

Merleau-Ponty leitor de Descartes: reflexão e história da filosofia

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (Unifesp)

Resumo: O presente artigo pretende articular temas próprios à história da filosofia e sua formação disciplinar com o uso que Merleau-Ponty faz da história da filosofia, especificamente ao ler Descartes, de modo a mostrar que problemas genuinamente filosóficos podem ser desdobrados de leituras consequentes com as exigências metodológicas da história da filosofia.

Palavras-chave: filosofia, história da filosofia, Descartes, Merleau-Ponty.

Abstract: The present article intends to articulate specific themes to the history of philosophy and its disciplinary formation with the use that Merleau-Ponty makes of the history of philosophy, specifically when reading Descartes, in order to show that genuinely philosophical problems can be unfolded from readings that are consistent with the demands methods of the history of philosophy.

Key-words: philosophy, history of philosophy, Descartes, Merleau-Ponty.

Resumé: Le présent article entend articuler des thématiques propres à l'histoire de la philosophie et à sa formation disciplinaire avec l'usage que Merleau-Ponty fait de l'histoire de la philosophie, notamment à la lecture de Descartes, afin de montrer que des problèmes véritablement philosophiques peuvent être déroulés à partir de lectures qui sont conformes aux exigences méthodologiques de l'histoire de la philosophie.

Mots-clés: philosophie, histoire de la philosophie, Descartes, Merleau-Ponty.

Fazer história não é, quando se trata da Idade Média, descrever a *referência medieval* de expressões acabadas, tais como a teoria aristotélica do ser e da substância ou a problemática aristotélica da pluralidade dos sentidos do ser. É tomar inteiramente ato do fato de que os medievais mais pensaram *com* (seu) Aristóteles do que retomaram, maravilhosamente intacto(s), o(s) problema(s) posto(s) por Aristóteles. Fazer história *desde os corpus* é sobretudo se pôr em estado de aportar uma primeira resposta à questão que deve, segundo eu, afrontar todo historiador da filosofia: determinar o que conduz o pensamento filosófico a ele próprio. Se, como creio (assim como alguns outros) que a filosofia antiga e medieval é, desde o neoplatonismo, uma atividade fundamentalmente (o que não quer dizer exclusivamente) *exegética*, vai de si que isso que “chama o pensamento” é, em larga medida, um texto *lido*. Uma história do pensamento não pode, pois, fazer a economia de uma história da leitura – o que inclui, como primeira providência, a própria história da *coisa lida* (DE LIBERA, 2000, p. 584)¹

Abrimos esse pequeno ensaio com uma passagem paradigmática de Alain de Libera, e já nos explicamos, não sem antes um breve preâmbulo.

Os problemas em torno da história da filosofia e seu correlato institucional, vale dizer, a filosofia universitária, têm hoje importante bibliografia, sobretudo depois que o estabelecimento do par *história da filosofia* como disciplina consagrada da *filosofia universitária* (sobretudo, no mundo francófilo) permitiram o voo definitivo de Minerva. Ocorre que tais problemas e questões permanecem vivos pois se tratam do nosso “Homero”: os pressupostos práticos-teóricos que nos fundam. Sem querer ser exaustivo e apenas tomando deliberadamente essas questões como preâmbulo para análise de um caso, assumamos, ao menos provisoriamente, que elas podem ser retomadas por meio de uma querela de origem, hoje secular, entre história e filosofia, cujo alvorecer significava, no processo de divisão técnica da vida espírito, parte do próprio processo de divisão técnica da reprodução material vida, o quanto nos caberia daquele latifúndio original depois dos cercamentos das terras. Esse, parece-nos, o tema em filigrana da passagem de De Libera, e por isso o tomamos de ponto de partida, uma vez que atualiza, em termos muito próprios, essa nossa questão de origem. Essa é a marca de nascimento não da tradição filosófica em sentido largo, mas de sua atualização, por assim dizer, *super moderna*, que acabou por se tornar a marca da identidade da disciplina na esteira de um processo que, de certa maneira, antecipou, e na sequência, foi por ele capturada, a modernidade, aqui muito mais que uma definição, um índice de uma constelação de significados, que até hoje nos alcança. Vale lembrar que mesmo a versão mais dogmática de Hegel (versão que não é a única do filósofo²) não pôde se furtar ao “espírito do tempo” – e por certo que não – e deixou-nos como herança o primeiro balanço filosófico de uma história da filosofia, tarefa reputada por ele urgente e vital, uma vez que, já descolados das “ciências” que se especializavam e se separavam entre si e de nós, corríamos sérios riscos de falar de “nada”, o que a seriedade e a agudeza kantiana anteviu e propôs uma terapêutica. A visada hegeliana, ademais, não deixará de marcar a formação disciplinar de que somos tributários, para além do hegelianismo, e não sem razão.³

Daí, se quisermos sumarizar tal querela, e falando com um pouco mais de dignidade, se quisermos indicar os termos do debate de origem que formou nossa disciplina e atualizou a tradição imemorial de que as práticas atuais são modesta imagem, podemos circunscrevê-la nos termos das oposições consagradas entre

¹ DE LIBERA, Alain, “Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale”, p. 584 In *Un siècle de philosophie, 1900-2000*, vários autores, Gallimard & Centre Pompidou, Paris, 2000.

² LEBRUN, Gérard. *La patience du Concept. Essai sur le discours hégélien*. Gallimard, Paris, 1972.

³ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro, “História *stultitiae* e história *sapientiae*”, in *Racionalidade e crise. Estudos de História de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Discurso Editorial, Editora UFPR, Curitiba, 2001. “Porque a exigência de uma relevância filosófica da história da filosofia é uma exigência filosoficamente situada: é Hegel quem a formula pela primeira vez. É nas *Lições sobre a história da filosofia* que tem sua origem essa “evidência”, quando Hegel sublinhava que o interesse da história da filosofia deve ser buscado no “elo essencial” que uno o passado ao presente da filosofia. Esse elo – diz Hegel – não é uma dessas “considerações exteriores” que podem ser relegadas na história da filosofia; ao contrário, ele exprime a natureza interior da destinação da filosofia. Em outras palavras: se os “acontecimentos” da história da filosofia, como todos os acontecimentos, são seguidos de efeitos, na história da filosofia os acontecimentos são produtivos de uma maneira particular: ao contrário dos acontecimentos de outros domínios, que permanecem com seus efeitos no passado, na história da filosofia os acontecimentos e seus efeitos são presentes”, p. 19.

“história” e “filosofia” (também, com mais especificidades, “crítica” e “metafísica”), “método dogmático” e “método genético”, “historicismo” e “anti-historicismo”, debate esse de que a passagem de De Libera, que abre este texto, é um dos finos desdobramentos contemporâneos. Lembremos que esse debate não cessa do mesmo modo que nenhum poeta, depois de Baudelaire, e mesmo muito depois, deixa de ler o seu Homero.

Assumamos, pois, que estas são, por assim dizer, as marcas da longa duração do campo disciplinar que pouco a pouco se cristalizou metodológica e institucionalmente, o da Filosofia, em sua versão moderna de “história da filosofia” e “filosofia universitária”, que, contra todos os prognósticos e impressões, segue triunfante, com a ressalva de exigir permanentemente essa propedêutica metodológica, a crise do gênero como iniciação necessária ao próprio gênero.

O que significava na origem esse debate de fundação? Duas coisas, simultaneamente. Diante da perda do objeto da metafísica e sua crise, ambos, a metafísica e seus objetos consagrados pelo grande racionalismo do XVII, a tradição filosófica enredou-se na crise do discurso metafísico por perda de assunto, uma obsolescência não programada, e há várias versões dessa crise o que lhe dá alguma pertinência. Paralelamente a isso, “o avanço” do saber científico, com todas as ressalvas que o “espírito positivo” exige, levou a uma ampla instituição e definição disciplinar, com exigências cada vez mais específicas de objeto e método, e um rearranjo profundo dos ramos do saber, já podados do tronco metafísico, incapaz que era de unificar “positivamente” (novamente) todas as áreas que até então eram suas ramas. A filosofia viu-se sob dois constrangimentos: o que fazer hoje, o que fazer (e dizer) do passado, ou, em termos mais precisos, o que dizer de hoje, qual a filosofia do tempo presente – a tal ontologia do presente, que Foucault retoma em chave problemática⁴, cuja definição dá o sentido da filosofia moderna –, o que dizer (e aprender) do passado, sobretudo, como dar relevo filosófico ao passado. Como o passado filosófico pode dizer algo (de filosófico) ao seu presente, eis uma das questões-chaves. Essa questão anteviu Kant propondo um novo assunto e um novo modo de *presente* para tal assunto, a *crítica da razão*, e uma nova relação com o *passado*, uma relação *crítica*, não dogmática, na qual a substância metafísica dos problemas eram esvaziadas criticamente, o que não significava, em absoluto, que nada mais continham, mas que seu conteúdo, em função do *presente* significava de outra maneira. Corolário dessa correção de rumos da Ilustração é a máxima (não menos importante) que Kant tira dessa talvez decisiva virada semântica e sintática: a filosofia se aprende na escola. A perda do objeto “geral” exige uma especialização metodológica que se traduz em uma técnica precisa, *crítica*, que lida com o atual de maneira contra-intuitiva, não mais imediata. A antessala da leitura filosófica de Hegel da História da Filosofia já estava feita nos novos marcos que Kant acabou impondo a disciplina nascente, a “escolarizando”, e preparando os termos em que a legítima herdeira da larga tradição anterior deveria ser uma certa história da filosofia, que na origem significava simplesmente um novo modo de ler o passado filosófico capaz de ser agenciado pelo presente filosófico, que não o reduzisse a mera documentação de arquivo. Um novo modo de ler capaz de responder a exigência de atualidade do moderno na qual o não-dogmático significa o histórico permanentemente criticado pela diferença do presente. Nesse movimento temos uma nova exigência metodológica nascente – que implica um novo modo de *ler* a filosofia passada, reiteremos – e um novo “discurso” que permitiria encontrar em outro lugar o *atual* para a filosofia – o que igualmente implicava outro lugar disciplinar e institucional. Desde a resposta à questão sobre a Ilustração, já estávamos cientes de que a aporia moderna em relação ao uso público e

⁴ FOUCAULT, M. *Philosophie, anthologie*. Gallimard, Paris, 2004. “L’hypothèse que je voudrais avancer, c’est que ce petit texte [Was ist Aufklärung?, Kant] se trouve en quelque sorte à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l’histoire. C’est une réflexion de Kant sur l’actualité de son entreprise. Sans doute, ce n’est pas la première fois qu’un philosophe donne les raisons qu’il a d’entreprendre son oeuvre en tel ou tel moment. Mais il me semble que c’est la première fois qu’un philosophe lie ainsi, de façon étroite et de l’intérieur, la signification de son oeuvre par rapport à la connaissance, une réflexion sur l’histoire et une analyse particulière du moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit. La réflexion sur “aujourd’hui” comme différence dans l’histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte”, Texto 72 [Qu’est-ce que les Lumières?], p. 866.



ao uso privado da razão só poderia ter uma mediação política, que é não é de menor interesse⁵. Há aí uma dupla conformação: teórica, dada pelos limites do método, ele mesmo replicando os novos limites da razão, e *prática*, dada pelas novas exigências institucionais, efeito, podemos dizer, de um longo processo de racionalização *pública* da vida, a tal modernidade. Daí as oposições como modo de figurar essa nova dupla exigência da origem “moderna” da filosofia e sua imagem, a história da filosofia: a exigência histórica, de um lado, por fazer-se necessário dar nova significação ao passado filosófico para além da mera empiria mumificada, de difícil datação, e, por outro lado, a exigência filosófica, representando o esforço – sobretudo circunscrito ao debate metodológico, uma vez que o tradicional objeto da filosofia foi esvaziado no processo e sumiu do horizonte – em manter a filosofia, em novo arranjo teórico, uma disciplina do pensamento, especulativa e “viva”, mesmo nessa nova era da vida (“o que posso conhecer, o que devo fazer, o que é possível esperar”). Daí a redução, no fim do processo, ao par “método dogmático” e “método genético”, par antinômico consagrado já no começo do século XX. Método dogmático, em par contrário ao método genético, que toma a obra filosófica como objeto autônomo enquanto o método genético a toma como objeto secundário, accidental, efeito de causas exteriores aos limites que demarcaria a sua “autonomia”. Entre um e outro, dois lugares para a história da obra: a “história” lógica dos conceitos, privilegia a atualidade da obra, a “história” empírica a obra, privilegia seu passado documental e não filosófico. Dois modos de ler e de reportar a leitura, o problema essencial da história da filosofia e da filosofia universitária, e a questão: qual leitura faz o presente da filosofia, questão moderna por excelência, já que nesse exercício de leitura estaria o destino da disciplina e do *corpus* de que ela era a modesta portadora.

Evidentemente que sumarizamos ao extremo, compondo vários pontos de vista sobre um processo que, dada sua natureza, é mais complexo e muito mais heterogêneo. Além do mais, a história dessa formação, no detalhe, não é qualquer história, é uma história precisa, e muito mais errática e contingente seja do ponto de vista institucional, seja do ponto de vista metodológico do que caberia em dois ou três parágrafos. Essa história precisa, ainda que paradigmática, a que nos interessa por motivos óbvios, é a da formação da filosofia universitária na França e da cristalização como gênero da história da filosofia, a disciplina filosófica por excelência, dois aspectos do mesmo processo. O movimento prévio que fazemos serve sobretudo para aproximarmo-nos mediatemente do assunto desse ensaio, e não para recontar exaustivamente essa história, em boa medida conhecida.

Interessa, pois, ao marcar esse preâmbulo e essa abertura com estes problemas de ordem metodológicos e em parte históricos, que definem e demarcam leituras possíveis, o elemento chave do nosso texto, dar relevo ao conteúdo propriamente filosófico da história da filosofia – todo ele cifrado sob o debate metodológico – de modo a tornar mais claro o quanto o gênero e sua definição, lugar imaterial da prática da história da filosofia, permite de “invenção” e o quanto ele constrange a leitura do leitor ao limites permitidos que ele mesmo define para legibilidade do texto. No detalhe, é isso que dará o “contexto” – muito menos material que imaterial – quando acompanharmos Merleau-Ponty lendo Descartes. Em suma: ao ler Descartes, Merleau-Ponty, e em seu caso, de modo exemplar, debate a possibilidade da própria leitura. E também isso teremos no horizonte da leitura que fazemos daquela outra leitura. Nada mais escolar: a reflexão como modo de ler é uma das mais importantes aquisições deste processo e significa que toda leitura se reflete como ato e exige desse reflexo uma reflexão.

Assim, poderíamos dizer que a “crise” da filosofia, a atualidade moderna de que somos portadores – seu lugar, objeto e tempo –, cujo duplo teórico mais evidente e moderno é o advento da *Crítica*, é e permanece como a iniciação necessário à filosofia, o serviço militar obrigatório que todos devemos fazer para reconhecer os limites e as preceptivas do gênero que praticamos ou estamos em via de praticar.

⁵ KANT, I. “Resposta à pergunta: O que é “Esclarecimento” (*Aufklärung*), in *Textos seletos*, Petrópolis, Editora Vozes, 2005. Veja também FOUCAULT, Michel, *Qu’est-ce que les Lumières?* [Texte 72], in *Philosophie, anthologie*, Gallimard, Paris, 2004.

Veja-se, porém, que aqui não se trata de mera apologia do gênero (o malfadado “Elogio da Filosofia”, que tangenciaremos adiante, por obrigação da matéria) nem panfleto de convocação, conclamando a juventude ao alistamento filosófico, um fantasma que ainda hoje horroriza os não praticantes.

Trata-se de outra coisa. A história de que antecipamos alguns parâmetros com vistas a um fim específico por ser uma história específica da formação e atualização do gênero, na forma de “filosofia universitária” e “francesa”, é que nos permite atualizar tanto formal quanto materialmente o debate de Merleau-Ponty leitor de Descartes que, com um grão de sal, podemos tomar, por seu turno, como paradigmático do problema do gênero a que hoje a filosofia está inscrita e, por extensão, com o problema atual da própria filosofia. A história de outra história, como lemos nós mesmo ao nos depararmos como leitores de Merleau-Ponty deixaremos para outra ocasião, nós nascidos em terra de leitores empertigados⁶.

Por se tratar da formação da filosofia universitária francesa, o fazemos com o fim específico, que reiteramos: nosso propósito é mostrar como uma questão estritamente filosófica (mesmo metafísica), por exemplo, as relações entre a alma e corpo ou o estatuto do *cogito* na filosofia cartesiana, lida por um filósofo reconhecido como tal, Merleau-Ponty, é tencionada, também de modo especulativo pelas condições e condicionamentos de gênero, que, por sua vez, permitem a leitura e a limitam.

Assim, podemos voltar a Alain de Libera para passar adiante. A longa constatação metodológica que dele tomamos de empréstimo, leva, por assim dizer, ao problema chave: como reconstituir o elemento especulativo no (e do) suporte material que caracteriza o elemento mais imediato de nosso objeto, isto é, o texto, o texto que chama o pensamento. De que modo decantá-lo, para além da poeira da empiria que envolve todos os objetos problemáticos, próprios da filosofia? Ora, restituir o elemento especulativo do texto, desde o debate muito preciso acerca do estatuto da “filosofia medieval” significa restituir o sentido especulativo da própria leitura – a *exegética* – que incide *materialmente* no texto. Esse último ponto que nos orienta definitivamente. Essa “reconversão” metodológica de que De Libera dá testemunho para um caso específico, a filosofia medieval, pode servir como boa sugestão metodológica a se aplicar a toda história da filosofia, na sua lenta maturação de ajustar a leitura ao objeto suposto – respondendo à questão, o que diz e o que pode dizer o texto, e conseqüentemente o que dele pode ser dito? –, objeto este que foi se tornando cada vez mais excêntrico à medida que o processo de divisão técnica do trabalho intelectual e sua conseqüente disciplinarização foi levado adiante pelo curso da história. O texto lido é definido, negativamente, pela natureza da leitura, tantas voltas metodológicas nos trazem até aqui. Esse axioma, podemos aplicar ao nosso caso, reconstituindo aquilo que, por ser da ordem do gênero está plasmado em cada um com hábito mental anônimo, e torna-se elemento decisivo na recepção de um texto e seus problemas.

Não sem razão, Éric Alliez, em um livro tão excêntrico quanto o seu objeto – a filosofia francesa contemporânea⁷ – abre, a seu modo específico, a discussão acerca da filosofia francesa contemporânea

⁶ Falamos de *nossa* história de leitores, em suas múltiplas versões, vejam-se as seguintes referências, e aqui não há nenhuma preocupação em ser exaustivo. ARANTES, P. E., *Um departamento francês de ultramar*, Paz&Terra, São Paulo, 1994. CORDEIRO, D. S., *A formação do discernimento. Jean Maugué e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil*. Tese de Doutorado em Filosofia. São Paulo, FFLCH-USP, 2008. CANHADA, J., *O discurso e a história. A filosofia no Brasil no século XIX*. Edições Loyola, São Paulo, 2020. SACRINI, M., *Introdução à análise argumentativa. Teoria e prática*. Paulos, São Paulo, 2016. PRADO JR., B., PEREIRA, O. P. & FERRAZ, T. S., *A filosofia e a visão comum do mundo*. Brasiliense, São Paulo, 1981. Sobre os “letores” da nossa tradição, veja-se também ARANTES, P. E., *O positivismo no Brasil, breve apresentação para um leitor europeu*. Novos Estudos Cebrap, no. 21, julho de 1988, pp. 185-194. O justo adjetivo dos letrados brasileiros, *letores*, os leitores os mais ideológicos possível e nossos presumidos intelectuais, que Arantes usa em regime crítico-irônico, vem, à propósito, de HOLANDA, S. B., *Raízes do Brasil*, Editora José Olympio, Rio de Janeiro, 1994, p. 118.

⁷ ALLIEZ, E., *Da impossibilidade da fenomenologia. Sobre a filosofia francesa contemporânea*. Editora 34, São Paulo, 1996.

pela renovação, se a palavra cabe, que história da filosofia medieval exige dos problemas já consagradas da história da filosofia *à francesa*.

Detenhamo-nos, ainda um tanto mais, na tópica que abre este texto, em respeito às exigências da boa *explicação de texto*.

Vejamos:

A tese de Alain de Libera se resume nessas poucas linhas: “O fenômeno central da suposta ‘crise escolástica’ não é a contradição entre a razão e a fé, é o ‘nascimento dos intelectuais’, o aparecimento de uma nova categoria de indivíduos cujas aspirações e desejos são a expressão indireta da *tensão universitária*”. A novidade e a força do assunto se devem aos deslocamentos sucessivos e à *transferência institucional* dos *topoi* mais em evidência do medievismo.

Assim: 1) a chamada crise da escolástica diz respeito à própria essência do fenômeno universitário, cuja organização escolar reflete a justaposição de uma dupla aprendizagem, o domínio arteano da razão ‘grego-árabe’ *preludiando* a inteligência teológica da fé cristão. Em outras palavras, a tese da “dupla verdade” é antes de tudo a verdade da instituição universitária ela mesma. Donde a verdade institucional do nominalismo encarnar, na figura do *theologus logicus*, a nova aliança teo-lógica do racionalismo e do fideísmo (ALLIEZ, 1996, p.28)⁸.

O que tomamos de empréstimo do trecho citado e o fazemos para nosso uso e finalidade, conforme já indicamos, é a descrição na qual Alliez decanta o quanto o elemento institucional do processo, no caso indicado, se intercambia com os elementos propriamente teóricos, de modo a um limitar o outro, em um sentido positivo, e o quanto a captura dessa troca dá as melhores condições especulativas para entender a história, digamos assim, inscrita no pensamento. O que se nota é uma outra tentativa de equacionar a querela de origem do gênero, sopesando novamente os elementos que a constitui: uma história que não seja meramente ultrapassada, material rejeitado pelo presente, e um presente que não tenha nenhuma história nele inscrita. Com o adendo de que há um pressuposto imaterial, aqui e alhures, que participa dessa “arqueologia”, o próprio estatuto da leitura que define, muito mais do que se supõe, o texto. Essas constatações é que nos levam aos antecedentes desse debate, que é o que propriamente nos interessa. Novamente Alliez passa de permeio pela fórmula que descreve o processo (segundo a descrição que o próprio faz de De Libera):

admitamos que essa leitura não leva a temer o que se poderá qualificar de “invasão” da filosofia francesa pela história da filosofia – uma história da filosofia que certamente não é mais “à francesa” no sentido do Pós-Guerra, com sua guerra de trincheiras entre “estruturalistas” (Gueroult), “humanistas” (Gouhier) e “existencialistas” (Alquié) (...) (ALLIEZ, 1996, p.21)⁹.

Ora, sem muita previsão aparece outras personagens chaves, um pouco com a etiqueta de *passadas* (em nosso caso, etiquetas sempre problemáticas, o gênero obriga): Gueroult e Alquié. Do nosso ponto de vista, é justamente o contrário (talvez seja o caso de pensar em uma denegação, *Verneingung*, muito a propósito de seu tema, da parte de Alliez), são essas personagens que têm papel importante na instituição dos elementos tornados explícitos por De Libera (evidentemente que se trata de muito mais que mera explicitação no caso de De Libera). Estavam já nesses autores a história do “método” e seus impasses de instituição, aqui em sentido não burocrático-formal: a disputa de “método”, retomando o chavão, sempre foi uma disputa do “texto” por meio de sua justa leitura, e nesse espelhamento um modo peculiar para reencontrar no ponto infinito do espelho o objeto filosófico perdido.

⁸ Idem, *ibidem*, p. 28.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 21.



Esse condicionante de gênero perpassa por todo XIX francês, em uma construção paciente, desde de quando Victor Cousin introduz na França a história da filosofia¹⁰, importada da Alemanha, na origem, disciplina literária, e demarca a pré-história do espiritualismo, que culminará em Bergson, já no fim do processo. O ecletismo de origem é posto em obra com um objetivo material claro: salvaguardar o que restava de objeto, materialidade, para abusarmos do trocadilho, de assunto e de tema para filosofia na ressaca pós-crítica, e que corria em paralelo ao processo de diferenciação, próprio do que hoje chamamos ciências, para as quais o século XIX foi o grande momento de afirmação. Digamos que se replica, ao longo do XIX e desde a reforma educacional napoleônica, o problema da dupla verdade indicado, de permeio, acima, e que renomeamos aqui como o problema do duplo destino da Filosofia. O ecletismo de origem, que marca os inícios da história da filosofia na França, na figura de Victor Cousin, dando consequentemente no espiritualismo, constituiu uma tradição para qual também cabia a salvaguarda do último traço de objeto (ou conteúdo) que caberia à filosofia: o “eu” (ou *espírito*), que opera aquém da psicologia empírica – então uma nova e promissora ciência positiva a substituir a psicologia racional – sujeita às regras de sentido da objetividade, a saber, intuição pura, da parte da sensibilidade, e conceitos puros, da parte do entendimento. Ora, desde a *Crítica* e sua nova tecnologia, ficara indicado como o conteúdo impreciso ou indeciso o “eu transcendental”¹¹, objeto de longo debate da tradição pós-kantiana – seja elemento formal (transcendental) de natureza especial, seja arrimo material a marcar o lado “presente” da coisa-em-si-mesma na arquitetura crítica. Essa oscilação tem importante fortuna crítica, e pode ser chamada pelo famigerado nome de “teoria do objeto transcendental”. Concomitante a essa tarefa também o problema metodológico acompanhou a instauração da história da filosofia, de uma maneira menos insidiosa, mas ambos correlacionados de modo íntimo: o quanto da autonomia possível se pode atribuir e reconhecer no texto filosófico está relacionada a esse “eu”, “fora” do estrito enquadramento crítico, e sem que seja, no entanto, dogmático, espécie de halo metafísico a acompanhar, na falta de melhor termo, a objetividade sem que dela seja parte estrita, de modo a funcionar como o leitor por excelência do texto da objetividade, pois o lê *criticamente* de “fora”. Mal resumindo a questão, espinhosa aliás, da teoria do objeto transcendental, era a seguinte: digamos que o eu da *apercepção transcendental* que acompanha necessariamente as operações e representações da objetividade sem estar sob as condições estritas dessa mesma objetividade, oferece a pedra de toque para fundar uma leitura não-empírica e não-históricista da história da filosofia, colocando o ato de ler fora, negativamente e de maneira não-dogmática, das condições materiais do texto, tornando possível ler nesse mesmo texto o que nele se põe fora da sua própria datação. Assim, com vistas à afinar formalmente a disciplina dando-lhe o caráter “duro”, “científico” que lhe faltava na origem, seria preciso dar-lhe um fundo teórico suficientemente hígido com os ares do tempo: não dogmático, respeitando a legalidade crítica, sem, no entanto, estar submetido às suas regras como o objeto comum geral. Era a ideia difusa de eu e de espírito que polariza as atenções materiais daquelas primeiras investigações, ciente, porém, das novas exigências formais e metodológica do tempo presente.

Resumindo: a recidiva de um assunto filosófico – espírito, falando em vulgata – dependia, por afinidade senão transcendental, pelo menos quase transcendental, de um ajuste metodológico que redefinisse o sentido de teoria de modo suficiente neutro (rebaixado), mas efetivo, a garantir à então história da filosofia tanto uma autonomia disciplinar quanto um fundamento que ultrapasse materialmente o texto, as condições de possibilidade de uma leitura filosófica, a maneira mais eficaz de ocupar o espaço institucional. Eram estas suas mínimas condições iniciais para seu exercício prático e reconhecimento teórico.

¹⁰ BIANCO, G., “Systèmes ou pensée? L’histoire de la philosophie en question au Collège de France (1951), in *Revue de Synthèse*. Tomo 141, Série 7, no. 3-4, p. 312, 2020.

¹¹ Sobre isso, CARRASCO, A. de O. T., “Consciência, eu, ipseidade. Caderno de anotações”, Revista Ética e Filosofia Política, n. 23, v. II, Dezembro de 2020; e CARRASCO, A. de O. T., “Consciência de si, conhecimento de si. O que ou quem diz eu penso?”, in CASTRO, F. C. L. & NORBERTO, M., *Paradoxos da virtualidade. Sartre e contemporaneidade*. Editora Fundação Fenix, Porto Alegre, 2021.

A história é longa, mas não carece de ser contada quando se sabe seu fim (novamente a coruja de Minerva). Assim, a seu modo, Merleau-Ponty herda esse duplo destino: formado nas fortalezas do método e desse debate de origem do gênero, *normalien* e *agregée* em Filosofia, mais que qualquer outro de sua geração, uma geração de aparente ruptura, deverá dar conta da dupla tarefa que o duplo destino impõe: como a Filosofia poderá reavivar, digamos assim, seu assunto dentro dos limites de gênero que ela mesma elegeu como próprios? Esse é Merleau-Ponty que ao tangenciar as questões da história da filosofia à medida que lê Descartes, tangencia as questões da filosofia do seu tempo.

Assim, a conhecida disputa entre Gueroult e Alquié em torno de Descartes (poderíamos completar com a versão de Gilson de Descartes, também em disputa), talvez efeito da crise por que passa o “espiritualismo” nos anos vinte do século passado na França (por sua vez, epifenômeno da crise fatal da Terceira República Francesa), é tanto uma disputa de “conteúdo” – qual a filosofia ou os pressupostos da filosofia de Descartes? – quanto uma disputa de forma: como ler Descartes, qual o *texto* cartesiano? Para ficar mais claro, lembremos que pouco a pouco um lema orienta a crise os anos vinte até a ascensão e hegemonia do existencialismo, o momento filosófico dos anos 30, como indica Worms: o *em direção ao concreto*, também título de um sugestivo livro de Jean Wahl¹², personagem interessante na transição desse processo de passagem de armas geracional e teórico. Esse bordão pode ser aplicado, o que é sugestivo, pois em geral se aplica alhures, à disputa entre Gueroult e Alquié, quase nos termos em que a teoria do conhecimento de então reorientava o debate com muita consonância com os problemas de definição de gênero da história da filosofia: o beabá do problema do conhecimento é saber distinguir o objeto do conhecimento, da ordem da representação, e, portanto sujeito às regras da representação, do objeto imediato, com o qual não se faz nada de *objetivo*. Em boa medida, se retomava e se ampliava uma distinção kantiana dos *Prolegômenos*, que marcava a diferença entre representação objetiva e mera representação¹³. O corolário da distinção, que vale para os dois casos, é o seguinte: se diz muitas coisas com as meras representações, nenhuma da ordem do conhecimento, isto é, da ordem da objetividade. A predicação objetiva decorre tão somente da ordem da representação e nela se funda. A analogia vale para a história da filosofia, e não por acaso: a autonomia do texto (e da disciplina) se encontra numa ordem específica de significação e sentido, definido por uma “nova” (depois de um século de refinamento) tecnologia metodológica, que é a que deve ler o texto, a então “ordem das razões”, marca comercial do problema. Fora disso, fala-se muito, mas pouco ou nada se vai dizer. É o regime da *metafísica natural* para o qual também chamava a atenção Kant, uma disposição discursiva de ânimo, que nada tem a ver com a ciência, isto é, com a neutralidade ontológica que a disciplina exige. Entre uma história da filosofia científica, que dava as condições de legibilidade de seu objeto por meio das condições de possibilidade de sua representação, e uma outra que pretendia encontrar a filosofia do filósofo em sua existência, mal resumindo, em um certo “concreto e imediato”, a primeira parece levar uma significativa vantagem teórica, talvez por razões da ordem do tempo: ela parece oferecer as melhores condições teórico-práticas de definição da história da filosofia como disciplina autônoma, separada, atual e institucionalmente respeitada. A história da filosofia não é “coisa” de artistas ou diletantes ou para aqueles que têm contatos momentâneos (e talvez levianos) com as potências filosóficas.

Segundo o conceito ou segundo a vida? Segundo a “vida”, conforme o clichê “existencialista” aplicado a Alquié, ou segundo o “conceito” e à “ordem das razões”, partido de Gueroult? Trata-se de duas leituras do mesmo texto, ou, de dois textos diferentes sob o mesmo suporte? O fato é, parece-nos, feitas todas as ressalvas que já fizemos, o centro da disputa é formal e incide diretamente no estatuto da Filosofia, já traduzida como prática específica de gênero, a “história da filosofia”. Além do mais, e vale notar, a disputa não é, de maneira alguma, gratuita. Estamos agora a dois ou três lances prévios do debate contemporâneo

¹² WAHL, J. *Vers le concret*. Vrin, Paris, 2004.

¹³ KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Edições 70, Lisboa, 1988, p. 89.

que fará *De Libera*, porém, numa via secundária, à primeira vista, pois para ele o tema chave é a história da filosofia medieval.

Antes, vale lembrar de o quanto Bergson, ciente do problema e fazendo jus a condição de herdeiro da tradição espiritualista, dá um acabamento lapidar ao problema, e não sem razão produz um primeiro esboço de uma “filosofia do concreto (ou do imediato)”, não sem respeitar várias exigências formais e materiais próprias da teoria do conhecimento do seu tempo, a começar pela distância crítica que toma da estética transcendental kantiana, no que, não destoa do neo-kantismo do XIX. Para tal, seguindo um pista que foi se reforçando ao longo do século XIX, a do caráter problemático e inefetivo da estética transcendental, pista também perseguida pelos neo-kantianos de estrita observância¹⁴, reiteremos, Bergson se põe a redefinir o sensível por meio da crítica consequente à estética transcendental de modo a redesenhar o problema epistemológico com o ganho de dar relevo inédito ao “imediato” (os “dados imediatos”), cujo acesso passa a ser metafísico, mas um metafísico já em novo contexto. É o primeiro retorno importante da metafísica, na micro-história que acompanhamos, observados os regimes de gênero e significação da história da filosofia, na forma de *intuição*. Fechemos por aqui o parêntese para não nos perdermos nessa outra longa duração. [MP/ Bergson via Damon]

Tomando agora o livro de Worms, *La philosophie en France au XX siècle*, podemos ensaiar de juntar as duas pontas teóricas, por assim dizer, do processo. Essa é a deixa para retomar o duplo destino da filosofia universitária.

Vejamos:

Bem ao contrário, ela [a filosofia de Bergson] introduz uma distinção *em nossa experiência*: é uma *parte* de nossa experiência, talvez a mais “imediate” e vital, a mais importante (como indica o título do livro [*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*]), que seria mascarada *por uma outra*, por razões seguramente não arbitrárias ou superficiais, mas elas próprias importantes e vitais (WORMS, 2009, p.36)¹⁵

Adiante:

Esse seria o problema seguinte [o problema do momento 1900 da Filosofia]: a saber, *isso que nós tomamos como experiência simples* do mundo, dos homens ou de nós-mesmos, é, na realidade *uma experiência dupla*, deformada por nosso espírito, mas igualmente também capaz de ser reencontrada pelo nosso espírito, por um outro ato de nosso espírito, ele próprio duplo, e é essa *dualidade* que deve orientar o conjunto, não apenas de nosso pensamento, mas de nossa *vida*.

É o problema que chamaremos *o problema do ‘espírito’* (WORMS, 2009, p.36)¹⁶

Na descrição que faz Worms do que ele chama, para efeito analítico, de “momentos” da Filosofia na França no século XX, há um recorte histórico, orientado pela cronologia, e um recorte temático, orientado,

¹⁴ PORTA, M. A. G.. *Estudos Neokantianos*. Edições Loyola, São Paulo, 2011. Pensamos sobretudo na Escola de Marburgo, após a crítica do apriorismo kantiano e a eleição como tema central do método transcendental. Veja-se também: “*Cassirer não efetuou uma crítica explícita e extensa da teoria da ciência bergsoniana. Porém, é claro que a comparação com Bergson é mais que ilustrativa para uma elucidação sistemática da solução cassireriana e de sua problemática, sobretudo porque os temas e as percepções do contexto são similares, as respostas, não obstante, diferem de modo radical. As similitudes são óbvias: tanto para Bergson como para Cassirer o conhecimento científico não é conhecimento de uma realidade em si, senão que possui um caráter meramente simbólico. Existe, no entanto, uma diferença fundamental: segundo Bergson, o conhecimento que não é possível buscar na ciência, encontramos-lo na metafísica. A metafísica é conhecimento intuitivo, imediato do absoluto. Existe uma intuição metafísica que nos é dada*”, p. 93. Sem entrar no debate que Porta propõe, vale a descrição pela precisão que ela traduz a ambivalência tipicamente francesa que Bergson eleva à condição de alta teoria, corroborando do duplo destino da filosofia na França desde Victor Cousin, disciplina e teoria sob essas condições disciplinares.

¹⁵ WORMS, F., *La philosophie en France au XXe siècle*. Gallimar, Paris, 2009, p. 36.

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 37.



digamos, por um “tempo lógico”. O que ele mostra, de modo convincente, é uma convergência histórico-lógica na qual os recortes propriamente históricos se superpõem, quase por transparência, aos recortes propriamente conceituais e temáticos. A passagem do momento do “espírito” ao momento da “existência”, do início do século XX aos anos trinta, é uma passagem histórica – claramente identificável – legível, porém, por meio dos conceitos e temas que, ao entrarem em debate, se diferenciam e se singularizam. Por outro lado, o amadurecimento da história da filosofia na França, sua disciplinarização e seu reconhecimento institucional, com Bergson no Colégio de França, também significa um amadurecimento de gênero, por outro viés: já estaria disponível um espaço teórico próprio para a dissensão, debate, crítica, enfim, um espaço apto ao negativo, capaz de produzir efeitos de diferença significativos, sem que com isso se perdesse o sentido de campo e de disciplina.

Bergson, e sua metafísica renascida, para além de sua singularidade óbvia de grande pensador, realiza a ambivalência do projeto francês de uma história da filosofia viva, obedecendo de maneira não mecânica às condições de sentidos possíveis à Filosofia, às condicionantes propriamente técnicas, de tal modo a dar relevo único ao velho sonho espiritualista cuja origem remonta ao ecletismo: o retorno, por assim dizer, “técnico” da metafísica, de modo não diletante, isto é, no bojo de uma filosofia capaz de entender os limites teóricos-práticos de seu tempo.

Façamos ainda uma última volta antes de encontrar, em definitivo, nosso assunto.

Para retomar uma fórmula tornada célebre por Victor Goldschmidt, Gueroult opõe a uma leitura de textos seguindo o tempo “histórico” de sua composição, uma leitura que segue o tempo “lógico” das demonstrações. Esta constitui resolução de problemas estruturados por conceitos. Combinados entre si, os conceitos constituem um monumento capaz de resistir a erosão do tempo histórico. Sem que isso seja jamais citado, o termo “monumento” é provavelmente tomado de Étienne Souriau (1892-1979), professor de estética na Sorbonne durante os anos de 1940. Em *L’instauration philosophique* (1939, Souriau tratara a filosofia como uma operação de instauração ou construção de “monumentos”). O resto do vocabulário metodológico de Gueroult vem de Kant e dos pós-kantianos. É o caso das noções de problema (*Aufgabe*), conceito (*Begriffe*), demonstração (*Demonstration*), arquitetura (*Architektur*), e sistema (*System*), herdadas de Kant, que os tinha retomado da *Schulphilosophie* wolfiniana. O termo “técnica” desempenha igualmente um papel importante em Kant: na primeira *Crítica*, e mais precisamente na “Metodologia transcendental” (A843/B862), a unidade do esquema é definida como técnica, quando o esquema se conforma simplesmente à empiria, enquanto o esquema tem uma unidade arquitetônica, quando ele depende diretamente da ideia. A ciência (*Wissenschaft*), escrevia Kant,

não pode se formar *tecnicamente*, em razão da analogia de elementos diversos, ou da aplicação acidental do conhecimento *in concreto* a toda sorte de fins exteriores e arbitrários, mas *arquitetonicamente*, em virtude da afinada das partes e de sua independência a um único fim supremo e interno, que torna de início possível o todo (BIANCO, 2020, p. 310).¹⁷

Gueroult, cujo papel institucional não é de pouca monta, é a personagem que encerra o nosso épico de bolso. Nada mais contrário ao seu temperamento, aliás. Sua eleição ao Colégio de França, porém, significou, sobretudo, uma hegemonia no modo de entender a prática já consagrada da história da filosofia, e ele se torna, talvez a sua revelia, a última versão teórica da boa explicação de texto, e com uma ênfase adicional, não sem importância, na neutralidade ontológica da prática da história da filosofia. A consequente observância da prática reforça a neutralidade ontológica sobre a qual recaía toda e exigência de cientificidade. A disputa que participa para a cadeira no Colégio também ilustra isso, deixando de fora Koyré, cujo clássico sobre a história da ciência (não apenas “histórico”, vale dizer) *Do mundo fechado ao universo infinito*, trazia outro

¹⁷ BIANCO, G., “Systèmes ou pensée? L’histoire de la philosophie en question au Collège de France (1951), in *Revue de Synthèse*. Tomo 141, Série 7, no. 3-4, p. 310, 2020.

modelo de história do pensamento, do maior interesse para o debate metodológico. Não foi, entretanto, esse o modelo que se consagrou. Gueroult, por seu turno, já desobrigado pelas exigências do século XIX, a quem Bergson e o bergsonismo principalmente respondem, pôde sublimar metodologicamente a parte propriamente metafísica do espiritualismo, o espírito como legítimo objeto de investigação, e dele (e também das lições de Bergson) tomar apenas o sentido propriamente epistemológico de modo a bem ajustar o vocabulário kantiano não tanto às exigências novas das ciências em fins do século XIX, mas as melhores práticas de sala de aula, a pedagogia do conceito.

Feito esse prólogo, qual a nossa questão?

Talvez Bergson compreendeu inicialmente a filosofia como um simples retorno a *dados*, mas ele viu, depois, que essa ingenuidade, segunda, laboriosa, reencontrada, não nos funde com uma realidade prévia, não nos identifica com a coisa mesma, sem ponto de vista, sem símbolo, sem perspectiva. “Prospecção”, “auscultação”, “palpação”, essas fórmulas, que são melhores, deixam suficientemente entender que a intuição tem precisão de ser compreendida, que me é necessário apropriar um sentido que nela é ainda cativo. O que há justamente de intuitivo na intuição? Bergson admite que, a maior parte do tempo, ela não está presente ao filósofo que sob a forma de uma certa “potência negativa” que afasta as teses insuficientes.

(...)

Erraríamos em acreditar, como Bergson, no entanto, escreveu, que o filósofo fala toda a sua vida *na falta* de poder dizer esta “coisa infinitamente simples” desde sempre ruminada, “em um ponto único” dele próprio: ele também fala *para a dizer*, porque ele pede para ser dita, porque ela não é absolutamente antes de ser dita.

(...)

Gueroult mostrava aqui mesmo, no último ano, que o segredo e o centro de uma filosofia não é uma inspiração pré-natal, que se desloca à medida que a obra progride, que ela é um sentido e um devir que se constitui ele mesmo em acordo consigo e em reação contrária a si, que uma filosofia é necessariamente uma história (filosófica), uma troca entre problemas e soluções, cada solução parcial transformando o problema inicial, de modo que o sentido do conjunto não preexiste, senão como o estilo preexiste a obras e parece mais tarde as anunciar (MERLEAU-PONTY, 1960, p.26)¹⁸

Ora, reencontramos finalmente Merleau-Ponty, em sua aula inaugural no Colégio de França, prestando suas contas ao passado e ao presente da filosofia. Aqui, nosso tema, em grande estilo. Acompanhemos. Entre a intuição bergsoniana e sua passagem metafísica ao próprio da filosofia, a duração, e Gueroult e as voltas que dá em torno do problema essencial da história da filosofia como o de uma “certa estrutura”, a solução estritamente crítica, a oscilação merleau-pontyana procura encontrar um “novo” lugar para a filosofia no interior da (sua) história da filosofia.

Façamos uma deriva em relação à Bergson e suas possibilidades de leitura, reenquadrando o problema da história da filosofia. A oscilação própria da leitura merleau-pontyana em relação a Bergson, como se verá, pode fazer par com a leitura cartesiana que acompanhamos mais de perto, de modo a uma iluminar a outra.

Sumariamente, eis do que se trata. É sabido que, aparentemente, há uma crítica mais aguda a Bergson da parte de Merleau-Ponty em sua chamada fase “fenomenológica” e uma certa aproximação de Bergson em sua chamada fase “ontológica”. Essa é a leitura de Barbaras, por exemplo.¹⁹ Sem entrar propriamente na matéria da questão, interessa-nos a oscilação própria da leitura merleau-pontyana e seus pressupostos: as ressalvas merleau-pontyanas à intuição, que aparecem em sua aula inaugural, podem ser iluminadas com o modo de sua leitura fenomenológica, mais áspera de Bergson. O que nos diria essa leitura? Dir-nos-ia, desde

¹⁸ MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, Paris, 1960, p. 26.

¹⁹ BARBARAS, R., *Prefácio* in RAMOS, S. S., *A prosa de Dora. Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. Edusp, São Paulo, 2013.

de *A fenomenologia da percepção*, que há um problema fatal no método bergsoniano ao fazer a passagem do *percipi* ao *esse* do *percipi*. A intuição é esse problema fatal – cuja chave de análise merleau-pontiana àquela altura será a intencionalidade – têm a ver com o fato de o modelo de reflexão de eleição de Merleau-Ponty rejeitar toda possibilidade de coincidência, seja transcendental, seja metafísica, mesmo à maneira bergsoniana. Fazendo história ligeira do pensamento de Merleau-Ponty para nosso propósito específico, digamos que os limites fenomenológicos da descrição intencional da percepção esbarram no dualismo que será secretado da imanência transcendental, a solução husserliana para a tensão noético-noemática, mesmo na sofisticada versão fenomenológica de “transcendência na imanência”. Mesmo nela o ato perceptivo será recoberto por atributos cuja uma unidade deve lhe ser anterior logicamente, e por conseguinte, capazes produzir coincidência já fora da ordem da aparição, do fenômeno enquanto tal. No curso das investigações merleau-pontianas, a passagem da fenomenologia à ontologia será uma ampla reelaboração das estruturas de não coincidência que fundam a assim chamada reflexão radical, tema perene, e que poderão traduzir em termos filosóficos o paradoxo da percepção: o ser lhe é anterior e só é concebido por relação a ela. A unidade do ato perceptivo passará a estar justamente nessa disjunção que o paradoxo ilustra, e que, feitas as voltas críticas, a intencionalidade já não seria capaz de produzir o nexo dadas as novas exigências. Como nos diz Moutinho, de quem tomamos de empréstimo boa parte dos argumentos deste parágrafo: “de um lado o primado do sujeito; de outro, o do ser. Ora, essa crítica supõe um campo em que nenhum dos termos se deixe absorver pelo outro, e será isso o percebido”²⁰ A dupla negação (ou negação dupla, a ver), na *Fenomenologia da Percepção*, leitura que opõe a unidade de compromisso do intelectualismo e do realismo à não coincidência da reflexão radical fundada na percepção é a chave de leitura merleau-pontyana. O que une uma ponta a outra dessa leitura, supondo que a aproximação de Bergson que faz Merleau-Ponty em seu projeto de ontologia reconhece-lhe outros méritos e outros problemas que não o fez em um primeiro momento? Merleau-Ponty lê a si próprio, e dessa leitura vem a sua própria insuficiência em relação ao projeto que elegeu. Esse é o ponto que nos interessa: “se o descentramento do ser total advém de minha percepção”²¹ estará nela o permanente núcleo crítico da leitura. Daí que o tema do *cogito* tácito é também um tema de entrelaçamento da história da filosofia e da filosofia de Merleau-Ponty: o fato de manter como permanentemente problemática a unidade dos atos exigirá permanente reforma dessa mesma unidade. Ler e treslar: a própria leitura traz em si uma potência não coincidente, tanto quanto a percepção é um tipo de existência intermediária entre o para si e o em si.

Assim é possível retomar e explicitar a tese de que toda filosofia (já) é história da filosofia. O que aqui indicamos textualmente, é uma tese de longo alcance, ainda que não explique todos os desdobramentos que dá Merleau-Ponty ao problema. Porém, ela já é suficiente para que entendamos o modo pelo qual Merleau-Ponty pretende renovar a discussão. É no interior do lugar teórico que a história da filosofia institui o atual, necessariamente problemático, entre o passado, histórico, e o presente, crítico, que Merleau-Ponty mobiliza seus recursos. Ele começa com verdade prática do gênero: a filosofia é o que está dito, na forma de texto, esse a priori material é incontornável, é o pressuposto de exigência técnica da história da filosofia, uma vez que é de ordem filosófica a exigência filosófica de sua enunciação. Mas o avesso desse axioma também ganha relevo: a legibilidade da filosofia também é uma exigência filosófica. E a legibilidade é o que a prática consagra como, digamos, a ética da leitura. Assim, Merleau-Ponty a toma como boa “deixa” para o problema chave de equacionar a sua história da filosofia, a dele, com a “história da filosofia” gênero, uma vez estabelecida a inadequação da “intuição” em fazer o equilíbrio dinâmico dessa equação. Ao que parece, o problema seria esse: a intuição bergsoniana seria dogmática demais para que a ela fosse permitido fazer a passagem crucial da história da filosofia à filosofia, como a noção bergsoniana de vida embaralharia, em um mau infinito, instinto e cultura. Essa exterioridade metafísica não pode ser assimilada à leitura atual, pois se dá como um resíduo metafísico que escapa à crítica, logo, um elemento

²⁰ MOUTINHO, L. D. S., *O labirinto Bergson-Merleau-Pontiano*. In: *Revista Transformação*, v. 40, n. 2, Marília, 2017.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 135.

dogmático capaz de contaminar e corromper as condicionantes do gênero. O problema será menos o de negar o efeito dessa intuição – reencontrar um sentido por detrás do texto filosófico, a duração por detrás da inteligência espacializada – do que realocá-la em outros termos, sobre o que, vale dizer, Merleau-Ponty é mais reativo aos *modos* pelos quais se dá a intuição do que para seus *efeitos*: onde estaria o além do texto no próprio texto, como a leitura tornaria possível encontrar a diferença específica do texto em relação a ele próprio²²? Aí, os problemas e os limites da noção de interpretação em história da filosofia. Merleau-Ponty, é sabido, tem uma longa especulação sobre a linguagem, que naturalmente se cruzará com o problema da história da filosofia. Não vamos, porém, puxar este fio. Tentemos apenas reencontrar os problemas de uma “fenomenologia da linguagem” nos termos dos problemas da história da filosofia.

Retomemos, lembrando a ambivalência própria da Teoria do Conhecimento em Bergson: os limites práticos que levam ao uso “espacializante” de inteligência não negam seu pressuposto não-espacial: a duração. Entre uma e outra instância (que não são exatamente equivalentes) está a intuição, cuja ideia de método, ou de operação mediada, evita que se a tome como mero devaneio. A transposição desse “estilo” filosófico para a história da filosofia não é sem problemas (a visada da leitura merleupontyana): há uma apreensão técnica da história da filosofia, uma tecnologia como diria Gueroult, que tem o condão não só de dar sentido filosófico à disciplina, mas lhe determinar a cientificidade, isto é, os limites de sua legibilidade, que é a marca anti-retórica que a define como algo muito além de mero palavrório. Isso, porém, não basta. A “Filosofia”, o que lhe é próprio, exigiria uma passagem não técnica aos seus fundamentos, digamos assim, o que de certo modo Merleau-Ponty reconhece, apesar de não poder retomar a intuição bergsoniana como pedra de toque para seu método em história da filosofia. Esse é o diagnóstico da questão, estilizada por Merleau-Ponty, na descrição que fazemos. Gueroult entra em cena fazendo o balanço negativo do problema: a extrapolação desse arranjo, a mera “decisão” pela filosofia, leva-nos involuntariamente ao dogmatismo ingênuo, pré-crítico, ao enunciado como retórica, que faz às vezes de chave especulativa de toda história da filosofia.

O esboço da solução merleupontyana, no *Elogio*, passa pela versão particular que ele dá da teoria dos signos, de modo a equacionar as exigências interpretativas da história da filosofia, de onde sairia toda a filosofia, com as exigências técnicas da história da filosofia, que a torna legível como disciplina. Ora, todos sabemos que a língua se historiciza permanentemente, ainda que em seu uso efetivo, ela prescindia da história, pois sua atualidade, a potência própria que lhe permite *comunicar* e *dizer*, como que recobre a história de que é portadora e aparentemente é como se a *esquecesse*. Essa operação de recobrimento não significa que a história da língua se esqueça e no limite ela não seja mais histórica, significa, sim, que para ser dita ela, a história da língua, exige que seja dita de outro modo que o usual. Há portanto uma região de sentido em que o atual conforma-se com o histórico em benefício de sua enunciação. É quando a língua fala de si mesma. O problema colocado da história da filosofia permite uma analogia ampla com essa descrição, em relação à qual Merleau-Ponty não se faz de rogado. O presente do gênero é dado pela história do passado filosófico que ele atualiza como uma presença não-histórica: ao reduzir a filosofia do passado à sua “estrutura” presente (corolário da exigência de sua neutralidade ontológica), dá-se uma atualidade inédita ao passado. Ocorre que isso não basta para Merleau-Ponty. Será preciso considerar de que modo esta forma de lidar com o passado não bloqueie a história *presente* do gênero, e para além da história, sua própria historicidade, o momento da sua diferenciação. Assim, o movimento não será o de procurar um pressuposto não textual ao texto, na leitura instrumental que se pode fazer de Bergson, cujo acesso é cifrado metafisicamente, mas de encontrar o modo como o texto, em suas condições estritas de significação, que o define e o torna legível (as condições do gênero), dá a si mesmo seu além ao permitir que seja *lido*, ao permite sua *interpretação*, no momento em que faço dele parte do que em mim se pensa,

²² BIANCO, G., *Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie*. Ipseitas, São Carlos, v. 1, n. 1, 2015, pp. 45-59.

e, assim, se oferece a uma história que lhe ultrapassa. Nesse lugar *virtual* do texto está a filosofia que espera ser escrita. Assim, “em contato com todos os fatos e com todas as experiências, ela [a filosofia] ensaia de tomar, com todo rigor, os momentos fecundos em que um sentido toma posse dele próprio, ela recupera e também se põe para além de todo limite o devir da verdade que supõe e que faz que haja uma única história e um único mundo”²³.

Podemos, enfim, aplicar o pressuposto que decantamos de Merleau-Ponty ao próprio: o que significa mostrar que Merleau-Ponty faz história da filosofia? Significa igualmente mostrar que o chamamos de “filosofia” de Merleau-Ponty está inscrito no campo disciplinar da história da filosofia. Igualmente: a contraposição a Descartes, Descartes lido na forma da leitura de Merleau-Ponty só é consequente se se dá no âmbito de legibilidade do campo disciplinar que lhe é próprio, o da história da filosofia. Não se trata simplesmente de “ler segundo à ordem das razões”, mas reconhecer as razões pelas quais o texto é legível. O fato de o campo disciplinar estabelecer algumas chaves para legibilidade do texto significa, por outra via, que o texto não é único, ainda que, para que seja lido, exige que se respeite sua legibilidade. A releitura (e com ela a história da filosofia) será sempre atividade original, sob certas condições. Na pré-história do gênero, Gassendi exigiu do texto de Descartes que ele não fizesse sentido. Descartes continuou sendo lido. Gassendi, não.

*

Sartre opôs um dia o Descartes que foi, que viveu essa vida, pronunciou essas palavras e escreveu essas obras – bloco inquebrantável, limite indestrutível – e o cartesianismo, “filosofia *baladeuse*, insaciável porque muda sem parar nas mãos dos epígonos. Ele tinha razão, salvo nenhuma fronteira indica até onde vai Descartes e onde começa seus sucessores, e que não haveria muito sentido em enumerar os pensamentos que *estão em Descartes* e aqueles que *estão naqueles* que fazem o inventário de uma língua. Sob essa reserva, o que conta é bem a vida pensante que se chama Descartes e cujas obras são os rastros felizmente conservados. O que faz Descartes presente é que, envolvido em circunstâncias hoje abolidas, assombrado de inquietações e algumas ilusões de seu tempo, ele respondeu a este acaso de uma maneira que nos ensina a responder aos nossos, ainda que sejam diferentes e que nossa resposta também seja diferente (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 174)²⁴.

Recensear a leitura que faz Merleau-Ponty de Descartes não tarefa que tão simples quanto parece. A questão passa menos pelo o que Merleau-Ponty diz de Descartes, o que não é sem interesse, pelo contrário, e sim pelo modo como Merleau-Ponty lê Descartes, coisa que faz desde sempre. E se é da leitura de Descartes que vem o que Descartes fecunda em Merleau-Ponty (como dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* sai a *Ética* de Espinosa, sem que entre os dois momentos haja uma *causação*), acompanhar esta leitura é acompanhar ambos, lendo-os.

Assim, acompanhemos o momento inicial dessa leitura, na *Fenomenologia da Percepção*. Tomemos o capítulo III da introdução, “Atenção e Juízo” antes de nos dirigirmos para o capítulo I da Terceira Parte do livro, “O cogito”.

O capítulo III da Introdução de *A fenomenologia da percepção* tem inicialmente o condão de mapear esse lugar usual da percepção por meio de um outro lugar – ou instância – que se põe implicitamente. Logo, o que se lê usualmente como percepção deve ser lido a contrapelo, negativamente, isto é, de um lugar crítico, de outro lugar diferente dos lugares usuais. Os lugares usuais da percepção (e sua leitura), que Merleau-Ponty chama de “prejuízos clássicos”, isto é, a leitura corrente da percepção, dão relevo à unidade que têm em comum “empirismo” e “intelectualismo”, postos em revista ao longo de toda Introdução de *A fenomenologia da percepção*. Empirismo e intelectualismo são visadas dogmáticas em relação à percepção, pois a leem em contrário a seu texto, o texto dela. Ambos leem a percepção sempre de *fora*. Este *fora*,

²³ MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, Paris, 1960, p. 67.

²⁴ MERLEAU-PONTY, M. “Partout et nulle part”, in *Éloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, Paris, 1960, p. 174.

quase pedra de toque merleau-pontyana, e não só na Introdução, pode bem ser entendido como a leitura não-crítica, a leitura dogmática por excelência. O que significa esse dogmático aqui? Significa que a percepção é tomada já constituída, como não atual, sem que se deixe entender como ela se constitui. O que se chama crítico aqui não é propriamente kantiano, porém, envolve uma dimensão transcendental da ordem de um campo transcendental. A diferença não é pequena: o lugar da fenomenologia não é o lugar em que se encontra a objetividade já posta, mas a região que lhe dá origem por ser originária, logicamente anterior. Oferece, pois, um novo estatuto do atual, a chave da leitura, com o qual é possível criticar a diferença canônica entre objeto real (imediato e concreto) e objeto do conhecimento. Nesse sentido, os prejuízos clássicos podem ser entendidos como a metafísica ingênua que se pretende “objetiva” antes de ser crítica, uma má metafísica. Não parece absurdo entender o projeto de uma *Fenomenologia da Percepção* como um novo projeto crítico em que o sentido do transcendental é redefinido em função de uma noção mais fina de atualidade²⁵. A convergência do campo fenomenal ao campo transcendental, projeto da *Fenomenologia da Percepção*, significa justamente isso, uma nova atualidade ainda sim capaz de dar conta de certos pressupostos críticos herdados. Ora, atenção e juízo são as partes que cabem de dogmatismo ao intelectualismo (também), de um ponto de vista técnico. Do ponto de vista do empirismo, o índice mais evidente do dogmatismo, paradoxalmente, é a hipótese de constância. São aqueles conceitos que realizam as proezas prometidas pelo intelectualismo (de resto, uma caricatura, como o próprio Merleau-Ponty assume, que serve, porém, para dar relevo a uma exposição que começa pelo negativo). O recenseamento desses conceitos exige passagem obrigatória por Descartes. Qual o problema, de partida, dos usos ordinários desses operadores: localizar a unidade da percepção fora de sua *atualidade*. O termo não é ocasional, apesar de aparecer apenas uma ou duas vezes ao longo de todo capítulo. Ora, atualidade pode ser entendida também como modos da *facticidade* e do *concreto*, mas não queimemos etapas, ela tem uma densidade teórica específica. O problema da atenção e do juízo ajuda a resumir a falta de atualidade das melhores versões do intelectualismo em relação à percepção. O sentido do capítulo é basicamente este. Notemos que o ponto de vista da exterioridade, negativamente em relevo na exposição do capítulo, seja o do empirismo, seja o do intelectualismo, conforma-se ao modo pelo qual a unidade de sentido da percepção, aquilo que lhe dá substrato, sustenta o próprio ato perceptivo. A questão, que não se pode aceitar, é que o sentido de sua permanência, como a percepção se estende como percepção, ou é dado, pronto na mera objetividade e alçada à condição de absoluto – ideia ingênua de receptividade –, logo, a atenção recebe o dado já pronto, ou, em sentido contrário, é construído por iniciativa da atenção, tendo, assim, que ser socorrida por uma marca não-ficcional própria da hipótese de constância, cuja função é assegurar que a atenção apenas empresta sentido ao que realmente existe. Entre um e outro caso, variações do mesmo problema descritivo fatal, a não atualidade da unidade de sentido prevista à percepção afasta esta descrição da própria percepção. Ou a percepção é arrastada pela coisa extensa ou a coisa extensa, na forma de empiria, a arrasta, assumindo, de partida, a exterioridade entre a coisa extensa e a percepção atual. Essa não-atualidade, o que é igualmente importante, desloca falsamente o problema do sentido da percepção, expressão que traduz o lugar crítico a ser descrito. Ao se investigar a atenção e o juízo, as aporias se multiplicam, arranjam-se explicações complexas, e quase nada da percepção é dito. Se o sentido da percepção, estando fora da percepção condena-lhe fatalmente, fica suposto que é possível descrever a unidade atual da percepção, de outro modo, que há instrumentos teóricos capaz de encontrar criticamente essa atualidade. O diagnóstico de Merleau-Ponty é bastante claro, nesse sentido.

A tomada de consciência intelectualista não vai até esse tufo vivo da percepção porque ele busca as condições que a tornam *possíveis* ou sem as quais ela não o seria, no lugar de desvelar a operação que a torna *atual* ou pela qual ela se constitui. Na percepção efetiva, tomada em estado nascente, antes de toda palavra, o signo sensível e a significação não são idealmente separáveis (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 714)²⁶.

²⁵ MOUTINHO, L. D. S., “Tempo e sujeito, transcendental e empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, in *Revista Dois Pontos*, v. 1, n.1, 2004.

²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, p. 714, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 2010.

Ora, diante desse diagnóstico, é inevitável passar pela análise da cera, tradução modernamente arquetípica do problema. Chegamos a Descartes. Num primeiro momento (pp. 707-708)²⁷, a primeira camada de leitura de Merleau-Ponty será severa: a supressão das qualidades segundas da cera, na famigerada análise, suprime a própria cera. É, em grande medida, o balanço que já fazia da atenção e do juízo. Quando mais se traduz o problema da percepção em termos de atenção e juízo, menos se trata do problema da percepção enquanto tal. O que aparece seria um objeto de uma outra ordem, não da ordem da percepção, cuja unidade suposta pela *atualidade* é a tese crítica, que acompanha a leitura dos prejuízos clássicos e faz acompanhar a leitura de Descartes. Essa é a leitura de Gassendi, para a qual Descartes já escreveu suas objeções.

Daí que Merleau-Ponty não se detenha nessa primeira camada de leitura de Descartes, sumária. Ela a completa com outra leitura que faz, como que acompanhando o texto cartesiano em uma visada de segundo grau, digamos, isto é, reconhecendo nele o que há de não resolução, compreendendo, vale dizer, os sentidos das objeções que faz Descartes a esta leitura: lá está Descartes, a pergunta chave, que rebate naturalmente no problemas da atenção e do juízo: “Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Seguramente, a mesma que eu vejo, que eu toco, que imagino, e a mesma que eu conheço desde o início”²⁸. Na sequência a questão: a percepção, diz Descartes, isto é, o sentido do que permanece ao perceber esta cera, está também *nesta* cera. A coisa extensa, na economia do argumento cartesiana, dá-me a atualidade da cera, não a suprime, como quer Gassendi. Aqui, Descartes não elide o problema, repõe-no em seus termos. A atualidade cartesiana é metafísica – a leitura de Merleau-Ponty não elide a leitura de Descartes, acaba por lhe dar o relevo que lhe é próprio. Não se trata de dizer que a operação da percepção por meio da ideia suprime a própria percepção, pelo contrário – é o texto de Descartes –, a *ideia*, o que torna legível o sensível, reencontra a atualidade do percebido e me permite falar dele. No parágrafo seguinte (parágrafo 14 da Segunda Meditação (*Miror vero interim ... Cependant je ne me saurais trop étonner...*))²⁹ respondendo à questão, Descartes arremata, sem ressalvas: percebo com o juízo, mas naturalmente digo que *vejo* a cera. A oscilação da linguagem, também lugar do erro, fato que Descartes reconhece, tem um sentido profundo na leitura merleauPontyana porque lhe permite replicar em sua leitura essa mesma oscilação que Descartes toma como um resíduo que resiste ao modo pelo qual a ideia opera a inteligência do sensível, dando-lhe, porém, outra direção. Descartes reconhece que há uma unidade da percepção, na chave que interessa a Merleau-Ponty, a da atualidade, e a repõe a questão por meio do famoso exemplo dos autômatos (mesmo que sua operação não deixe de ser problemática), cujo corolário é definitivo: não são autômatos esses sobretudos e chapéus que vejo passar por minha janela, pois ao *julgar* que são homens vestindo sobretudos e chapéus, reconheço necessariamente sua realidade de homens. Esse julgar que toma Merleau-Ponty em sentido problemático, tal como Descartes, não dando, porém, o mesmo conteúdo problemático que a isso dava Descartes, é o que permite pensar a percepção como algo cujo sentido permanece e se estende sem sobrevoar o ato que a põe. O caráter obscuro da percepção pode ser clareado pela ideia, dirá Descartes. Aqui, o núcleo do problema e da leitura. A percepção é legível, mas o sentido de sua leitura pode ser outro.

Diz-nos Merleau-Ponty, relendo-se:

“É verdade que desfiguramos talvez uma segunda vez o intelectualismo”, reconhecendo os espantalhos que mobiliza. E segue, porém, ao essencial: “A análise da cera gostaria de dizer não que a razão está oculta por detrás da natureza, mas que a razão está enraizada na natureza: a “inspeção do espírito” não seria o conceito que desce à natureza, mas

²⁷ Idem, *ibidem*.

²⁸ DESCARTES, R. “Méditations”, in *Oeuvres*, Gallimard Pléiade, Paris, 1953, p. 281.

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 281. DESCARTES, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Edição Latim e português. Trad. e notas Fausto de Castilho, Editora Unicamp, Campinas, 2018, pp. 56-57.

a natureza que se eleva ao conceito. A percepção é um juízo, mas que ignora suas razões (MERLEAU-PONTY, M., 2010, p. 717)³⁰

Ao problema da linguagem – que me leva ao erro – o próprio Descartes propõe uma solução: a razão se atualiza – do obscuro ao claro. Descartes não diz isso, mas isso também por ser *lido*: a linguagem que serve ao erro pode servir à verdade. No lugar de um *ensaio*, uma *meditação*.

Leitura que não fica distante de outro leitor de Descartes: “É porque a intelecção desse pedaço de cera não implica absolutamente um conhecimento da coisa como cera, mas da cera como coisa”³¹ A inteligência investiga o sensível para lá encontrar o inteligível que lhe é próprio, e se comunica.

Problema reposto: o juízo lido deixa de ser o juízo absoluto feito, torna-se o juízo que se faz, por meio da “inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como antes”³², diz Descartes. A diferença é que o antes de Descartes é o agora de Merleau-Ponty, o lugar de eleição do problema filosófico. Inverte-se a questão cartesiana, por causa da questão cartesiana: não saio da obscuridade do sensível para encontrar a clareza do espírito, mas parto da obscuridade da razão que, de si mesma, produz clareza a partir da obscuridade. Este é o nosso lado do mistério. Estamos no patíbulo do chamado “estado nascente”, do “irrefletido”, o que só a reflexão radical, na versão merleau-pontyana alcança.

O filósofo lido e relido oferece mais que o que ele pensou, naturalmente. Oferece o que pensar, e essa é uma chave de compreensão da história da filosofia, em relação à qual Merleau-Ponty permanece fiel: ler, ao exigir pensamento, dá, igualmente, em pensamento que poderá ser relido.

Vejamos:

Mas se a descrição do irrefletido permanece válida depois da reflexão e a VI Meditação depois da Segunda, reciprocamente esse irrefletido ele próprio não nos é conhecido senão pela reflexão e não deve ser posto fora dela como um termo incognoscível. Entre mim que analiso a percepção e o eu percipiente, há sempre uma distância. Mas no ato concreto de reflexão, eu ultrapasso essa distância, eu provo que pelo fato que eu sou capaz de *saber* o que eu *percebo*, eu domino praticamente a descontinuidade dos dois “Eus” e o *cogito* teria finalmente por sentido não o de revelar um constituinte universal ou de reconduzir a percepção à intelecção, mas de constatar esse *fato* da reflexão que domina e mantém simultaneamente a opacidade da percepção (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 717)³³

Ora, a Sexta Meditação trata, como sabemos, da existência das coisas materiais e da real distinção da alma e do corpo. Merleau-Ponty acirra a sua leitura ao passar da Segunda Meditação à Sexta Meditação. Nessa chave, atenção e juízo, objetos de análise crítica de Merleau-Ponty podem ser entendidos exemplarmente. São eles que devem se mostrar capazes de ultrapassar a reflexão do espírito sobre ele mesmo, a Segunda Meditação, e atualizar-se no tal mundo exterior, Sexta Meditação. Não sem razão a Meditação começa por uma consideração acerca da imaginação. A imaginação é a instância que me permite, digamos, descrever o mundo exterior, sem que ele se torne inteligível, necessariamente. Voltamos, em um certo sentido, à desordem da Primeira Meditação? Não parece ser mais esse o caso. Ora, digamos assim, essa primeira descrição do mundo exterior pela imaginação, sem garantida da inteligibilidade, exigirá o que Descartes chama textualmente “a atenção do espírito” para, ao submetê-la ao juízo, e por meio da atenção, oferecer, aí sim, material ao pensamento. Será esta a via do pensamento – que me oferece o juízo, já recobrindo o que a imaginação me dá dos corpos exteriores – que poderei, em tese, pensar o sensível e lhe reconhecer o estatuto. A questão, descolada, é o quanto o sensível, em seu enquadramento mais imediato, pela

³⁰ MERLEAU-PONTY, M., “Phénoménologie de la Perception”, p. 717, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 2010.

³¹ GUENACIA, P., *L’intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. NRF Essais, Gallimard, Paris, 1998, p. 78.

³² DESCARTES, R. “Méditations”, in *Oeuvres*, Gallimard Pléiade, Paris, 1953, p. 325.

³³ MERLEAU-PONTY, M., “Phénoménologie de la Perception”, p. 717, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 2010.

imaginação, pode oferecer de material efetivo ao pensamento. Diferente da questão inicial da Primeira Meditação, agora a questão seria mais ou menos essa: se há percepção adequada, instituída pelo *cogito*, na Segunda Meditação, como posso, por meio dela, pensar a percepção inadequada, o mundo exterior da Sexta Meditação, de tal modo que me fosse garantida sua existência e, como corolário, a capacidade de pensá-lo por meio do juízo, atividade própria do pensamento? A existência do mundo exterior se oferece como correlato, mesmo que inadequado, do pensamento? Agudamente Descartes se dirige previamente, no curso da Meditação, ao problema da união substancial para pensar, tornar claro, diríamos à maneira cartesiana, o problema da realidade do mundo e das coisas exteriores. Assim, faz sagazmente a passagem das “paixões da alma” ao “corpo próprio”, com o perdão do anacronismo: o lugar, por excelência, da união, lugar por meio do qual investigo a união é a experiência de meu corpo. Havendo união, em sentido próprio, sendo possível pensá-la, ato contínuo, há mundo exterior, pois o sensível torna-se pensável pela alma em virtude da sua condição mesma de ser sensível – aqui o estatuto da coisa extensa é mais ambíguo do que pareceria (apesar de o argumento cartesiano ser mais complexo que o resumo que dele oferecemos).

Dirá Descartes:

E primeiramente não há absolutamente dúvida de que tudo isso que a natureza me ensina contém alguma verdade. Pois, pela natureza, considerada em geral, agora não entendo outra coisa que o próprio Deus, ou bem a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E por minha natureza particular, eu não entendo outra coisa que a compleição ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu (DESCARTES, 1953, p. 326)³⁴

Ora, o infinito atual, que é mobilizado ao longo das *Meditações*, não só suprime a tese do Deus enganador na Sexta Meditação, ao mostrar que ela é absurda, como deve reabilitar, sob certas condições metafísicas, o sensível, pois a reflexão, o nome moderno dessa larga *meditação*, começa duvidando dos *atos* mais imediatos, o sensível, as opiniões que lhes aderem, a autoridade dos outros na Primeira Meditação, mas conclui de modo a compreender a verdade relativa de que o sensível é portador, já na Sexta Meditação: ele não pode estar apartado absolutamente da verdade sob pena de haver um lugar de direito para o erro, o engano, o nada e o mal.

Os filósofos que leram as *Meditações* reprovaram em Descartes a insuficiência dessa explicação [a análise da cera]. O que restaria da cera, objeta Gassendi, por exemplo, quando se lhe retira todas suas vestimentas? Como a substância da cera ainda poderia ser conhecida se se abstrai seus acidentes? Como a distinguir de suas “formas exteriores”? Mas do fato de que ela [a cera] se distingui (fato que a análise cartesiana constantemente pressupõe), pode-se concluir que o espírito não a apercebe pelas imagens sensíveis que ele dela tivera, imagens discordantes no caso da cera mudando de forma, imagens longínquas e incertas no caso dos homens de chapéus e sobretudo dos (GUENACIA, S/A, p.162).³⁵

E segue, Guenacia lendo Descartes:

Pois, não é se retirando do mundo sensível que o espírito descobre o que é o sensível, é, ao contrário, analisando de mais perto o conhecimento que ele crê ter e nele percebendo elementos que não podem senão lhe pertencer [ao sensível] (GUENACIA, S/A, p.162)³⁶

Por detrás da má leitura de Descartes por parte de Gassendi e que se transmite até seus epígonos atuais, há outra leitura possível: Descartes não suprime o sensível, não desconsidera o “problema da percepção [no] que [ele] consiste em que ela [a percepção] é um conhecimento originário”. Dá, porém, outro sentido a esse originário, fazendo com que ele coincida com o juízo, o único expediente capaz de o reconhecer (e o recobrir) reflexivamente.

³⁴ DESCARTES, R. “Méditations”, in *Oeuvres*, Gallimard Pléiade, Paris, 1953, p. 326.

³⁵ GUENACIA, P., *Lire Descartes*, Gallimard, Paris, p. 162

³⁶ Idem, *ibidem*, p. 164.



Dirá Merleau-Ponty:

A solução cartesiana não é, pois, a de tomar com fiador dele mesmo o pensamento humano em sua condição de fato, mas de se apoiar em um pensamento que se possui absolutamente. A conexão da essência e da existência não é encontrada na experiência, mas na ideia de infinito (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 720)³⁷.

Aqui a inversão merleau-pontyana não da leitura de Descartes, mas do problema que a boa leitura de Descartes revela: a razão começar pelo seu fato, o que significa que ela assume sua obscuridade originária, o irrefletido que lhe torna possível. Essa leitura obriga necessariamente a uma releitura do *cogito*, pelo seu avesso, feita no capítulo homônimo.

Eu penso no *cogito* cartesiano, eu quero terminar esse trabalho, eu sinto o frescor do papel sob minha mão, eu percebo as árvores do bulevar pela janela. Minha vinha se precipita a cada momento nas coisas transcendentais, ela se passa inteiramente lá fora. O *cogito* é ou bem esse pensamento que se formou há três séculos no espírito de Descartes, ou bem o sentido dos textos que ele nos deixou, ou, enfim, uma verdade eterna que transparece por meio deles, de toda maneira é um ser cultural, em direção ao qual meu pensamento pende mais que o abarca, como meu corpo em um meio familiar se orienta e caminha entre objetos sem que tenha precisão de me os representar expressamente (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1069)³⁸

Merleau-Ponty começa lendo o *cogito*, o que, na aparência, não seria mais anti-cartesiano. Sua operação *deveria* suprimir a leitura já que ele, como que “ao lado” do texto que li, é o que torna possível a leitura, sem que seja texto a ser lido. Em princípio o *cogito*, dada sua pretensão de transparência, não se lê, em sentido próprio. Em um segundo momento, lendo-o, damos-nos conta de que ele tem uma forma escrita: a meditação. Merleau-Ponty pergunta: como posso ler o *cogito*, tributário de uma forma, quais as condições para ele ser lido? Aqui, ele inverte a ordem do problema cartesiano ao incorporá-lo a uma história da filosofia *própria*: a ordem das matérias antecede a ordem das razões, Descartes lido é anterior ao Descartes pensado, o que, em um certo sentido é reconhecer algo como isso: a transmissão histórica da autoridade de Descartes antecede o “próprio” Descartes, sem que saibamos sobre o que recai, nessa inversão, a “propriedade” de ser Descartes. Sabemos que a história da filosofia “técnica” resolve essa questão estreitando, por assim dizer, o intervalo legível do texto filosófico: o legível é exclusivamente “uma certa estrutura”.

Na abertura do capítulo, esse movimento, aparentemente retórico – o filósofo à sua mesa, à espreita do *cogito* – oferece-nos a chave que atualiza a máxima da história da filosofia merleau-pontyana: a história da filosofia exige que todo filósofo tenha sua própria história da filosofia, o sentido crítico da história da filosofia exige que ela seja da ordem da próprio (da esfera de propriedade), do mesmo modo que apenas os cartesianismos podem nos dar o próprio de Descartes. No caso específico do movimento do capítulo merleau-pontyano, não haveria um quiproquó formal da história da filosofia, leio Descartes e me deparo com a ordem das matérias, de modo o texto de Descartes pode ser interpretado para além do que leio? Ao dar um sentido filosófico à interpretação possível de Descartes, Merleau-Ponty alcança a sua questão: como ler o *cogito* hoje para que ele seja *atual*. Essa questão, a seu modo, é a síntese do duplo destino da História da Filosofia. A questão não precisa ser posta, a história da filosofia a deixa permanentemente pressuposta: a suas condições de legibilidade chama a sua atualidade. É a característica própria da história da filosofia com disciplina moderna.

Finalmente: o que significa que o cartesianismo, de fato, antecede Descartes? Significa que, primeiramente, só me é franqueado ler o que já foi lido em Descartes, sua legibilidade material é uma espécie de a priori da leitura, mas é daí que posso encontrar o que o texto ainda permite que seja lido, sua interpretação.

Se antes, em “Atenção e Juízo” o elemento inteligível, traduzamos, o sentido do sensível deveria se deslocar do juízo (ou da ideia) para o ato perceptivo enquanto tal, tornado suficientemente denso para a inteligência

³⁷ MERLEAU-PONTY, M., “Phénoménologie de la Perception”, p. 720, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 2010.

³⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. “Phénoménologie de la Perception”, p. 1069, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 2010.

em função das finas categorias de análise fenomenológicas, feitos os ajustes que Merleau-Ponty antecipava desde de o Prefácio de *A fenomenologia da Percepção*, agora, a mesma questão se repõe em relação ao ato reflexivo puro por excelência, o *cogito*. Desse modo, a leitura de Descartes é o que apresenta materialmente o problema, de um duplo viés: ler Descartes suprime ou emula o *cogito* pensado como ato completamente transparente e não mundano, de si a si. Ou por outra: chegar no *cogito* prescrito não significaria prescindir do texto que o comunica? Como pode o *cogito* ser efetivo e manter a legibilidade original (filosófica) do texto que lhe é tributária? Aqui duas questões: o lugar da história da filosofia para filosofia e o lugar da filosofia para história da filosofia. Esse arranjo não é novo nem inédito: é mais uma volta transcendental-crítica que dá o gênero sobre si mesmo, conforme Merleau-Ponty. Não sem razão, Merleau-Ponty sente-se muito à vontade nesse lugar. Ele pode evocar a ordem das matérias para ler em Descartes os problemas da razão: como pensar o elemento originário que pressupõe o ato reflexivo *dito* antes de sua enunciação – eu penso, eu sou –, levando em conta que a percepção é um ato que (já) se reflexiona de modo pressuposto, sem pôr os temos dessa reflexão? Essa questão incide igualmente sobre o “eu” da reflexão – leitor e lido. É sabido que a primeira solução merleau-pontyana para esta ambivalência que descrevemos acerca da leitura de Descartes é o *cogito* tácito, que também é uma forma de ler a história da filosofia.

Vejamos: não é o caso aqui encaminhar a solução merleau-pontyana, com todas suas minúcias, para o capítulo do *Cogito*, solução que será criticada em *O visível e o invisível*, como é sabido. Nosso propósito é mais modesto. Basta que leiamos pois

a palavra é, pois, essa operação paradoxal em que tentamos religar, por meio de palavras cujo sentido é dado, e de significações já disponíveis, uma intenção que por princípio vai além e modifica, fixa ela mesma em última análise o sentido das palavras pelos quais ela se traduz (Idem, *ibidem*, p. 1091).³⁹

Podemos nos encaminhar para o final, não sem antes duas observações: entre a primeira parte de *A fenomenologia da percepção* e a terceira parte, a ambição merleau-pontyana é fazer o encaixe fino entre o campo fenomenal e o campo transcendental. A descrição da percepção deve coincidir com o problema propriamente transcendental, sem o recurso ao ego transcendental nem ao noema irreal. A relação entre *cogitatio* e *cogito* não pode ser da ordem da redução fenomenológico-transcendental. Há que se pensar um dispositivo transcendental capaz de manter nele próprio uma obscuridade (ou incompletude) originária⁴⁰. Daí que a Temporalidade anteceda a Liberdade na economia do livro. A Temporalidade, na interpretação fenomenológica que Merleau-Ponty lhe dá, nas esteira das *Lições* husserianas incorporado o corte *ek-stático* do tempo de matriz heideggeriana, cumprirá, em tese, esse papel único. Fará as vezes desse dispositivo e irá garantir uma liberdade muito mais “situada” digamos, que a consagrada versão sartreana de *O ser e o nada*.

Tecnicamente, a obscuridade transcendental do tempo chamar-se-á passividade:

Porque a temporalidade é afeção de si a si, a passagem interna de um momento ao outro apresenta-se como o primeiro esboço da subjetividade. A atividade subjetiva se confunde com o campo presente pelo qual os instantes fluem e se cristalizam, mas ela não é senão a própria passagem, que jorra, por sua vez, *passivamente*. É como se o poder volitivo individual se confundisse com a forma presente do fluxo do tempo, assim como por vezes se mistura ao âmbito da respiração, como vimos. A diferença é que a forma do presente é seu “lugar natural”, e enquanto o corpo sustentar a passagem temporal, pelo próprio movimento de descentramento entre os instantes, escavar-se-á uma interioridade subjetiva, expressão do fluxo *espontâneo* do tempo (FERRAZ, 2003, p. 73)⁴¹.

Verdade que a leitura de Descartes de Merleau-Ponty não se esgota aqui, digamos, em sua fase fenomenológica. Quando do curso no Colégio de França, “Ontologia cartesiana e ontologia hoje”, sem o

³⁹ Idem, *ibidem*, p. 1091.

⁴⁰ MOUTINHO, L. D. S., “Tempo e sujeito, transcendental e empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, in *Revista Dois Pontos*, v. 1, n.1, 2004

⁴¹ FERRAZ, M. S. A., “Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty”, in *Revista Transformação*, n. 26, v. 2, São Paulo, 2003, p. 73



decoro de aula inaugural, o embate com Gueroult é muito mais direto e o problema da história da filosofia é colocado em um impasse: “Isto não é história da filosofia: passado evocado por ele próprio – mas passado evocado para compreender isso que nós pensamos – no horizonte a compreensão do presente.” E completa adiante: “Mas, então, o próprio Descartes se compreende pela ordem das razões?”⁴² A resposta vem de si. O fato, parece-nos, não torna tão problemático o que até aqui atestávamos, das potências do gênero e da leitura. A ressalva merleau-pontyana apenas insere uma nova cláusula ao problema, tornando-o ainda mais agudo: no próprio Descartes o cartesianismo o antecede. Isso não explica tudo, e também não seria essas nossa intenção. Se da leitura do filósofo à sua interpretação exige-se uma genealogia, da leitura do filósofo à filosofia exige-se um retorno ao mundo existente, a união da alma e do corpo. Como se nesse retorno começássemos pelo Sexta Meditação⁴³.

Encerramos, pois, com essa finíssima definição de história da filosofia, depois de mais uma reforma transcendental.

*

‘Pero hay outra cuestion’, dice Renzi. “Cual es le problema mayor del arte de Macedonio? Las relaciones del pensamiento com la literatura”. El pensar, diría Macedonio, es algo que se puede narrar como se narra un viaje o una historia de amor, pero no del mismo modo. Le parece possible que em una novela puedan expresarse pensamientos tan difíciles y de forma tan abstrata como en una obra filosófica, pero a condición de que parezcan falsos. ‘Esa ilusión de falsedade’, dijo Renzi, “es la literatura misma” (PIGLIA, 2017, p. 28)⁴⁴.

A ordem da história da filosofia, tomadas as medidas do nosso tempo, é a ilusão transcendental de verdade. Essa ilusão necessária, anima o gênero e mantém a produtividade do negativo. A ilusão (transcendental) da verdade é da ordem da história da filosofia.

Bibliografia

BIANCO, G. (2015). *Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie*. Ipseitas, São Carlos, v. 1, n. 1.

BIANCO, G. (2020). “Systèmes ou pensée? L’histoire de la philosophie en question au Collège de France (1951), in *Revue de Synthèse*. Tomo 141, Série 7, no. 3-4.

DESCARTES, R. (1953). *Oeuvres et lettres*. Gallimard Pléiade, Paris.

DESCARTES, R. (2004). *Meditações sobre a filosofia primeira*. Trad. & Notas Fausto de Castilho, ed. bilingüe Latim e Português, Editora Unicamp, Campinas.

FERRAZ, M. (2003). “Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty”, in *Revista Transformação*, n. 26, v. 2, São Paulo.

GUENACIA, P. (2000). *Lire Descartes*, Gallimard, Paris.

GUENACIA, P. (1998). *L’intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. Gallimard, Paris.

LEBRUN, G. (1970). *Kant et le fin de la métaphysique*. Armand Colin, Paris.

⁴² MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours*, 1959-1961. Gallimard, Paris, 1996, p. 163 e p. 166 respectivamente.

⁴³ Idem, *ibidem*, p. 222.

⁴⁴ PIGLIA, Ricardo, *Formas Breves*, Debolsillo, Buenos Aires, 2017, p. 28.



- LEBRUN, G. (1972). *La patience du Concept. Essai sur le discours hégélien*. Gallimard, Paris.
- MERLEAU-PONTY, M. (2010). *Oeuvres*. Quarto Gallimard, Paris.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960). *Éloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, Paris.
- MERLEAU-PONTY, M. (1996). *Notes de cours, 1959-1961*. Gallimard, Paris.
- MOUTINHO, L. (2004). “Tempo e sujeito, transcendental e empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, in *Revista Dois Pontos*, v. 1, n.1, Curitiba.
- MOUTINHO, L. (2017). “O labirinto Bergson-Merleau-Pontiano”, in *Revista Transformação*, v. 40, n.2, Marília.
- SAVIAN FILHO, J. (2019). “Estrutura, tema ou contexto: em que concentrar o trabalho do historiador da filosofia, especialmente o medievalista?”, in *Revista Transformação*, v. 42, Edição Especial, Marília.
- YASBEK, A. (2017). “A herança às avessas da fenomenologia de Husserl no pensamento de Michel Foucault: da epistemologia francesa e da arqueologia com contra-fenomenologias”, in *Revista Ética e Filosofia Política*, n. 20, v. 1, Juiz de Fora.
- WORMS, F. (2009). *La philosophie en France au XXe siècle*, Gallimard, Paris.