objeto.

19. A distinção entre a profundidade das coisas em relação a mim e a distância de dois objetos é feita por Paliard, *L'illusion de Sinnsteden et teproblème de l'implication perceptive*, p. 400, e por E. Strauss, *Vom Sinn der Sinne*, pp. 267-269.

20. Malebranche, *Recherche de Ia vérité*, livro 1ª, cap. IX.

21. Ibid.

22. Paliard, *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, p. 383.

23. Koffka, *Some Probkms ofSpace Perception*. Guillarme, *Traité de Psychologie*, cap. IX.

24. Em outros termos: um ato de consciência não pode ter nenhuma *causa*. Mas preferimos não introduzir o conceito de consciência, que a psicologia da forma poderia contestar e que nós, por nosso lado, não aceitamos sem reservas, e atemo-nos à noção incontestável de experiência.

25. Quercy, *Etudes sur l'hallucination*, II, *La clinique*, pp. 154 ss.

26. J. Gasquet, *Cézanne*, p. 81.

27. Koffka, *Some Problems ofSpace Perception*, pp. 164 ss.

28. Koffka, *ibid*.

29. A idéia da profundidade como dimensão espaço-temporal é indicada por Straus: *Vom Sinn der Sinne*, pp. 302-306.

30. Husserl, *Prâsenzfeld*. Ele é definido em *Zeitbewusstsein*, pp. 32-35.

31. Ibid.

32. Gelb e Goldstein, *Ueberden Wegfall der Wahrnehmung von Oberflikhenfarben*.

33. Wertheimer, *Experimentelle Studien. Anhang*, pp. 259-261.

34. Ibid., pp. 212-214.

35. Ibid., pp. 221-233.

36. Ibid., pp. 254-255.

37. Ibid., p. 245.

38. Linke, *PhânomenologieundExperimentinderFrage der Bewegungsauffassung*, p. 653.

39. Ibid., pp. 656-657.

40. Ibid.

41. Ibid., p. 660.

42. Ibid., p. 661.

43. Wertheimer, trabalho citado, p. 227.

44. A identidade do móbil, diz Wertheimer, não é obtida por uma conjectura: "Aqui, ali, *deve* ser o mesmo objeto", p. 187.

45. Na verdade, Wertheimer não diz positivamente que a percepção do movimento encerre essa identidade imediata. Ele só o diz implicitamente.

te, quando censura uma concepção intelectualista, que reporta o movimento a um juízo, por dar-nos uma identidade que "fließt nicht direkt aus dem Erlebnis" (p. 187).

46. Linke termina por conceder (trabalho citado, pp. 664-665) que o sujeito do movimento pode ser indeterminado (como quando se vê, na apresentação estroboscópica, um triângulo mover-se para um círculo e transformar-se nele), que o móbil não precisa ser posto por um ato de percepção explícito, que ele é apenas "co-visado" ou "co-apreendido" na percepção do movimento, que ele é visto apenas como o verso dos objetos ou como o espaço atrás de mim, e que enfim a identidade do móbil, assim como a unidade da coisa percebida, é apreendida por uma percepção categorial (Husserl) em que a categoria é operante sem ser pensada por si mesma. Mas a noção de percepção categorial repõe em questão toda a análise precedente. Pois esta significa introduzir na percepção do movimento a consciência não-tética, quer dizer, como nós o mostramos, significa rejeitar não apenas o *a priori* enquanto necessidade de essência, mas ainda a noção kantiana de síntese. O trabalho de Linke pertence tipicamente ao segundo período da fenomenologia husserliana, transição entre o método eidético ou o logicismo do início e o existencialismo do último período.

47. Não se pode colocar este problema sem já ultrapassar o realismo e, por exemplo, as famosas descrições de Bergson. Bergson opõe, à multiplicidade de justaposições das coisas exteriores, a "multiplicidade de fusão ou de interpenetração" da consciência. Ele procede por diluição. Ele fala da consciência como de um líquido em que os instantes e as posições se fundem. Procura nela um elemento em que a dispersão dos instantes e das posições seja realmente abolida. O gesto indiviso de meu braço que se desloca me apresenta o movimento que não encontro no espaço exterior, porque meu movimento, recolocado em minha vida interior, reencontra ali a unidade do inextenso. O vivido que Bergson opõe ao pensado para ele é constatado, é um "dado" imediato. Isso é procurar uma solução no equívoco. Não se tornam compreensíveis o espaço, o movimento e o tempo descobrindo uma camada "interior" da experiência em que a multiplicidade deles se apaga e se abole *realmente*. Pois, se ela o faz, não resta mais nem espaço, nem movimento, nem tempo. A consciência de meu gesto, se é verdadeiramente um estado de consciência indiviso, não é mais de forma alguma consciência de um movimento, mas uma qualidade infável que não nos pode ensinar o movimento. Como Kant dizia, a experiência externa é necessária à experiência interna, que é sim infável, mas porque ela não quer dizer nada. Se, em virtude do princípio de continuidade, o passado ainda é presente e o presente já é passado, não há mais nem passado nem presente; se a consciência faz bola de neve consigo mesma, ela está, como a bola de neve e como todas as coisas, inteira no presente. Se as fases do movimento pouco a pouco se identificam, nada se move em parte alguma. A unidade do tempo, do espaço e do movimento não pode ser obtida por mistura, e não será por alguma operação real que a compreenderemos. Se a consciência é multiplicidade,

quem recolherá essa multiplicidade para vivê-la justamente enquanto multiplicidade, e, se a consciência é fusão, como ela conhecerá a multiplicidade dos momentos que funde? Contra o realismo de Bergson, a idéia kantiana de síntese é válida, e a consciência enquanto agente dessa síntese não pode ser confundida com nenhuma coisa, mesmo fluida. O que é primeiro e imediato para nós é um fluxo que não se dispersa como um líquido, que, no sentido ativo, se escoia e portanto não pode fazê-lo sem saber que o faz e sem recolher-se no mesmo ato pelo qual se escoia — é o "tempo que não passa" do qual Kant fala em algum lugar. Portanto, para nós a unidade do movimento não é uma unidade real. Mas também não o é a multiplicidade, e o que censuramos na idéia kantiana de síntese, assim como em certos textos kantianos de Husserl, é justamente que ela supõe, pelo menos idealmente, uma multiplicidade real que ela tem de superar. O que para nós é consciência originária não é um Eu transcendental pondo livremente diante de si uma multiplicidade em si e constituindo-a inteiramente, é um eu que só domina o diverso graças ao tempo e para quem a própria liberdade é um destino, de forma que *eu* nunca tenho consciência de ser o autor absoluto do tempo, de compor o movimento que vivo, parece-me que é o próprio movente que se desloca e que efetua a passagem de um instante ou de uma posição à outra. Este Eu relativo e pré-pessoal, que funda o fenômeno do movimento e, em geral, o fenômeno do real, evidentemente exige esclarecimentos. Digamos por enquanto que à noção de síntese preferimos a de sinopse, que ainda não indica uma posição explícita do diverso.

48. Wertheimer, trabalho citado, pp. 255-256.

49. Portanto, as leis do movimento devem ser precisadas: o que há de seguro é o fato de que existem leis e de que a percepção do movimento, mesmo quando é ambígua, não é facultativa e depende do ponto de fixação. Cf. Duncker, *Ueberinduzierte Bewegung*.

50. Koffka, *Perception*, p. 578.

51. Mayer-Grose Stem. *Uebereinige Abhänderungender Sinnestätigkeit im Meskahnrausch*, p. 375.

52. *Ibid.*, p. 377.

53. *Ibid.*, p. 381.

54. Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 572.

55. Mayer-Gros e Stein, trabalho citado, p. 380.

56. Fischer, trabalho citado, pp. 558-559.

57. Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, pp. 247 ss.

58. Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 560.

59. "O sintoma esquizofrênico é sempre um caminho em direção à pessoa do esquizofrênico." Kronfeld, citado por Fischer, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 61.

60. Minkowski, *Le temps vécu*, p. 394.

61. L. Binswanger, *Traum und Existenz*, p. 674.

62. L. Binswanger, *Ueber Ideenflucht*, pp. 78 ss.

63. Minkowski, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psycho-pathologie*. Cf. *Le temps vécu*, cap. VII.

64. "... Na rua, é como um murmúrio que *o envolve por inteiro*; do mesmo modo, ele se sente privado de liberdade como se *em tomo dele* sempre houvesse pessoas presentes; no café, é como algo de nebuloso *em torno dele* e ele sente um tremor; e, quando as vozes são particularmente frequentes e numerosas, a atmosfera *em torno dele* fica saturada como que de fogo, e isso determina como que uma opressão no interior do coração e dos pulmões, e como que um nevoeiro em torno da cabeça." Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, p. 69.

65. Ibid.

66. *Le temps vécu*, p. 376.

67. Ibid., p. 379.

68. Ibid., p. 381.

69. E por isso que se pode dizer, com Scheler (*Idealismus-Realismus*, p. 298), que o espaço de Newton traduz o "vazio do coração".

70. Fischer, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 70.

71. Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, p. 253.

72. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, p. 290.

73. Poder-se-ia mostrar, por exemplo, que a percepção estética, por seu lado, abre a uma nova espacialidade, que o quadro enquanto obra de arte não está no espaço que ele habita enquanto coisa física e enquanto tela colorida — que a dança se desenrola em um espaço sem metas e sem direções, que é uma suspensão de nossa história, que na dança o sujeito e seu mundo não mais se opõem, não mais se destacam um sobre o outro, que por conseguinte aqui as partes do corpo não mais são acentuadas como na experiência natural: o tronco não é mais o fundo de onde se origem os movimentos e onde eles soçobram uma vez terminados; é ele que dirige a dança, e os movimentos dos membros estão ao seu serviço.

74. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, t. III, p. 80.

75. Ibid., p. 82.

76. L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 630.

77. Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, p. 64.

78. Cassirer, op. cit., p. 80.

79. L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 617.

80. *Logische Untersuchungen*, t. II, V *Unters.*, pp. 387 ss.

81. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, p. 350.

82. O problema da expressão é indicado por Fink, trabalho citado, p. 382.

### ///. A coisa e o mundo natural

1. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 59 ss.



2. A constância das formas e das grandezas na percepção não é portanto uma função intelectual, mas uma função existencial, quer dizer, ela deve ser reportada ao ato pré-lógico pelo qual o sujeito se instala em seu mundo. Colocando um sujeito humano no centro de uma esfera na qual estão fixados discos de igual diâmetro, constata-se que a constância é muito mais perfeita segundo a horizontal do que segundo a vertical. A lua enorme no horizonte e muito pequena no zênite é só um caso particular da mesma lei. Ao contrário, nos macacos o deslocamento vertical nas árvores é tão natural quanto o é, para nós, o deslocamento horizontal na terra, por isso a constância segundo a vertical é excelente. Koffka, *Principies of Gestalt Psychology*, pp. 94 ss.

3. *Gedächtnisfarbe* de Hering.

4. Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 613.

5. Ele é *eindringlicher*.

6. Stumpf, citado por Gelb, p. 598.

7. Gelb, trabalho citado, p. 671.

8. Katz, *Der Aufbau der Farbwelt*, pp. 4-5.

9. Citado por Katz, *Farbwelt*, p. 67.

10. Ackermann, *Farbschwelle und Feldstruktur*.

11. Katz, *Farbwelt*, pp. 8-21.

12. *Ibid.*, pp. 47-48. A iluminação é um dado fenomenal tão imediato quanto a cor de superfície. A criança a percebe como uma linha de força que atravessa o campo visual, e é por isso que a sombra que lhe corresponde atrás dos objetos é imediatamente posta em uma relação viva com a iluminação: a criança diz que a sombra "foge da luz". Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*, cap. VIII, p. 21.

13. Na verdade, mostrou-se (Gelb e Goldstein, *Psychologische Analysen Hirnpathologischer Fälle, Ueber den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben*) que se podia encontrar a constância das cores entre pacientes que não têm mais nem a cor das superfícies, nem a percepção das iluminações. A constância seria um fenômeno muito mais rudimentar. Ela é encontrada em animais com aparelhos sensoriais mais simples do que o olho. A estrutura iluminação-objeto iluminado é portanto um tipo de constância especial e altamente organizada. Mas ela permanece necessária para uma constância objetiva e precisa assim como para uma percepção das coisas (Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 677).

14. A experiência já é reportada por Hering, *Grundzüge der Lehre von Lichtsinn*, p. 15.

15. Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 600.

16. *Id.*, *ibid.*, p. 673.

17. *Id.*, *ibid.*, p. 674.

18. *Id.*, *ibid.*, p. 675.

19. *Id.*, *ibid.*, p. 677.

20. Elas são as leis de Katz, *Farbwelt*,

21. Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 677.

22. De fato, o psicólogo, por mais positivo que queira permanecer, sente muito bem que todo o valor das investigações indutivas é conduzir-nos a uma visão dos fenômenos, e ele nunca resiste inteiramente à tentação de pelo menos indicar esta nova tomada de consciência. Assim, P. Guillaume (*Traité de Psychologie*), p. 175), ao expor as leis da constância das cores, escreve que o olho "leva em conta a iluminação". Nossas investigações, em certo sentido, apenas desenvolvem essa curta frase. Ela nada significa no plano da estrita positividade. O olho não é o espírito, é um órgão material. Como ele poderia alguma vez "levar em conta" o que quer que seja? Ele só pode fazê-lo se nós introduzimos, ao lado do corpo objetivo, o corpo fenomenal, se fazemos deste um corpo cognoscente e se, enfim, como sujeito da percepção, substituímos a consciência pela existência, quer dizer, pelo ser no mundo através de um corpo.

23. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, p. 91.

24. Para descrever a função essencial da iluminação, Katz toma de empréstimo aos pintores o termo *Lichtführung* (*Farbwelt*, pp. 379-381).

25. Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 633.

26. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, pp. 255 ss. Ver *La structure du comportement*, pp. 108 ss.

27. *Wesenskoexistenz*, Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 671.

28. Katz, *Farbwelt*, p. 36.

29. Id., *ibid.*, pp. 379-381.

30. Id., *ibid.* p. 213.

31. Id., *ibid.* p. 456.

32. Id., *ibid.* p. 382.

33. Id., *ibid.* p. 261.

34. Von Hornbostel, *Das Räumliche Hören*.

35. Werner, *Grundfragen der Intensitätspsychologie*, pp. 68 ss. Fischel, *Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen*, pp. 342 ss.

36. Ver Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, p. 58.

37. Id., *ibid.*, p. 62.

38. Id., *ibid.*, p. 20.

39. Id., *ibid.*

40. Id., *ibid.*, p. 58.

41. Id., *ibid.*, pp. 24-35.

42. Id., *ibid.*, pp. 38-39.

43. Id., *ibid.*, p. 42.

44. Citado sem referência por Katz, *ibid.*, p. 4.

45. Id., *ibid.*, p. 160.

46. Id., *ibid.*, p. 46.

47. Id., *ibid.*, p. 51.

48. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 59 ss.

49. J. Gasquet, *Cézanne*, p. 81.

50. Esta unidade das experiências sensoriais repousa em sua integração em uma única vida, da qual elas se tornam assim o atestado visível e

o emblema. O mundo percebido é não apenas uma simbólica de cada sentido nos termos dos outros sentidos, mas ainda uma simbólica da vida humana, como o provam as "chamas" da paixão, a "luz" do espírito e tantas metáforas ou mitos. H. Conrad-Martius, *Realontologie*, p. 302.

51. H. Conrad-Martius, *ibid.*, p. 196. A mesma autora (*Zur Onto/ó'ŷ und Erscheinungslehre der realen Ausenwelt*) talade uma *Selbstkundga*. bedoobjeto, p. 371.

52. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materale Werthethik*, pp. 149-151.

53. *Id.*, *ibid.*, p. 140.

54. *Id.*, *ibid.*

55. F. Novotny, *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, p. 275.

56. Gasquet, *Cézanne*, p. 123.

57. E. Bernard, *La méthode de Cézanne*, p. 298.

58. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 19.

59. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 52.

60. *Id.*, *ibid.*, pp. 51-54.

61. Ver *La structure du comportement*, pp. 72 ss.

62. E. Stein, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, pp. 10ss.

63. Zucker, *Expenmentelles über Sinnestàuschungen*, pp. 706-764.

64. Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace* > p. 66.

65. Schröder, *Das Halluzinieren*, p. 606.

66. *Système des Beaux-Arts*, p. 15.

67. Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstàuschungen*, p. 15.

68. Jaspers, *Ueber Trugwahrnehmungen*, p. 471.

69. Daí as hesitações de Alain: se a consciência sempre se conhece, é preciso que ela distinga imediatamente o percebido do imaginário, e dir-se-á que o imaginário não é visível (*Système des Beaux-Arts*, pp. 15 ss.). Mas, se existe uma impostura alucinatória, é preciso que o imaginário possa passar por percebido, e dir-se-á que o juízo domina a visão (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p. 18).

70. Como Alain censura os psicólogos por fazê-lo.

71. Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, p. 66.

72. *Ibid.*, p. 64.

73. *Ibid.*, p. 66.

74. E por isso que Palagy podia dizer que a percepção é um "fantasma direto", a alucinação um "fantasma inverso". Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen*, p. 64.

75. Schröder, *Das Halluzinieren*, p. 606.

76. Mennínger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der Eigenen Gestalt*, pp. 76ss.

77. *Id.*, *ibid.*, p. 147.

78. Auto-observação inédita de J.-P. Sartre.

79. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, p. 290.

80. Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, p. 67.

81. *Ibid.*, p. 68.

82. Straus, *op. cit.*, p. 288.

83. *Id.*, *ibid.* O doente "vive no horizonte de sua paisagem, dominado por impressões unívocas, sem motivo e sem fundamento, que não estão mais inseridas na ordem universal do mundo das coisas e nas relações de sentido universais da linguagem. As coisas que os doentes designam pelos nomes que nos são familiares todavia não são mais, para eles, as mesmas coisas que para nós. Em sua paisagem eles só conservaram e introduziram fragmentos de nosso mundo, e estes fragmentos ainda não permanecem aquilo que eram enquanto partes do todo". As coisas do esquizofrênico são imóveis e inertes, as do delirante, ao contrário, são mais falantes e vivas do que as nossas. "Se a doença progride, a disjunção dos pensamentos e a desaparecimento da fala revelam a perda do espaço geográfico, o embotamento dos sentimentos revela o empobrecimento da paisagem" (Straus, *op. cit.*, p. 291).

84. A alucinação, diz Klages, supõe uma "Verminderung des Ausdrucksgehaltes der äusseren Erscheinungswelt", citado por Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen*, p. 71.

85. *Urdoxa* ou *Urglaube*, de Husserl.

86. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, pp. 69 ss.

#### IV. *Outrem e o mundo humano*

1. *La structure du comportement*, p. 125.

2. Foi este trabalho que tentamos fazer alhures (*La structure du comportement*, cap. I e II).

3. E por isso que se podem descobrir distúrbios do esquema corporal em um paciente pedindo-lhe que indique, no corpo do médico, o ponto de seu próprio corpo que é tocado.

4. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, p. 21.

5. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci, variété*, p. 200.

6. Então seria preciso escrever uma história no presente. Foi, por exemplo, o que Jules Romains fez em *Verdun*. Bem entendido, se o pensamento objetivo é incapaz de esgotar uma situação histórica presente, não se deve concluir daí que precisemos viver a história como os olhos fechados, como uma aventura individual, recusar-nos a toda colocação em perspectiva e lançar-nos à ação sem fio condutor. Fabrício perde Waterloo, mas o repórter já está mais perto do acontecimento. O espírito de aventura nos distancia deste mais ainda do que o pensamento objetivo. No contato com o acontecimento há um pensamento que procura sua estrutura concreta. Uma revolução, se está verdadeiramente no sentido da história, pode ser pensada ao mesmo tempo em que vivida.

7. Husserl, *Diz Knsis dereuropäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, III (inédito).

8. Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda "redução", as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. É todavia manifesto que de duas coisas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade. É nessa segunda direção que caminha cada vez mais o pensamento de Husserl, através de muitas reminiscências do período logicista — como se vê quando ele faz da racionalidade um problema, quando admite significações que em última análise sejam "fluentes" (*Erfahrung und Urteil*, p. 428), quando ele funda o conhecimento em uma *ôôot* originária.

### *Terceira parte*

#### *0 ser-para-si e o ser-no-mundo*

##### *I. 0 Cogito*

1. P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, p. 134.
2. P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, pp. 17-18.
3. Id., *ibid.*, p. 25.
4. Id., *ibid.*, p. 55.
5. Id., *ibid.*, p. 184.
6. Id., *ibid.*, pp. 17-18.
7. P. Lachièze-Rey, *Le moi, le monde et Dieu*, p. 68.
8. Kant, *Uebergang*, Adickes, p. 756, citado por Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, p. 464.
9. P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, p. 145.
10. Id., *L'idéalisme kantien*, p. 477.
11. Id., *ibid.*, p. 477. *Le moi, le monde et Dieu*, p. 83.
12. *L'idéalisme kantien*, p. 472.
13. *Le moi, le monde et Dieu*, p. 33.
14. Assim como o faz Lachièze-Rey, *Le moi, le monde et Dieu*, pp. 69-70.
15. Id., *ibid.*, p. 72.
16. Como o faz Husserl, por exemplo, quando admite que toda redução transcendental é ao mesmo tempo uma redução eidética. A necessidade de passar pelas essências, a opacidade definitiva das existências não podem ser considerados como fatos incontestáveis, elas contribuem para determinar o sentido do *Gogito* e da subjetividade última. Eu não sou um pensamento constituinte e meu Eu penso não é um Eu sou se não posso, pelo pensamento, igualar a riqueza concreta do mundo e reabsorver a facticidade.
17. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, pp. 63 ss.
18. Id., *ibid.*, pp. 89-95.

19. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 243.
20. "(•••)<sup>mas</sup> agora, então isso também era fato expresso, esse desgosto cínico diante de seu personagem? E esse desprezo desse desgosto que ela estava prestes a se fabricar, também não seria comédia? E essa mesma dúvida diante desse desprezo (...) isso se tornava enofuocedor, se começamos a ser sinceros então não podemos mais deter-nos?" S. de Beauvoir, *L'in-vüée*, p. 232.
21. Wertheimer, *Drei Adhandlungen zur Gestalttheorie: die Schlussprozesse im produktiven Denken*.
22. A. Gurwitsch, *Quelques aspects et quelques développements de la thèone de la forme*, p. 460.
23. P. Lachièze-Rey, *Utilisation possible du schématisme kantien pour une thèone de la perception e Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*.
24. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, p. 132.
25. Lachièze-Rey, *Utilisation possible...*, p. 7.
26. "E preciso que ele contenha intrinsecamente a imanência de uma trajetória espacial, que é a única que pode permitir pensá-lo como movimento", Lachièze-Rey, *ibid.*, p. 6.
27. Claudel, *Réflexions sur le vers français, Posiüions ei propositions*, pp. 11-12.
28. Como o faz B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, cap. XI.
29. *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 794.
30. Husserl!, *Formale und transzendente Logik*, p. 221.
31. Essa noção volta freqüentemente nos últimos escritos de Husserl.
32. *Formale und transzendente Logik*, p. 220.
33. Ver *Logische Untersuchungen*, I, p. 117. Aquilo que por vezes chamam de racionalismo de Husserl é na realidade o reconhecimento da subjetividade como fato inalienável e do mundo que ela visa como *omnitudo realitatis*.
34. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci, variété*, p. 194.
35. "Zusammenhang des Lebens", Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 388.
36. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 124-125.

### //..Atemporalidade

1. "Nacheinander der Jetzpunkte", Heidegger, *Sein und Zeit*, por exemplo, p. 422.
2. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 137, nota 1, p. 139.
3. Para retornar ao tempo autêntico, não é nem necessário nem suficiente denunciar a espacialização do tempo, como o faz Bergson. Não é necessário porque o tempo só é exclusivo do espaço se consideramos um espaço previamente objetivado, e não esta espacialidade primordial que tentamos descrever, e que é a forma abstrata de nossa presença no mundo. Não é suficiente, já que, mesmo uma vez denunciada a tradução sistemática do tempo em termos de espaço, pode-se ficar muito longe de uma intuição autêntica do tempo. Foi isso que aconteceu a Bergson. Quando ele diz que a

duração faz "bola de neve consigo mesma", quando no inconsciente ele acumula recordações em si, ele forma o tempo com o presente conservado, a evolução com o evoluído.

4. "Noch im Griff behalte", Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, pp. 390 ss.

5. Husserl, *Zeitbewusstsein*, p. 430. *Formale und transzendente Logik*, p. 208. Ver Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 266.

6. Ver, por exemplo, *Formale und transzendente Logik*, pp. 256-257.

7. Claudel, *Ari poétique*, p. 57.

8. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 350.

9. Id., *ibid.*, p. 373.

10. Citados por Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 183-184.

11. Husserl, *Zeitbewusstsein*, p. 442: "primáres Bewusstsein... das hinter sich kei Bewusstsein mehr hat in dem es bewusst wäre..."

12. Id., *ibid.*, p. 471: "fálit ja Sein und Innerlich-bewusstsein zusammen".

13. Id., *ibid.*, p. 464.

14. Tomamos esta expressão de empréstimo a H. Corbin, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, p. 14.

15. O exemplo é dado por J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 216.

16. A expressão é aplicada por Kant ao *Gemüt*. Heidegger a transfere ao tempo: "Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst", *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 180-181.

17. Husserl, *Zeitbewusstsein*, p. 436.

18. Heidegger, *op. cit.*, p. 181: "Ais reine Selbstaffektion bildet (die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt dasz das Selbst so etwas wie Selbstbewusstsein sein kann."<sup>11</sup>

19. Em algum lugar Heidegger fala da "Gelichtetheit" do *Dasein*.

20. O que nos inéditos Husserl chama de: *Einströmen*.

21. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 395. O autor só menciona esse monstro para rejeitar sua idéia.

22. Ver *La structure du comportement*, Introdução.

23. A expressão ainda é empregada freqüentemente por Husserl, por exemplo, *Ideen*, p. 107.

24. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, p. 257. Bem entendido, "estético" é tomado no sentido amplo da "estética transcendental".

25. *La structure du comportement*, p. 302.

26. "Boden", Husserl, *Umsturz der kopernikanischen Lehre* (inédito).

27. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 366: "Wenn das 'Subjekt' ontologisch existierendes *Dasein* begriffen wird, deren Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muss gesagt werden: Welt ist 'subjektiv'. Diese 'subjektive' Welt aber ist dann ais Zeit-transzendente 'objektiver' ais jedes mögliche 'Objekt'."

28. O que mostramos longamente na *Structure du comportement*.

*III. A liberdade*

1. No sentido que, com Husserl, demos a esta palavra.
2. Ver J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 508 ss.
3. Id., *ibid.*, p. 544.
4. Id., *ibid.*, p. 562.
5. Ver acima, pp. 354-355.
6. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 531 ss.
7. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, p. 285.
8. A. de Saint-Exupéry, *Pilote de Guerre*, pp. 171 e 174.



## OBRAS CITADAS

- Ackermann. *Farbschwelk und Feldstruktur*, Psychologische Forschung, 1924.
- Alain. *Quatre-vingt-un chapitressur l'esprit et les passions*. Paris, Bloch, 1917.  
Reimpresso com o título *Eléments de Philosophie*. Paris, Gallimard, 1941.
- \_\_\_\_\_. *Système des Beaux-Arts*. Nova edição (3ª ed.), Paris, Gallimard, 1926.
- Becker. *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung, VI. Halle, Niemeyer.
- Bergson. *Matière et memoire*. Paris, Alcan, 1896.
- \_\_\_\_\_. *L'énergie spirituelle*. Paris, Alcan, 1919.
- Bernard. *La méthode de Cézanne*. Mercure de France, 1920.
- Binswanger. *Traum und Existenz*, Neue Schweizer Rundschau, 1930.
- \_\_\_\_\_. *Ueber Ideenflucht*, Schweizer Archiv. f. Neurologie u. Psychiatrie, 1931 e 1932.
- \_. *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1933.
- \_. *Ueber Psychotherapie*. Nervenarzt, 1935.
- Van Bogaert. *Sur la pathologie de l'image de Soi* (études anatomodiniques). Annales médico-psychologiques, nov. e dez. 1934.
- Brunschvicg. *L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris, Alcan, 1922.

- \_\_\_\_\_. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris, Alcan, 1927.
- Buytendijke Plessner. *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, Philosophischer Anzeiger, 1925.
- Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, *Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin, Bruno Cassirer, 1929.
- Chevalier. *L'habitude*. Paris, Boivin, 1929.
- Conrad-Martius. *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, III. \_\_\_\_\_ *Realontologie*, *ibid.*, VI.
- Corbin (tradutor de Heidegger). *Qu'est-ce que la Métaphysique?* Paris, Gallimard, 1938.
- Déjean. *Etude psychologique de la "distance" dans la vision*. Paris, Presses Universitaires de France, 1926.
- \_\_\_\_\_. *Les conditions objectives de la perception visuelle*. Paris, Presses Universitaires de France, s/d.
- Duncker. *Ueber induzierte Bewegung*, Psychologische Forschung, 1929.
- Ebbinghaus. *Abnsz der Psychologie*, 9 Aufl. Berlin, Leipzig, 1932.
- Fink (E.) *Vergegenwärtigung und Bild, Beiträge zur Phänomenologie der Wirklichkeit*, Jahrb. f. Philo. u. phän. Forschung, XI.
- \_\_\_\_\_. *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Kantstudien, 1933.
- \_\_\_\_\_. *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, Revue Internationale de Philosophie, n° 2, jan. 1939.
- Fischel. *Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen*, Ztschr. f. Psychologie, 1926.
- Fischer (F.). *Zeitstruktur und Schizophrenie*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1929.
- \_\_\_\_\_. *Raum- Zeitstruktur und Denkstrung in der Schizophrenie*, *ibid.*, 1930.
- \_\_\_\_\_. *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 1932-1933.
- Freud. *Introduction à la Psychanalyse*. Paris, Payot, 1922.
- \_\_\_\_\_. *Cinq psychanalyses*. Paris, Denoël et Steele, 1935.
- Gasquet. *Cézanne*. Paris, Bernheim Jeune, 1926.
- Gelbe Goldstein. *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*. Leipzig, Barth, 1920.

- \_\_\_\_\_ *Ueber Farbensamenamnesie*, Psychologische Forschung, 1925.  
hgg von Gelb und Goldstein. Benary, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fali von Seelenblindheit*, Psychologische Forschung, 1922.
- \_\_\_\_\_ Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache aus*, *ibid.*, 1932.
- \_\_\_\_\_ Steinfeld, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, Zeitschr. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie, 1927.
- Gelb. *Diepsychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung*, Bericht über den IX Kongress für experimentelle Psychologie im München, Jena, Fischer, 1926.
- \_\_\_\_\_ "Die Farbenkonstanz der Sehdinge", in *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, hgg von Bethe, XII/1. Berlin, Springer, 1927 ss.
- Goldstein. *Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen*, Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie Festschrift Liepmann, 1923.
- \_\_\_\_\_ *Zeigen und Greifen*, Nervenarzt, 1931.
- \_\_\_\_\_ *L'analyse de Vaphasie et Vessence du langage*, Journal de Psychologie, 1933.
- Goldstein e Rosenthal. *Zur Probleme der Wirkung der Farben auf den Organismus*, Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 1930.
- Gottschaldt. *Ueber den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*, Psychologische Forschung, 1926 e 1929.
- Grunbaum. *Aphasie und Motorik*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1930.
- Guillaume (P.). *L'objectivité en Psychologie*, Journal de Psychologie, 1932.
- \_\_\_\_\_ *Psychologie*. Paris, Presses Universitaires de France, nova edição, 1943.
- Gurwitsch (A.). *Resenha do Nachwort zu meinen Ideen de Husserl*, Deutsche Litteraturzeitung, 28 de fevereiro de 1932.
- \_\_\_\_\_ *Quelques aspects et quelques développements de la Psychologie de la Forme*, Journal de Psychologie, 1936.
- Head. *On Disturbances of Sensation with Special Reference to the Pain of Visceral Disease*. Brain, 1893.
- \_\_\_\_\_ *Sensory Disturbances from Cerebral Lesion*. Brain, 1893.

Heidegger. *Sein und Zeit, Jahrb. f. Philo. um phänomen. Forschung*, VIII.

\_\_\_\_\_. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. Verlag G. Schulte Bulmke, 1934.

Von Hornbostel. *Das räumliche Hören*, Hdbch der normalen und pathologischen Physiologie, hgg von Bethe, XI. Berlin, 1926.

Husserl. *Logische Untersuchungen*, I, II/1 e II/2, 4? ed. Halle, Niemeyer, 1928.

\_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Jahrb. f. Philo. u. Phänomenol. Forschung, I, 1913.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, *ibid.*, IX, 1928.

\_\_\_\_\_. *Nachwort zu meinen "Ideen"*, *ibid.*, XI, 1930.

\_\_\_\_\_. *Méditations cartésiennes*. Paris, Colin, 1931.

\_\_\_\_\_. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, I, Belgrado, Philosophia, 1936.

\_\_\_\_\_. *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hgg von L. Landgrebe. Prag., Academie Verlagsbuchhandlung, 1939.

\_\_\_\_\_. *Die Fragen nach der Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, *Revue Internationale de Philosophie*, janeiro 1939.

\_\_\_\_\_. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II* (inédito).

\_\_\_\_\_. *Umsturz der kopemicanischen Lehre: die Erde als Ur-Archebewegt sich nicht* (inédito).

\_\_\_\_\_. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, II e III* (inédito).

Estes três últimos textos foram consultados com a gentil autorização de monsenhor Noël e do Instituto Superior de Filosofia de Louvain.

Janet. *De L'angoisse à Vextase*, II. Paris, Alcan, 1928.

Jaspers. *Zur Analyse der Trugwahrnehmung*, *Zeitschrift f. d. gesamt. Neurologie und Psychiatrie*, 1911.

Kant. *Critique du jugement*, tradução Gibelin. Paris, Vrin, 1928.

Katz. *Der Aufbau der Tastwelt*, *Zeitschr. f. Psychologie, Ergbd. XI*. Leipzig, 1925.

\_\_\_\_\_. *Der Aufbau der Farbwelt*, *Zeitschr. f. Psychologie Ergbd. 7*, 2?ed., 1930.

- Koehler. *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstauschungen*, Zeitschr. f. Psychologie, 1913.
- \_\_\_\_\_. *Die physischen Gestalten im Ruhe und in stationären Zustand*, Erlangen Braunschweig, 1920.
- \_\_\_\_\_. *Gestalt Psychology*. London, G. Bell, 1930.
- Koffka. *The Growth of the Mind*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., New York, Harcourt, Brace and Co., 1925.
- \_\_\_\_\_. "Mental Development", in Murchison, *Psychologies of 1925*. Worcester, Massachusetts, Clark University Press, 1928.
- \_\_\_\_\_. "Some Problems of Space Perception", in Murchison, *Psychologies of 1930*, *ibid.*, 1930.
- \_\_\_\_\_. *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, Psychological Bulletin, 1922.
- \_\_\_\_\_. "Psychologie", in *Lehrbuch der Philosophie*, hgg von M. Dessoir, II parte, *Die Philosophie in ihren Einzengebieten*. Berlin, UUSTein, 1925.
- \_\_\_\_\_. *Principles of Gestalt Psychology*. London, Kegan Paul, Trench Trubner and Co., New York, Harcourt Brace and Co., 1935.
- Konrad. *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuche einer Revision*, Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1933.
- Lachiez-Rey. *L'idéalisme kantien*. Paris, Alcan, 1932.
- \_\_\_\_\_. *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, Recherches philosophiques, 1933-1934.
- \_\_\_\_\_. *Le moi, le monde et Dieu*. Paris, Boivin, 1938.
- \_\_\_\_\_. *Utilisation possible du schematisme kantien pour une théorie de la perception*. Marselha, 1938.
- Laforgue. *L'echec de Baudelaire*. Denoel e Steele, 1931.
- Lagneau. *Célebres leçons*. Nimes, 1926.
- Lewin. *Vorbemerkungen über die psychische Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele*, Psychologische Forschung, 1926.
- Lhermitte, Lévy e Kyriako. *Les perturbations de la pensée spatiale chez les apraxiques, à propos de deux cas cliniques d'apraxie*, Revue Neurologique, 1925.
- Lhermitte, De Massary e Kyriako. *Le role de la pensée spatiale dans l'apraxie*, Revue Neurologique, 1925.
- Lhermitte e Trelles. *Sur l'apraxie pure constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie*, Encephalo, 1933.

- Lhermitte, *L'image de notre corps*. Paris, Nouvelle Revue Critique, 1939.
- Liepmann. *Ueber Störungendes Handelns bei Gehirnkranken*. Berlin, 1905.
- Linke. *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung II.
- Mareei. *Etre et Avoir*. Paris, Aubier, 1935.
- Mayer-Grosse Stein. *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1926.
- Menninger-Lerchenthal. *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*. Berlin, Karger, 1934.
- Merleau-Ponty. *La structure du comportement*. Paris, Presses Universitaires de France, 1942.
- Minkowski. *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie*, Journal de Psychologie, 1930.
- \_\_\_\_\_ *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, Evolution psychiatrique, 1932.
- \_\_\_\_\_ *Le temps vécu*. Paris, d'Artrey, 1933.
- Novotny. *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, Zeitschr. f. Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, n° 26, 1932.
- Paliard. *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, Revue philosophique, 1930.
- Parain. *Recherches sur la nature et les jonctions du langage*. Paris, Gallimard, 1942.
- Peters. *Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung*, Fortschritte der Psychologie, 1915.
- Piaget. *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris, Alcan, 1926.
- \_\_\_\_\_ *La causalité physique chez l'enfant*. Paris, Alcan, 1927.
- Pick. *Störung der Orientierung am eigenen Körper*, Psychologische Forschung, 1922.
- Politzer. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris, Rieder, 1929.
- Pradines. *Philosophie de la sensation*, I, Les Belles-Lettres, 1928.
- Quercy. *Etudes sur l'hallucination*, II, *la clinique*. Paris, Alcan, 1930.
- Rubin. *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit*, Psychologische Forschung, 1925.
- Sartre. *L'imagination*. Paris, Alcan, 1936.
- \_\_\_\_\_ *Esquisse d'une théorie de l'émotion*. Paris, Hermann, 1939.

- \_\_\_\_\_ *L'imaginam*. Paris, Gallimard, 1940.
- \_\_\_\_\_ *L'être et le néant*. Paris, Gallimard, 1943.
- Schapp. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Inaugural Dissertation. Göttingen, Kaestner, 1910, e Erlangen, 1925.
- Scheler. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig, der Neue Geist, 1926.
- \_\_\_\_\_ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*, Jahrbuch f. Philo. und phän. Forschung, I—II, Halle, Niemeyer, 1927.
- \_\_\_\_\_ "Die Idole der Selbsterkenntnis", in *Vom Umsturz der Werte*, II, Leipzig, Der Neue Geist, 1919.
- \_\_\_\_\_ *Idealismus-Realismus*, Philosophischer Anzeiger, 1927.
- \_\_\_\_\_ *Nature et formes de la sympathie*. Paris, Payot, 1928.
- Schilder. *Das Körperschema*. Berlin, Springer, 1923.
- Schroder. *Das Halluzinieren*, Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1926.
- Von Senden. *Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation*. Berlin, Barth, 1932.
- Sittig. *Ueber Apraxie, eine klinische Studie*. Berlin, Karger, 1931.
- Specht. *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstauschungen*, Ztschr. für Pathopsychologie, 1912-1913.
- Steckel. *La femme frigide*. Paris, Gallimard, 1937.
- Stein (Edith). *Beiträge zur philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, I, Psychische Kausaltät*, Jahrb. f. Philo. u. phän. Forschung V.
- Stein (J.). "Ueber die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen", in *Pathologie der Wahrnehmung, Handbuch der Geisteskrankheiten*, hgg von O. Bumke, Bd. I, Allgemeiner Teil. Berlin, Springer, 1928.
- Stratton. *Some Preliminary Experiments on Vision without Inversion of the Retinal Image*, Psychological Review, 1896.
- \_\_\_\_\_ *Vision without Inversion of the Retinal Image*, *ibid.*, 1897.
- \_\_\_\_\_ *The Spatial Harmony of Touch and Sight*, *Mind*, 1899.
- Straus (E.). *Vom Sinn der Sinne*. Berlin, Springer, 1935.
- Werner. *Grundfragen der Intensitätspsychologie*, Ztschr. f. Psychologie, Ergzbd, 10, 1922.
- \_\_\_\_\_ *Ueber die Ausprägung von Tongestalten*, Ztschr. f. Psychologie, 1926.

- \_\_\_\_\_. *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I e II: *Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrucksfähig erlebter Wörter*, *ibid.*, 1930.
- Werner e Zietz. *Die dynamische Struktur der Bewegung*, *ibid.*, 1927.
- Wertheimer. *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, *Ztschr. f. Ps.*, 1912.
- \_\_\_\_\_. "Ueber das Denken der Naturvölker" e "Die Schlussprozesse im produktiven Denken" in *Drei Abhandlung zur Gestalttheorie*, Erlangen, 1925.
- Van Woerkom. *Sur la notion de l'espace (le sens géométrique)*, *Revue Neurologique*, 1910.
- Wolff (W.). *Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung in wissentlichen und unwissentlichen Versuch*, *Psychologisches Forschung*, 1932.
- Young (P.-T.). *Auditory Localization with Acoustical Transposition of the Ears*, *Journal of Experimental Psychology*, 1928.
- Zucker. *Expenmentelles über Sinnestäuschungen*, *Archiv f. Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 1928.