

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SÉRGIO VIEIRA PEREIRA

MERLEAU-PONTY
UMA ONTOLOGIA DO VISÍVEL

NATAL
2016

SÉRGIO VIEIRA PEREIRA

MERLEAU-PONTY
UMA ONTOLOGIA DO VISÍVEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Aníbal Pellejero.

NATAL

2016

UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Catálogo da Publicação na Fonte

Pereira, Sérgio Vieira.

Merleau-Ponty: Uma ontologia do visível / Sérgio Vieira Pereira. - Natal, RN, 2016.

109 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Aníbal Pellejero.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Ontologia do Visível - Dissertação. 2. Sobrevoos cartesianos - Dissertação. 3. Enigma da visão - Dissertação. 4. Carnalidade da imagem - Dissertação. 5. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) – Dissertação. I. Pellejero, Eduardo Aníbal. II. Título.

RN/UF/BCZM

CDU 111

SÉRGIO VIEIRA PEREIRA

MERLEAU-PONTY
UMA ONTOLOGIA DO VISÍVEL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Dissertação defendida em Natal-RN, _____ / _____ / _____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Eduardo Anibal Pellejero – UFRN
Orientador

Profa. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira – UFSJ
Membro da banca

Prof. Dr. Sergio Luis Rizzo Dela Savia – UFRN
Membro da banca

NATAL
2016

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Eudes e Nadja, pelo amor e o incentivo que me ofereceram, e por compreenderem desde cedo que a filosofia faz parte da minha vida. Dedico-lhes essa conquista como respeito e gratidão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Eterno por sua Graça abundante.

Agradeço a CAPES e ao PPGFIL pelo apoio material e a relevante contribuição para a boa execução desta pesquisa.

Ao Professor Dr. Eduardo Pellejero pela contagiante orientação. Sou grato pelas conversas enriquecedoras que tivemos ao longo do percurso e que me fizeram considerar e reconsiderar a produção durante cada etapa.

Aos professores participantes da banca de qualificação: Prof. Dr. Sergio Dela Savia e o Prof. Dr. Wanderley Oliveira, os quais contribuíram muito para a melhoria do texto e ainda sugeriram a possibilidade de levar adiante a pesquisa sobre a ontologia do imaginário.

A minha esposa Ruthilene por todo o amor, dedicação e compreensão durante todo o período em que tive que me isolar para me dedicar à pesquisa. Por suas contribuições em momentos bem delicados que vivi.

Ao meu filho Silas que nasceu e cresceu me vendo em meio aos livros, cadernos e em frente ao computador por muitas e muitas horas. Espero poder recompensar toda a distância.

A Neto pela ajuda e apoio profissional durante muitos momentos do processo.

Aos professores Jaime Biela e Noemi Favassa, os quais me apresentaram à Filosofia durante os ensinamentos fundamental e médio e que ainda continuam me presenteando com seus valiosos conselhos.

Aos amigos André Vinícius, Leandro Fernandes e Leandro Soares pelas inúmeras conversas enriquecedoras e pelo privilégio de dividirmos nossas angústias sobre a produção do texto e sobre as muitas questões que levantamos em nossos encontros.

Aos integrantes do grupo ACEFALO (Agenciamento Coletivo de Estudos em Filosofia da Arte e a Literatura): Alex Rodrigues, Anderson Barbosa Camilo, Laísa Trojaike, Pedro Danilo, Ana Nina, Jéssica Barbosa, Clayton Marinho, Jefferson Barbosa e a Rousi Gonçalves, que leram e apresentaram suas críticas ao longo do processo criativo.

Aos amigos que me instigaram e me ofereceram sombra quando o descanso era necessário. Muito obrigado!

Se nenhuma pintura completa a pintura, se mesmo nenhuma obra se completa absolutamente, cada criação modifica, altera, esclarece, aprofunda, confirma, exalta, recria ou cria antecipadamente todas as outras. Se as criações não são uma aquisição, não é apenas que, como todas as coisas, elas passam, é também que elas têm diante de si quase toda a sua vida.

Maurice Merleau-Ponty, O Olho e o Espírito

RESUMO

O presente trabalho discute a ontologia do visível no pensamento de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), ao qual aponta para uma profundidade e opacidade do mundo percebido que se opõem à transparência do mundo geométrico pensado por René Descartes (1596-1650). Num primeiro momento é abordado o discurso cartesiano desenvolvido na *Dióptrica* de Descartes, o primeiro de três discursos científicos publicados em 1637, sendo introduzidos pelo famoso *Discurso do Método*. Neste sentido, esta pesquisa discorre sobre a explicação mecanicista que o filósofo moderno apresenta acerca da visão, um processo que abrange a formação das imagens na retina e sua comunicação ao cérebro, bem como a posterior leitura realizada por uma mente imaterial. Discute-se a noção de imagem enquanto resultado da interpretação do espírito, pois, para Descartes, não é o olho que vê, mas sim o espírito que lê e decodifica os sinais que o corpo recebe do mundo. Noutro momento, reflete-se sobre a crítica do filósofo Maurice Merleau-Ponty ao pensamento de sobrevoos presente na *Dióptrica* de Descartes. Para tanto, toma-se como principal referência a terceira parte da obra *O Olho e o Espírito* (1961), na qual a abordagem intelectualista da visão é considerada como uma tentativa fracassada de se afastar do visível para reconstruí-lo a partir de lugar nenhum. Neste sentido, reflete-se sobre uma nova ontologia proposta por Merleau-Ponty que pensa o ser sem se afastar dos enigmas do corpo e de visão. Enigmas que manifestam uma promiscuidade entre o vidente e o visível, entre o senciente e o sensível. Desse modo, o presente trabalho discorre sobre o modo como a visibilidade foi tratada pelo filósofo contemporâneo, não como algo a ser julgado pelo espírito para obter uma real natureza das coisas, mas como uma manifestação das coisas mesmas. Por fim, esta pesquisa explora a ontologia do visível no pensamento merleau-pontiano, uma ontologia que não reconstrói nem se apropria do visível por um pensamento de sobrevoos, mas que se faz a partir da própria visibilidade enquanto relação originária e incessante com a profundidade do mundo.

Palavras-chave: Sobrevoos cartesianos. Enigma da visão. Ontologia do Visível. Carnalidade da imagem.

ABSTRACT

This work discusses the ontology of the visible at the thought of Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), which points to a depth and opacity of the perceived world that oppose transparency of geometric world thought by René Descartes (1596-1650). At first we approached the Cartesian discourse developed in *Dioptrics* Descartes, the first of three scientific discourses published in 1637, being introduced by the famous Discourse method. In this sense, this research discusses the mechanistic explanation that the modern philosopher has the vision, process comprising the formation of images on the retina and its communication to the brain, and the subsequent reading performed by an immaterial mind. Discusses the notion of image as a result of the interpretation of the spirit because, for Descartes, is not the eye that sees, but the spirit that reads and decodes the signals that the body receives the world. At another point, reflected on the criticism of the philosopher Maurice Merleau-Ponty at the thought of overflight present in *Dioptrics* Descartes. Therefore, it takes as its reference the third part of the book *The Eye and the Spirit* (1961), in which the intellectualist approach of vision is considered a failed attempt to move away from the visible to rebuild it from anywhere . In this sense, it reflects on a new ontology proposed by Merleau-Ponty thinking being without departing from the puzzles of the body and vision. Puzzles that show a promiscuity between the seer and the seen, between sentient and sensitive. Thus, this paper discusses how visibility was treated by the contemporary philosopher, not as something to be judged by the spirit to get a real nature of things, but as a manifestation of the same things. Finally, this research explores the ontology of the visible in merleaupontiano thought, an ontology that does not rebuild or appropriates visible by a thought of overflight, but what you do from your own visibility as compared original and constant with depth in the world.

Keywords: Cartesian Overflight. Picture puzzle. The ontological visible. Carnality image.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	03
CAPÍTULO PRIMEIRO	
O visível na ontologia cartesiana.....	07
I. A consagração da técnica como dominação da natureza.....	07
II. Sobre a Dióptrica.....	10
III. A sensibilidade na filosofia cartesiana.....	12
IV. É a alma que sente, e não o corpo.....	15
V. O papel do cérebro na sensibilidade.....	18
VI. A alma e sua relação com o mundo material.....	19
VII. O conteúdo transmitido pelos nervos: O problema da semelhança.....	22
VIII. A visão enquanto pensamento de ver e o visível como projeção do espírito...26	
CAPÍTULO SEGUNDO	
Crítica à Dióptrica de Descartes.....	38
I. Crítica aos prejuízos do racionalismo cartesiano.....	38
II. O pensamento de sobrevoo.....	42
III. Ideia, imagem, sombra, reflexo e a relação de semelhança.....	46
IV. A redução do poder do ícone ao de um mero signo a ser interpretado.....	53
V. Subordinação da pintura ao desenho.....	57
VI. O enigma da visão.....	59
CAPÍTULO TERCEIRO	
A ontologia do visível em Merleau-Ponty.....	62
I. A reabilitação ontológica do Sensível.....	63
II. O corpo como vidente visível.....	67
III. A visão como promiscuidade entre o vidente e o visível.....	71
IV. A textura imaginária do real como forro interior da visão.....	82
V. A pintura jamais celebra outro enigma senão o da visibilidade.....	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

A investigação que proponho tomará como objeto a obra do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), tendo como ponto de partida o texto intitulado *O olho e o espírito* (1964), o qual ocupa um importante lugar na reflexão sobre a visibilidade. Na segunda parte da referida obra, o fenomenólogo francês apresenta os enigmas que envolvem a visão enquanto fenômeno perceptivo, tomando como modelo a visão do pintor. Na quarta parte vemos o desenvolvimento de sua nova ontologia. Um dos principais propósitos deste trabalho é a análise crítica merleau-pontiana com relação a *Dióptrica* (1637), um tratado de Descartes sobre a visão que faz parte de seus escritos publicados juntamente com o *Discurso do Método* (1637).

Abordamos assim a argumentação merleau-pontiana contra o racionalismo cartesiano, o qual deslegitima a dimensão sensível e prioriza uma visão geométrica da realidade. Comparando o olho com uma bengala utilizada pelo cego para decifrar a realidade material, Descartes elimina o poder da visão e o das imagens. Elegendo as gravuras para representar a existência, o filósofo moderno nega o poder de apresentação da pintura e a toma como mera ornamentação. Criticando racionalismo cartesiano, o filósofo Merleau-Ponty desenvolve sua ontologia tendo a *profundidade* como problema central e a *carne* como uma inovadora noção ontológica do mundo enquanto tecido vivo. Nessa perspectiva, o corpo receberá o seu devido tratamento, pois não é visto como objeto ou veículo do espírito, mas sim como sendo o próprio sujeito perceptivo que estabelece uma relação com o mundo por encontrar-se desde sempre numa abertura perceptiva. Assim, abordamos a visão como “ato contínuo” do sujeito concebido por Merleau-Ponty enquanto sujeito encarnado.

Para Descartes, é o espírito que se dirige ao mundo tendo o corpo como seu instrumento ou ferramenta, ou seja, o corpo é entendido não como sujeito, mas como acessório deste *cogito* que pretende apropriar-se intelectualmente do mundo por meio de representações da realidade. Merleau-Ponty se contrapõe a este pensamento ao pensar a relação originária com o mundo, não desprezando o corpo, mas concebendo-o como o próprio sujeito perceptivo. Assim, ao propor uma nova ontologia do sensível ou do ser bruto, nos apresenta o corpo e o seu movimento perceptivo como a constituição fundamental de nossa relação aproximadora da realidade, como uma relação de troca e

reversibilidade contínua e que, ao mesmo tempo, produz aquilo que somos enquanto sujeitos produzidos e produtores da realidade. Assim, a experiência com o mundo, marcada pela reversibilidade, e negada por Descartes, torna-se agora o alvo da pesquisa merleau-pontiana que se caracterizará por uma filosofia que problematiza o nosso entrelaçamento com o mundo, exatamente para pensar naquilo que forma e promove o próprio pensamento. Neste sentido, abordaremos o modo como o filósofo pensa a visão e o olhar enquanto movimento perceptivo, visando esclarecer como a visibilidade se instaura em contraposição à concepção do visível apresentada na *Dióptrica* de René Descartes.

Trata-se de apresentar a ontogênese desenvolvida por Merleau-Ponty, o qual pensa numa nova ontologia que problematiza o movimento instaurador da visibilidade e o aborda como problema primordial a ser refletido, pois, diferentemente de uma ontologia que se abstrai do conhecimento sensível por considerá-lo confuso e obscuro, a filosofia merleau-pontiana procura desenvolver um logos do sensível que nos leva a refletir sobre a perpétua eclosão do Ser que se revela por meio das mais diversas formas de expressividade humana, e que terá o seu desenvolvimento elucidado através de uma reflexão desenvolvida sobre a pintura de Cézanne. Tal pesquisa procura contribuir para o desenvolvimento de um maior entendimento da ontologia merleau-pontiana, que se caracterizou por sua abordagem fenomenológica do ato perceptivo e de como este instiga as experiências de pensamento, procurando, pois, pensar a instauração do ser visível enquanto ponto de partida para a elaboração de uma nova filosofia que nos apresente o mundo na sua essencial ambiguidade. Nesta perspectiva, o projeto propõe refletir, em sua última parte, sobre a criação artística enquanto experiência *poiética* e ontológica do ser sensível.

Desse modo, exploraremos a ontologia da visão proposta por Merleau-Ponty, investigando sua ideia segundo a qual a visão (assim como a motricidade) caracteriza a nossa relação com o real, dando conta dos problemas que levanta a sua particular ontologia e a sua crítica dos discursos herdeiros do racionalismo cartesiano que reduz o conhecimento do real a meras representações. Para tanto, exploraremos num primeiro momento o texto clássico de Descartes intitulado *A Dióptrica* (1637), bem como os demais textos cartesianos que auxiliam a compreensão de sua metafísica. Posteriormente nos deteremos na obra *O olho e o espírito* (1961), procurando extrair os pontos críticos levantados pelo filósofo contemporâneo.

As questões aqui mencionadas serão analisadas em três capítulos. No primeiro capítulo abordaremos a questão do visível a partir da *Dióptrica* (1637), principal obra de Descartes sobre a visão, enfatizando principalmente o segundo campo teórico que inclui os discursos III, IV, V e VI, nos quais estão presentes as principais questões problematizadas ao longo do texto, tais como o estatuto da imagem e da semelhança. No referido campo também é descrito o processo psicofísico que envolve tanto a formação das imagens na retina e no cérebro, quanto da imagem mental. Explora-se também o quarto discurso da *Dióptrica*, no qual se observa claramente a explicação mecânica para os sentidos em geral e a importância dos nervos para a sensibilidade. O sexto discurso da *Dióptrica* recebe uma atenção especial, pois é dele que o filósofo contemporâneo Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) extrairá os principais pontos de sua crítica. Por meio de um atento exame deste discurso e de outros textos cartesianos que compõem o seu projeto filosófico, veremos a subordinação da sensibilidade ao intelecto, o que proporcionará uma melhor compreensão do papel da visibilidade e de como a vidência mental recebe destaque na filosofia cartesiana. Para a explicação do visível na obra cartesiana também serão utilizados outros textos do filósofo cujos pressupostos metafísicos apresentam o ser humano como um ser substancialmente dividido entre alma (coisa pensante) e o corpo (coisa extensa).

O segundo capítulo examina a crítica à *Dióptrica* de Descartes realizada pelo filósofo contemporâneo Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Sua crítica está inserida na terceira parte da obra *O Olho e o Espírito* (1961), na qual ele problematiza pontos controversos e inexplorados do texto cartesiano. Merleau-Ponty critica os prejuízos da tradição, sobretudo a abordagem intelectualista da percepção, a qual a considera como um ato de julgamento e deslegitima a multiplicidade de apresentações do objeto. Neste sentido, esse capítulo expõe o modo como o fenomenólogo francês trata as questões voltadas para o campo da sensibilidade no texto cartesiano, especialmente no que diz respeito à visibilidade. Merleau-Ponty afirma que a *Dióptrica* de Descartes consistiu numa tentativa fracassada de se afastar do visível para reconstruí-lo a partir de lugar nenhum. A filosofia cartesiana é questionada por valorizar a ideia do visível acima da própria experiência visível. Desse modo, o capítulo examina o fracasso do projeto cartesiano tal como o aponta Merleau-Ponty, ou seja, como uma tentativa de dar conta do visível por meio do olhar de um observado imparcial que sobrevoa o mundo e que

não atenta para as diversidades experimentadas por meio do corpo enquanto sujeito da percepção.

O terceiro capítulo propõe pensar o modo ontológico de tratar a visão enquanto enigma que revela uma promiscuidade entre vidente e visível. Neste sentido, o capítulo aborda o olhar merleau-pontiano para o corpo enquanto vidente visível. A visibilidade é tratada não como produto da decifração da mente, mas como um fenômeno que aponta para a promiscuidade entre o vidente e o visível. Assim, para além das construções intelectuais que um espírito não situado no mundo poderia fazer, esse capítulo trata da “fissão do ser” enquanto grande espetáculo apresentado por nossos olhos, os quais não são mais entendidos como meros mediadores que fornecem dados do mundo externo para a alma, mas como possuidores de um poder vidente capaz de se aproximar e manifestar o espetáculo da existência. Assim, o capítulo explora a concepção de visível para Merleau-Ponty, o qual não reconstrói o visível, mas o eleva à condição de experiência originária e legitima o estatuto da imagem e suas consequências para a formação de um novo pensamento que não sobrevoa o mundo, mas que o habita concretamente por meio do corpo, possibilitando assim uma sondagem incessante e inacabada das coisas.

CAPÍTULO PRIMEIRO – O visível na ontologia cartesiana.

Toda a conduta de nossa vida depende de nossos sentidos, e como a visão é o mais universal e o mais nobre dos sentidos, não resta a menor dúvida de que as invenções que servem para aumentar seu poder estão entre as mais úteis que podem existir.

René Descartes, *A Dióptrica* (1637)

O questionamento sobre o visível ocupa um espaço privilegiado em *O Olho e o Espírito* (1961). Na referida obra, o filósofo Maurice Merleau-Ponty desenvolve um questionamento sobre a visibilidade a fim de pensar numa nova ontologia distante dos dualismos e clivagens/separações categoriais herdados pela tradição. Neste sentido, ele critica os pressupostos que fundamentaram uma concepção dualista da realidade cujas consequências influenciaram o modo de conceber a relação do homem com a sua realidade, especialmente no que tange ao seu contato com o mundo pela sensibilidade. *A Dióptrica* (1637) de Descartes é abordada por Merleau-Ponty como importante exemplo de um texto científico que buscou pensar a visibilidade a partir de modelos idealizados e não a partir do que nos ensina a visão. Neste sentido, o presente capítulo apresenta e discute o referido texto cartesiano, bem como outros textos onde o filósofo moderno expressou o lugar secundário que ele dá à sensibilidade na relação com o mundo, compreendendo a visão como um pensamento de ver, como um atributo da alma e não do corpo. Portanto, algumas questões que movem este capítulo são as seguintes: Qual o lugar da sensibilidade no pensamento cartesiano e quais as suas implicações quanto ao pensamento sobre a visão, o vidente e o visível?

I. A consagração da técnica como o modo de dominação da natureza.

Assim como *Os Meteoros* e *A Geometria*, *A Dióptrica*¹ foi publicada por René Descartes juntamente com o *Discurso do Método* (1637)² com o intuito de demonstrar

¹ Sendo a ótica a parte da física que trata da visão e da luz, o termo “dióptrica” é utilizado no sentido de mostrar o modo como a imagem é formada, uma vez que ela provém dos dois órgãos do corpo humano cuja finalidade é receber a luz e transportá-la até o cérebro por meio do nervo óptico.

² O primeiro título pensado por Descartes quanto à apresentação do *Discurso do Método*, juntamente com os ensaios que o acompanham era: “Projeto de uma Ciência universal que possa elevar a nossa

a aplicação dos princípios de sua filosofia mecanicista nos mais diversos objetos de conhecimento. Trata-se do desenvolvimento de um projeto que visava construir todo o edifício do conhecimento sobre fundamentos metafísicos indubitáveis encontrados por meio da correta direção do espírito através do método³. Esses fundamentos metafísicos, por meio dos quais ele constrói sua concepção física da natureza, seriam posteriormente expostos nas *Meditações (1641)*.⁴ Neste sentido, é importante que levemos em consideração as reflexões cartesianas sobre a fundamentação do conhecimento e os seus desdobramentos quanto ao modo de conceber o homem e a realidade a fim de compreendermos o modo como se encontram presentes os pressupostos que determinaram o modo de tratar o homem, o mundo, e, especificamente, o visível, e que permitiram as suas explicações por meio de modelos idealizados a partir da *Dióptrica*.

Além de ser um tratado sobre o movimento, sobre a ação dos raios luminosos e de como tais ocorrências fazem com que o espírito produza a visão a partir do visível, também pode ser encarado como um texto em que o filósofo francês moderno procura efetivar suas reflexões no campo científico e apresentar modelos a partir dos quais a ciência poderia se desenvolver com maior coerência e sempre partindo de certezas adquiridas diretamente ou por meio de processos matemático-geométricos.

Descartes visava assim estabelecer as diretrizes necessárias para a fabricação das lentes a partir de seu método, adotando, portanto, o cálculo matemático a fim de obter as precisões para que as lentes aumentassem o poder da visão e contribuísse assim para a posse intelectual do mundo, este sendo compreendido como objeto da ciência a ser dominado e completamente conhecido pelo homem. Baseando-se em recentes descobertas de astrônomos de sua época, ele destaca o poder de alcance das lunetas e do quanto elas permitiram aos pesquisadores irem além da imaginação, possibilitando assim uma série de estudos sobre o universo e, especificamente, sobre o funcionamento

natureza ao seu mais alto grau de perfeição. Mais os Meteoros, a Dióptrica e a Geometria, onde as mais curiosas matérias que o autor pôde escolher para dar prova da ciência universal que ele propõe são tratadas de tal modo que mesmo aqueles que não estudaram podem entendê-las". (**Discurso do método; As paixões da alma / René Descartes**; introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gerárd Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. – 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1987 – Coleção "Os Pensadores").

³ O método toma a matemática, com sua ordem e medida, como uma linguagem que expressa com exatidão a realidade.

⁴ Títulos originais: *Meditationes de Prima Philosophia, Ubi de Dei Existentia et Animae Immortalitate; his adjunctae sunt variae Objectiones Doctorum Virorum in Istas de Deo et Anima Demonstrationes cum Responsionibus Auctoris* Lettres – (1ª edição, Paris, 1641). Tradução brasileira: *Meditações concernentes à Primeira Filosofia, nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas.* (Coleção "Os Pensadores", Descartes, vol. II).

de nosso planeta e do sistema solar. Na *Dióptrica* o filósofo está motivado a explicar o real funcionamento do telescópio⁵, bem como a estabelecer o modo correto de fabricação das lentes hiperbólicas⁶. Ele se dedica a apresentação das leis necessárias de sua fabricação. Neste percurso, ele se empenha necessariamente na explicação mecanicista da luz e de como ela se comporta ao atingir os mais diversos tipos de objetos da natureza, quer sendo refletida ou refratada de acordo com a superfície de tais objetos. A *Dióptrica* teve como propósito contribuir para os artesãos oferecendo-lhes os modelos corretos para a fabricação das lentes que iriam compor as lunetas, um instrumento de fundamental importância para os cientistas e pesquisadores de sua época.

O método correto de conhecimento da natureza é o que está colocado por Descartes como sua principal tarefa a ser empreendida, objetivando assim lançar as bases nas quais se fariam os experimentos mais diversos por meios de aparelhos desenvolvidos com o fim de nos apresentar mais profundamente a realidade. Assim a filosofia contribuirá para uma ciência que empregará meios cada vez mais precisos para obter um conhecimento maior e mais perfeito do que o que possuíam os antigos.

No primeiro discurso da *Dióptrica*, Descartes fala do modo como foi descoberta a luneta por Jacques Metius, um artesão oriundo da cidade de Alkmar na Holanda e que nunca tinha estudado, mas que ao realizar constantemente suas experiências com vidros, observou que a diversidade de formatos e espessuras dos vidros produziam vários efeitos ao serem utilizados nos olhos. Com base em tais observações, Metius desenvolveu a luneta, possibilitando muitas aplicações para o campo científico-astronômico e outros fins investigativos. Descartes justifica seu empreendimento ao propor a determinação das formas exatas que esses vidros deveriam possuir, pois é de seu interesse contribuir com o modo de fabricação desses instrumentos que, em sua época, careciam de uma precisão matemática. A *Dióptrica* é um texto em que o filósofo moderno empreende seus esforços a fim de deixá-lo o mais inteligível possível, pois a execução das lunetas ficaria a cargo de artesãos que em muitos casos não eram letrados. Trata-se, pois, de uma obra de caráter didático, permeada de exemplos visando um adequado entendimento do modo como funciona a luz e de como ela comanda o

⁵ Instrumento consagrado pelos cientistas do século XVII como umas das principais ferramentas para se conhecer o comportamento dos corpos, mas que carecia de uma correta aplicação das técnicas necessárias para sua correta fabricação e utilização das lentes.

⁶ Lentes que se mostraram superiores às esféricas quanto à captação e ordenação da luz no telescópio.

espetáculo da visão, acentuando-se a compreensão mecanicista da realidade como um dos pressupostos, os conhecimentos geométricos a serem levados em consideração na fabricação das lentes e lunetas, e tudo isso sendo colocado por Descartes como elementos indispensáveis para o aperfeiçoamento técnico dos artesãos imbuídos com esta tarefa tão cara para o desenvolvimento científico.

II. Sobre a Dióptrica

A *Dióptrica* divide-se, pois, em dez Discursos (capítulos) classificados de acordo com a proposta cartesiana de obter um procedimento exato quanto à fabricação das lentes que ampliariam o desempenho tecnológico do telescópio. Desta forma, o filósofo moderno, aplicando metodicamente os princípios por ele esboçados no discurso que introduz este tratado, desenvolve sua proposta ao longo dos dez Discursos, os quais são ordenados do seguinte modo: (1) da luz; (2) da refração, (3) do olho, (4) dos sentidos em geral, (5) das imagens formadas no fundo do olho, (6) da visão, (7) dos meios para aperfeiçoar a visão, (8) as formas dos corpos transparentes que refratam a luz, (9) a descrição das lunetas e, como último discurso e também com o objetivo expresso pelo filósofo, encontra-se o discurso (10) que trata sobre a metodologia para a elaboração de lentes⁷.

Os discursos cobrem três grandes campos teóricos que são abordados pelo filósofo ao longo de sua exposição, sendo anunciados por ele logo no início do referido ensaio⁸:

Começarei pela explicação do movimento da luz e de seus raios luminosos; depois, tendo feito uma breve descrição das partes do olho, eu darei detalhadamente de que modo se faz a visão; e, em seguida, após ter anotado todas as coisas que são capazes de torná-la perfeita, mostrarei como podem ser ajudadas pelas invenções que descreverei.⁹

Para os fins que se destinam esta dissertação, nos deteremos no segundo campo teórico demarcado pelo filósofo ao longo dos discursos III, IV, V e VI da *Dióptrica*. Neste campo está descrito o processo que envolve tanto a estrutura do olho humano quanto os “mecanismos” presentes no processo de formação da visão. Conforme Ramos

⁷ RAMOS, J. P., 2010, p. 421.

⁸ Idem, *Ibidem*.

⁹ Descartes, 2010, p. 452.

(2010, p. 422), tal descrição se dá por meio da instrumentalização da matemática por meio de exames fisiológicos e da aplicação matemática dos conceitos metafísicos que fundamentam o discurso físico sobre a realidade extensa e sua engrenagem mecanicista.

Descartes não se propõe a investigar a natureza da luz, mas explica como os raios de luz entram por meios dos olhos e comandam a visão, bem como o modo como eles podem ser desviados (refletidos ou refratados). Para tais explicações, já no primeiro discurso da *Dióptrica* ele se servirá de três comparações¹⁰, as quais, segundo ele, serão suficientes para conceber a propagação da luz e o modo como ela penetrará nos olhos e causará os movimentos que se seguirão nos nervos responsáveis pela transmissão dos dados recebidos no corpo. As analogias servirão para compreender a ação dos raios luminosos ao serem refletidos ou refratados ao atingirem as coisas que ocupam seus lugares na extensão.

Tais exemplos são introduzidos já no primeiro discurso a fim de clarear os caminhos que Descartes seguirá em sua ordem de explicações, servindo assim enormemente para o seu principal propósito que é o de corrigir ao máximo a visão e torná-la cada vez mais perfeita. Logo, se faz necessário levar em consideração o pensamento posteriormente desenvolvido por Descartes em suas *Meditações Metafísicas*¹¹, o que nos permitirá compreender o porquê de sua peculiar abordagem sobre a formação da visão, uma vez que, para o filósofo moderno, o sensível está hierarquicamente subordinado ao inteligível. É a *ideia* que nos servirá como meio pelo qual nos aproximamos da realidade extensa e não através da ordem sensível de nossa existência. Para Descartes, será por meio do pensamento e do seu puro conceber que tomaremos conhecimento da extensão, uma vez que o sensível será concebido como uma modalidade de pensamento e não como uma original abertura para a realidade.

¹⁰ Trata-se de três exemplos para tratar do movimento dos corpos e suas resistências, definindo a luz com ação por contato e comparando-a ao que acontece na bengala do cego; no tonel repleto de uvas com dois orifícios em seu fundo para explicar a tendência do líquido em descer por tais orifícios em linha reta; e o exemplo do jogo de tênis para falar sobre a reflexão e a refração da luz conforme a superfície que ele tiver contato.

¹¹ Nas *Meditações* Descartes coloca como meta encontrar um fundamento ou uma certeza a partir da qual se poderia construir um edifício de outras tantas certezas baseadas em evidências claras e distintas. Nesse objetivo, ele adota a dúvida como método e estabelece a clareza e a distinção como os critérios da verdade a serem utilizados durante suas investigações e busca daquilo que pode ser considerado como certo e indubitável.

III. A sensibilidade na filosofia cartesiana

No projeto cartesiano, que visava alcançar um sólido fundamento para as construções científicas por meio de certezas e verdades indubitáveis, se observa um descrédito da sensibilidade como uma faculdade humana não capaz de nos apresentar às coisas mesmas. Em outras palavras, a sensibilidade é tratada por Descartes como um modo confuso e obscuro de nos apresentar a realidade material, cabendo à faculdade intelectual, o pensamento puro, o privilégio de nos fazer conhecer a natureza das coisas extensas com as quais entramos em contato por via da sensibilidade, a qual tem o papel de nos colocar em contato com as coisas, mas não de apresentar a verdade sobre elas. Desse modo, a sensibilidade, por nos apresentar aspectos mutáveis da realidade, precisa passar pelo crivo do intelecto, o qual, além de ser compreendido por Descartes como a essência do homem, é tomado como a fonte das ideias claras e distintas, as quais nos apresentam a verdade sobre o homem e sobre as coisas em geral.

Na Meditação Segunda, o exemplo do pedaço de cera¹² é usado para mostrar tanto a limitação da sensibilidade em nos apresentar à verdade sobre as coisas, quanto a sua tendência para nos enganar. A sensibilidade é limitada por nos apresentar aspectos passageiros e mutáveis dos objetos e é enganosa pelo fato de que os nossos juízos, quando baseados em aspectos mutáveis, nos conduzem a conclusões equivocadas sobre a natureza da realidade. Ele enfatiza a distinção entre a sensibilidade, a imaginação e o puro intelecto quanto aos modos de apresentação do pedaço de cera. Consequentemente, ao intelecto é conferida a capacidade de nos oferecer um conceito indubitável sobre a natureza do pedaço de cera, bem como a de todas as coisas que a ele se apresentam. Segundo ele, somente o intelecto (e não a imaginação ou a sensibilidade), possui a capacidade de nos apresentar a natureza dos corpos. Assim ele nos diz:

¹² “Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo de odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste. Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som se produzirá. A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: e ninguém pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece.” (DESCARTES, 1988, p. 28).

É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirige mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta.¹³

Desta forma, a inspeção do espírito é consagrada como o único meio de obter uma percepção clara e distinta da realidade material. Não será a visão, nem o tato, e nem a imaginação que nos apresentará às coisas mesmas, pois é por tais meios que a confusão e a imperfeição atuam em nosso intelecto de modo a não nos apresentar com clareza e distinção a realidade das coisas. Tal compreensão é destacada na conclusão da Meditação Segunda:

Mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento.¹⁴

Percebemos então o papel secundário dado à sensibilidade na filosofia cartesiana, que subordina o sensível ao intelecto quanto à busca pela natureza dos corpos em geral. Ele enfatiza que “não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento”. Neste sentido, a visão, mesmo sendo considerada por Descartes como “o sentido mais nobre de todos”¹⁵, é compreendida como um modo de pensar condicionado pela ação dos objetos que tocam o corpo. A visão, enquanto pensamento de ver, nos apresenta um visível que não corresponde absolutamente às coisas mesmas. Trata-se de uma imagem mental resultante da decodificação operada pelo espírito a partir dos dados corpóreos. A compreensão clara e distinta do objeto visualizado pelo sujeito, sendo o objetivo principal para saber a sua verdade, será obtida a partir deste visível que foi constituído pelo próprio sujeito.

¹³ DESCARTES, 1988, p. 29.

¹⁴ DESCARTES, 1988, p. 30.

¹⁵ DESCARTES, 2010, p. 451.

Para compreender a noção do visível na filosofia cartesiana e suas implicações na relação do homem com o mundo, partiremos de alguns textos desenvolvidos pelo filósofo que evidenciam tanto os pressupostos por ele apresentados acerca da realidade, quanto à explicação sobre a visibilidade enquanto modalidade do pensamento condicionada pelo corpo. Tal explicação se insere em seu ambicioso projeto de oferecer fundamentos firmes e constantes para as construções científicas, as quais deveriam estar baseadas em certezas e em verdades de carácter universal e absoluto. A questão acerca da visibilidade e de seus pressupostos será tratada neste capítulo visando uma posterior reflexão contemporânea sobre as relações do homem com a profundidade do mundo.

Visando uma melhor compreensão das questões presentes no Sexto discurso da *Dióptrica* (1637), onde o filósofo descreve o modo como se efetiva a visão, discorreremos sobre o discurso IV do referido ensaio, que trata da natureza geral dos sentidos. Por meio de um atento exame deste discurso e de outros textos cartesianos, veremos como se dá a sensibilidade, o que proporcionará uma melhor compreensão das especificidades da visibilidade e de como o visível é concebido na filosofia cartesiana. Neste sentido, nos serviremos de outros textos em que a sensibilidade é pensada a partir de pressupostos metafísicos¹⁶ que apresentam o ser humano como um ser substancialmente cindido: a alma (substância pensante e imaterial) e o corpo (substância extensa e material).

Para tanto, utilizaremos para pensar o sensível em Descartes, especialmente, os discursos IV e VI da *Dióptrica* (1637), além da Quinta e da Sexta *Meditações* (1641), bem como a primeira parte da obra *As Paixões da Alma* (1649). Num primeiro momento veremos de que modo a sensibilidade é tratada nos referidos escritos cartesianos, analisando, sobretudo o seu papel no conhecimento do mundo material. Tais considerações auxiliarão na compreensão do pensamento cartesiano sobre a natureza da visibilidade, tal como foi tratada na *Dióptrica*, e as conseqüentes implicações no modo como o mundo será concebido por um *pensamento de sobrevoos*¹⁷.

¹⁶ *As Meditações* (1641), trata-se de texto publicado posteriormente e que contem uma exposição das certezas que já permeavam a mente de Descartes e o levaram a desenvolver as questões que serão alvo de nossa reflexão.

¹⁷ Conceito merleau-pontiano que será abordado no segundo capítulo.

IV. É a alma que sente, e não o corpo.

O quarto discurso da *Dióptrica*, dedicado ao tratamento da natureza dos sentidos em geral, se inicia com a seguinte afirmação: “*é a alma que sente, e não o corpo*”¹⁸. Tal declaração pressupõe tanto o dualismo substancial (mente-corpo) quanto o deslocamento da sensibilidade da ordem corpórea para à ordem mental e imaterial. Desse modo, o sentir é apresentado como uma faculdade da substância pensante e não da substância corpórea, sendo necessária uma exploração das noções cartesianas sobre a alma, o corpo, a natureza do sentir, e, especialmente, sobre os critérios por ele utilizados para fazer a devida distinção entre as substâncias e seus respectivos modos ou faculdades.

A filosofia cartesiana nos apresenta “*duas realidades completamente separadas: a alma e o corpo ou, na sua terminologia, a substância pensante e a substância extensa*”¹⁹. Para ele, a mente e o corpo são substâncias distintas.²⁰ Tais realidades não são dois modos de um mesmo atributo, nem dois atributos principais de uma mesma substância, mas de duas substâncias completamente distintas uma da outra. A distinção entre as duas naturezas, bem como o critério utilizado para se obter a certeza quanto a esta diferenciação foi por ele do seguinte modo:

(...) Primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa por que potência se faça essa separação, para que seja obrigado a julgá-las diferentes.²¹

Na Sexta Meditação, o filósofo descreve o resultado da reflexão iniciada na Segunda Meditação (ROZEMOND, 2011, p. 366) descrevendo sua natureza ou sua essência enquanto “*coisa que pensa*”. Vale lembrar que por meio da dúvida metódica, Descartes colocou em dúvida a existência dos corpos em todos os seus modos de existência. A mente não é concebida como um modo do corpo, pois, diferentemente da existência dos

¹⁸ DESCARTES, 2010, p. 466.

¹⁹ SILVA, 2005, p. 10.

²⁰ Cf. ROZEMOND, M. O dualismo de Descartes. In: **Descartes** / Janet Broughton e John Carriero (organizadores). Penso, 2011.

²¹ DESCARTES, 1988, p. 66.

corpos, sua existência não pôde ser posta em dúvida. Isso evidenciou para o filósofo que a mente pertencia à outra ordem distinta da corpórea.

Segundo Rozemond (2011, p. 370), uma das finalidades da Segunda Meditação era provar que a mente (espírito, razão, pensamento), não é um modo da extensão pelo fato de que ela pode ser concebida clara e distintamente como algo que existe sem depender da extensão. Dessa forma, a definição de sua natureza não consiste na totalidade das funções humanas (o que incluiria as corpóreas), mas essencialmente na característica fundamental de ser uma coisa pensante. Assim ele afirma:

(...) pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar.²²

Desse modo, não há uma relação de dependência ontológica entre a mente e o corpo, tratando-se, pois de duas substâncias distintas com seus atributos principais, pensamento e extensão (respectivamente), manifestando a natureza de cada substância e se diferenciando por suas faculdades (modos), os quais pressupõem os atributos principais mencionados por manterem com eles uma relação de inerência. Conforme Rozemond (2011, p. 364), o filósofo moderno redesenhou as fronteiras entre o mental e o físico ao propor uma nova noção que restringe o conceito escolástico aristotélico de alma e que amplia a noção de mente.²³ Quanto à restrição do conceito de alma, ela diz:

Descartes, com efeito, identifica a alma com a mente e distancia-se da posição destes ao restringir o papel da alma, ampliando o papel da mente. Ele restringe o papel da alma ao torna-la o princípio do pensamento e por lhe retirar a responsabilidade pelas outras manifestações tradicionais da vida: nutrição, crescimento, movimento.²⁴

Quanto à regra utilizada para fazer a distinção entre as funções concernentes à alma e ao corpo, ele a expõe do seguinte modo:

²² DESCARTES, 1988, p. 66.

²³ “Para os aristotélicos, a alma, *anima*, é a forma do corpo. A alma de um ser vivo particular, digamos uma vaca, faz desse ser o tipo específico de coisa viva que ela é. É o princípio da vida, o qual explica a gama de atividades que manifestam a vida: nas plantas, nutrição e crescimento; nos animais, além dessas, movimento e percepção, e, nos seres humanos, acresce-se a todas as anteriores a atividade intelectual e a vontade. Para os escolásticos, por seu compromisso cristão com a vida após a morte, a alma intelectual humana pode existir depois da morte do corpo.” (ROZEMOND, 2011, p. 364).

²⁴ ROZEMOND, 2011, p.365.

(...) se tomar em conta que tudo o que sentimos existir em nós, e que vemos existir também nos corpos inteiramente inanimados, só deve ser atribuído ao nosso corpo; e, ao contrário, que tudo o que existe em nós, e que não concebemos de modo algum como passível de pertencer a um corpo, deve ser atribuído à nossa alma.²⁵

Como resultado desta nova concepção de alma, o funcionamento do corpo por meio de suas faculdades será compreendido por sua natureza mecânica e, conseqüentemente, explicado tal como os animais²⁶ e as máquinas, cujas leis de funcionamento permitem que eles atuem no mundo sem a presença de uma alma que exerceria o comando de seus movimentos e de outras funções vitais.

E, embora talvez (ou antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.²⁷

O corpo é, pois, definido como “*coisa extensa e que não pensa*”, onde “pensar” inclui o imaginar e o sentir como modos do pensamento. Desse modo, as funções da alma e as do corpo são assim definidas:

(...) por não concebermos que o corpo pense de alguma forma, temos razão de crer que toda espécie de pensamento em nós existente pertence à alma; (...) devemos crer que todo o calor e todos os movimentos em nós existentes, na medida em que não dependem do pensamento, pertencem apenas ao corpo.²⁸

Todavia, o corpo e o seu respectivo funcionamento serão compreendidos tal como o funcionamento de um relógio, sendo ele responsável por todos os seus movimentos, os quais obedecem às leis mecânicas do movimento. O corpo tem nele mesmo (e não na alma) o princípio de seus movimentos. Assim a explicação mecanicista é considerada o modo mais correto para se entender os fenômenos relacionados ao homem e à natureza.

O sentir é compreendido como um modo do pensar, não sendo um atributo necessário da alma, mas fundamental em sua relação com a extensão, especialmente

²⁵ DESCARTES, 1987, p. 77.

²⁶ Para Descartes, os animais, por possuírem alma (mente), funcionam igualmente às máquinas.

²⁷ DESCARTES, 1988, p. 66.

²⁸ DESCARTES, 1987, p. 78.

com relação ao corpo com o qual ela está ligada. Neste sentido, o estudo da sensibilidade evidenciará a interação entre as duas substâncias (pensamento e extensão), mostrando de que modo a alma se relaciona com aquilo que não é alma, ou seja, com a materialidade do mundo. Vale destacar que a mente, por meio de sua faculdade da sensibilidade, depende do corpo para a produção das ideias sensíveis, as quais representarão o mundo na realidade subjetiva. Vemos aqui uma diferenciação feita entre o tocar e o sentir:

Visto que constatamos que, quando ela se distrai por um êxtase ou forte contemplação, todo o corpo permanece sem sensação, ainda que existam vários objetos que o toquem²⁹.

Para o fundador da filosofia moderna, o “*permanecer sem sensação, ainda que vários objetos o toquem*”, o levaram a diferenciar o tocar e o sentir, pois para ele, essas ações pertencem a ordens distintas. Mesmo que o corpo toque e seja tocado pelos objetos, contudo, o sujeito da sensação não será ele, mas sim a alma. Se tocar (ação de ordem corpórea e sujeita às leis mecanicistas) não é o mesmo que sentir (ação de ordem imaterial, cuja realização é conferida à alma), então a natureza da sensibilidade nos levar pensar o corpo não como o sujeito da sensibilidade, mas como o seu meio provocador.

Neste aspecto, o corpo, sendo afetado pelas coisas que o cercam, é o agente provocador da sensibilidade, a qual será compreendida pelo filósofo como um modo do pensamento, um pensamento condicionado. A sensibilidade, enquanto atributo da alma e não do corpo, apresenta um caráter contingencial e não participa da definição do sujeito, servindo apenas para colocar o entendimento em contato com as ideias das coisas sensíveis, as quais são produzidas por meio das impressões ocorridas no corpo.

V. O papel do cérebro na sensibilidade

Sendo o sentir um acontecimento que se dá na alma e não no corpo, de que modo uma substância imaterial sente uma substância material? Antes de tal reflexão, o filósofo inicia sua explicação da sensibilidade a partir do lugar de onde a alma exerce tal faculdade ao dizer que “Sabemos que não é propriamente enquanto se encontra nos

²⁹ DESCARTES, 2010, p. 466.

membros, que servem de órgãos aos sentidos externos, que ela sente, mas enquanto ela está no cérebro, onde ela exerce essa faculdade chamada sentido comum”.³⁰ O cérebro é o lugar em que a alma se encontra e exerce suas atividades, sendo o meio que ela se utiliza para “conhecer” o mundo material, uma vez que ela não tem um contato direto com os objetos externos ao corpo, sendo este o meio pelo qual o mundo material se tornará conhecido por ela. Ele é assim consagrado como o principal órgão para o conhecimento da realidade extensa e o agente causador da sensação, aquele que proporcionará as informações necessárias para que a alma possa sentir. Quanto à faculdade chamada ‘sentido comum’, nos deteremos mais adiante.

E para corroborar sua crença quanto ao lugar em que a alma exerce suas faculdades, bem como quanto à sua dependência do cérebro para sentir, Descartes recorre mais uma vez à experiência, “Pois observamos lesões e doenças que, ao atingir somente o cérebro, impedem geralmente todos os sentidos, ainda que o resto do corpo não deixe por isso de estar animado”³¹. Deste modo, embora seja a alma que sinta, ela depende do cérebro para sentir e este acaba se tornando, não o autor, mas o promotor das sensações que se darão na alma. O cérebro torna-se a única tela de leitura que o espírito se utiliza para criar o mundo sensível. Por ora, partiremos para outra questão que Descartes se deterá detalhadamente no quarto discurso da *Dióptrica*.

VI. A alma e sua relação com o mundo material

Compreendido que no entendimento cartesiano é a alma que sente e não o corpo, e que a faculdade de sentir é exercida a partir do cérebro como o seu meio de comunicação com o mundo material, cabe-nos saber: De que modo a alma, habitando o cérebro (especificamente a glândula pineal), pode receber as impressões dos objetos que estão fora? Quanto ao recebimento das impressões causadas pelos objetos no corpo, Descartes afirma “que é por meio das extremidades dos nervos que as impressões, que fazem os objetos nos membros exteriores, chegam até a alma no cérebro”³².

Neste ponto, o filósofo discorre sobre a importância dos nervos na transmissão das impressões provocadas pelos objetos no corpo até o cérebro. O filósofo mais uma

³⁰ DESCARTES, 2010, p. 466.

³¹ DESCARTES, 2010, p. 466.

³² Idem, *ibidem*.

vez enfatiza a atividade dos nervos, bem como a independência deles quanto à transmissão das impressões ao dizer que “(...) constatamos vários acidentes que, ao prejudicar apenas a algum nervo, retiram a sensação de todas as partes do corpo para onde esse nervo envia suas ramificações, sem diminuir em nada a dos outros”³³.

Conforme Donatelli (2008, p. 30), o nervo ganha papel de destaque no processo que envolve a sensação e, para se compreender de que modo ele exerce sua função condutora, Descartes distingue as três partes que integram a estrutura dos nervos, bem como as funções por eles exercidas em todo o corpo, em especial, no cérebro. O filósofo apresenta de forma geral as partes do nervo do seguinte modo:

As peles que os envolvem e que, originando-se daquelas que revestem o cérebro, são como pequenos tubos divididos em várias ramificações que se vão expandir aqui e ali para todos os membros, da mesma maneira que as veias e artérias; depois, sua substância interna, que se estende sob a forma de pequenas redes ao longo desses tubos, a partir do cérebro, onde elas se originam, até as extremidades dos outros membros, onde elas se ligam, de tal modo que podemos imaginar, em cada um desses pequenos tubos, várias dessas pequenas redes independentes umas das outras; depois, enfim, os espíritos animais, que são como um ar ou um vento muito sutil que, vindo das câmaras ou concavidades que estão no cérebro, escoam por esses mesmos tubos nos músculos³⁴.

Assim, as peles, a substância interna e os espíritos animais são as partes que compõem o nervo e que possibilitam tanto a sensação quanto o movimento do corpo. Descartes discorda do posicionamento dos anatomistas de sua época, acerca dos quais ele afirma:

Dizem que haveria dois tipos de nervos, dos quais uns só servem para os sentidos, e os outros para os movimentos, ora afirmam que a faculdade de sentir estaria nas peles ou nas membranas, e que a de mover estaria na substância interna dos nervos. Tais afirmações são muito contrárias à experiência e à razão, pois, quem jamais pôde notar algum nervo que servisse ao movimento, sem servir também a algum sentido? E como, se fosse das peles que a sensação dependesse, as diversas impressões dos objetos poderiam, por intermédio dessas peles, chegar até o cérebro?³⁵.

Em contrapartida, o filósofo defende que todos os nervos exercem duas funções: A do movimento e a de servir à sensação. Sobre a distinção dessa dupla função e de quem as desempenha, ele diz:

³³ Idem, *Ibidem*.

³⁴ DESCARTES, 2010, p. 466.

³⁵ Idem, *op. cit.*, p. 467.

Então, a fim de evitar essas dificuldades, deve-se pensar que são os espíritos que, escoando pelos nervos nos músculos, inflando-os mais ou menos, às vezes uns, às vezes outros, segundo as diversas maneiras pelas quais o cérebro os distribui, causam o movimento de todos os membros, e que são as pequenas redes, que compõem a substância interna desses nervos, que servem aos sentidos³⁶.

Assim exposto, vemos a responsabilidade dos espíritos animais quanto ao movimento dos membros e a das pequenas redes que é a de servir aos sentidos. Não sendo o objetivo de Descartes discorrer sobre os espíritos animais e sua função de causar o movimento corpóreo, ele se detém na função das pequenas redes para compreender de que modo o cérebro recebe as impressões dos objetos que atingem os órgãos dos sentidos.

As pequenas redes, tal como foi apresentado anteriormente, compõem a substância interna dos nervos e se espalham ao longo desses pequenos tubos de forma independente desde a sua origem no “cérebro até as extremidades de todos os membros que são capazes de alguma sensação³⁷”. O exemplo utilizado pelo filósofo para explicar a transmissão do movimento é o de uma corda esticada³⁸, na qual, “ao puxar uma das extremidades de uma corda que está toda esticada, fazemos mover, no mesmo instante, a outra extremidade³⁹”. Assim funciona a comunicação o movimento entre todos os membros capazes de alguma sensação e o cérebro, pois “por pouco que se toque e se faça mover a região desses membros em que algum deles esteja ligado, faz-se também mover, no mesmo instante, o lugar no cérebro de onde ele vem⁴⁰”.

VII. O conteúdo transmitido pelos nervos: o problema da semelhança.

Outro ponto importante no estudo da sensação a partir da filosofia cartesiana se refere àquilo que é transmitido pelos nervos até o cérebro. O filósofo salienta que:

Deve-se ter o cuidado para não supor que, para sentir, a alma tenha a necessidade de contemplar algumas imagens que sejam enviadas pelos

³⁶ Idem, *Ibidem*.

³⁷ DESCARTES, 2010, p. 467.

³⁸ Idem, *Ibidem*.

³⁹ Idem, *Ibidem*.

⁴⁰ Idem, *ibidem*.

objetos até o cérebro, assim como fazem comumente nossos filósofos⁴¹, ou, pelo menos, deve-se conceber a natureza dessas imagens de modo totalmente diferente do que eles o fazem⁴².

Tais filósofos supunham que a alma, para sentir, teria a necessidade de contemplar algumas imagens enviadas pelos objetos até o cérebro e, conseqüentemente, que tais imagens deviam ser semelhantes aos objetos que elas representam. Todavia, Descartes declarava ser impossível uma demonstração por parte dos filósofos que sustentavam tal suposição, pois eles deveriam dar conta do modo como as imagens são formadas pelos objetos e de que maneira elas são recebidas pelos órgãos dos sentidos externos e transmitidas pelos nervos até ao cérebro. Formação das imagens pelos objetos, recebimento de tais imagens pelo corpo e a sua transmissão até o cérebro por meio da estrutura nervosa deveriam ser demonstradas por aqueles que defendiam a semelhança entre imagem e objeto. Teriam que explicar de que modo a semelhança que as imagens possuíam dos objetos externos era transmitida pela máquina nervosa. Tal explicação era fundamental para sustentar a suposta semelhança.

Descartes informa que a suposta necessidade de contemplação das imagens que os filósofos defendiam fundamentava-se na seguinte razão:

Ao ver que nosso pensamento pode ser facilmente estimulado por um quadro a conceber o objeto que é pintado, pareceu-lhes que ela devia ser do mesmo modo estimulada a conceber aqueles que tocam nossos sentidos, por alguns pequenos quadros que se formariam em nossa cabeça (...) ⁴³.

Para esses filósofos, o nosso cérebro seria o palco de formação de pequenos quadros que estimulariam o pensamento a conceber o objeto representado por tais pinturas. Segundo esses filósofos, a semelhança entre o objeto e sua imagem estimularia a alma a conceber o objeto por ela representado. Descartes, no entanto, se contrapõe a tal pensamento ao afirmar que:

Devemos considerar que há várias outras coisas, além das imagens, que podem estimular nosso pensamento, como, por exemplo, os sinais e as palavras, que não se parecem de forma alguma com as coisas que significam⁴⁴.

⁴¹ Os filósofos antigos supunham que a alma, para sentir, necessitava contemplar pequenas imagens em seu cérebro.

⁴² DESCARTES, 2010, p. 468.

⁴³ Descartes, 2010, p. 468.

⁴⁴ Idem, ibidem.

O filósofo moderno põe em causa a semelhança como estímulo necessário para o pensamento conceber, pois, de acordo com suas palavras, o estímulo pode não se assemelhar ao objeto e, mesmo assim, impulsionar o pensamento a conceber. O exemplo de estímulo que não matem uma relação de semelhança com o objeto por ele representado é o dos sinais e o das palavras, os quais, mesmo não se assemelhando aos seus objetos, estimulam o pensamento a conceber e assim, estabelecem outro tipo de relação marcada agora não pela semelhança, mas sim pela significação. Neste caso os estímulos significam, mas não se assemelham “em tudo” com os seus objetos e assim, a semelhança não será mais pensada como algo necessário para concebê-los⁴⁵. Todavia, Descartes sustenta uma limitada semelhança entre a imagem e o seu objeto, salientando que a perfeição das imagens “dependem do fato de elas não se assemelharem tanto quanto poderiam fazer ⁴⁶”. Nesse caso, acerca da limitada semelhança que as imagens mantem com os objetos que elas representam, afirma Descartes:

Ainda que de uma infinidade de diferentes qualidades que elas nos fazem conceber nesses objetos, há aí apenas uma figura, com a qual elas tenham propriamente semelhança, mas ainda assim, é uma semelhança bem imperfeita⁴⁷.

Neste sentido, embora a gravura possa fazer com que a alma conceba diversas qualidades, é a figura que carregará uma pequena semelhança com a imagem e, “*para serem mais perfeitas na qualidade de imagens e representarem melhor um objeto, elas não devem assemelhar-se a eles*⁴⁸”. Se o que marca a relação entre o objeto e a imagem, entre o objeto e o sentir, não é uma relação de semelhança, então o que é enviado pelos objetos até os nervos que, por sua vez, enviarão até o cérebro e estimularão a alma a conceber? O que os nervos transmitem ao cérebro que estimularão as diversas sensações?

Tomando a extensão como sua real natureza, Descartes dará primazia ao desenho, uma vez que este, sob certas condições, apresentará uma semelhança mínima com a extensão, mas suficiente para os atos interpretativos do espírito. O filósofo não conceberá as cores como apresentadoras dos aspectos da realidade, mas como resultado das diversas formas que os objetos podem receber a luz, bem como dos diversos

⁴⁵ Idem, *Ibidem*.

⁴⁶ Descartes, 2010, p. 468.

⁴⁷ Idem, *Ibidem*.

⁴⁸ Idem, 2010, p. 469.

movimentos envolvidos tanto na luz que atinge os objetos, quanto nas coisas ao refletirem diversamente os raios luminosos, como também nos diversos movimentos ocorridos no corpo.

Para Descartes, a cor será nada mais que a interpretação realizada pelo espírito a partir dos dados provenientes de uma série de movimentos que se dão na extensão, na qual o corpo participa como uma coisa entre as coisas as quais se relacionam causalmente. No sexto discurso, observamos o posicionamento cartesiano frente aos *talhos-doces*⁴⁹, um tipo de representação que ele elege como referência para enfatizar a importância do desenho e de sua superioridade artística em relação à pintura. São considerados por Descartes como uma arte superior a da pintura uma vez que expressam a figura dos objetos, ou seja, o que precisa ser levado em conta da realidade, as suas relações ao nível da extensão.

Seria possível registrar com precisão a existência do mundo, do homem e das coisas? Seria o homem capaz de desenvolver uma técnica capaz de dar conta do real e de representá-lo em sua essência, unicamente extenso, em detrimento de como se apresenta para nós? Parece-nos que a representação em talhos doces revela uma intenção de representar absolutamente o mundo material cuja extensão se apresenta como sendo a sua essência. Representar o mundo significa oferecer uma clara e distinta apresentação de sua extensão. Tal representação fará do desenho a principal e única maneira de precisar artística e geometricamente o que é o mundo para uma mente tal como foi concebida por Descartes, ou seja, como realidade autônoma, mas ao mesmo tempo dependente dos dados enviados pelo corpo.

A gravura seria então a maneira mais eficaz e definitiva de registrar o real, oferecendo assim uma representação de caráter absoluto do mundo tal como o

⁴⁹ “Este tipo de gravura é feito em uma matriz de metal – geralmente o cobre – podendo também ser feita com alumínio, aço, ferro etc. É basicamente uma gravura de encavo, permitindo que a tinta para impressão da imagem fique depositada nos sulcos da matriz. Geralmente, usa-se a ponta seca e o buril para fazer a gravação da matriz. Há variantes como a maneira direta que utiliza o roulette, a maneira negra (ou meia-tinta) que usa o berceau, o brunidor e o raspador e outras técnicas como a água-forte e a água tinta. A gravura em metal é das mais antigas técnicas, havendo obras datadas do século XVI como as do alemão Albrecht Dürer. No início era basicamente utilizada pela orivesaria para fins ornamentais, porém o desenvolvimento dos processos gráficos e a necessidade de se imprimir imagens com alta qualidade e resistência à longas tiragens e edições trouxe a popularização da técnica. A transferência da imagem para o papel somente é possível utilizando-se prensas mecânicas devido à necessidade de uma alta pressão sobre a placa e o papel para retirar a tinta dos sulcos. Vários artistas além de Dürer utilizaram esta técnica, entre eles Rembrandt, Iberê Camargo, Lívio Abramo e Renina Katz.” **Gravura e Fotografia – uma disputa pela escrita definitiva da realidade** – Paixão e Nostalgia. Disponível em: <<https://paixaonostalgia.wordpress.com>>. Acesso em: 28/06/2015.

concebemos. Mas seria a nossa concepção de mundo aquilo que realmente define o mundo enquanto tal, ou apenas uma dentre tantos modos de representá-lo e, por que não dizer, de abordar um de seus aspectos em detrimento dos outros. A concepção cartesiana recortou o aspecto extenso da realidade e o generalizou eclipsando assim todos os outros que nos são transmitidos pelos sentidos, tomando-os como elementos obscuros e confusos. A gravura demonstra assim uma concepção metafísica de mundo tal como desenvolvida por Descartes ao reduzir o mundo aos aspectos observados pela geometria, sendo a gravura uma representação artística determinada pelos conceitos geométricos. De acordo com o seu pensamento somente o desenho pode apresentar uma realidade passível de ser mensurada, de ser apresentada à razão por meio de métodos geometricamente estabelecidos. Assim a pintura encontra-se hierarquicamente por debaixo do desenho, dado o poder deste de representar a extensão e de seguir metodicamente as diretrizes estabelecidas por um tipo de racionalidade que elege os princípios matemáticos como reais apresentadores da extensão. Desta forma, a pintura será considerada por Descartes como mero ornamento e como expressão segunda de um pensamento condicionado e situado na ordem do sensível, conseqüentemente perdendo o seu poder de apresentação da realidade. A reflexão de Descartes sobre a pintura e o modo como ele discorre sobre a imagem e o visível podem ser entendidos como desdobramentos de seus pressupostos sobre a realidade, os quais a dividem em duas substâncias, seguindo os princípios da causalidade para tratar o modo como se dão as interações entre corpo e mente.

O discurso cartesiano encerra com uma reflexão acerca da natureza daquilo que estimula a alma a conceber. Para tanto, o filósofo utiliza a primeira das três analogias citadas no primeiro discurso da *Dióptrica*⁵⁰. Trata-se da função mediadora exercida pela bengala, acerca da qual ele diz:

Como quando o cego, do qual falamos acima, toca alguns corpos por meio de sua bengala, é certo que esses corpos não enviam outra coisa até ele, senão que, fazendo mover diversamente seu bastão segundo as diferentes qualidades que estão neles, ele movem pelo mesmo meio os nervos de sua mão e, em seguida, os lugares de seu cérebro de onde vêm esses nervos; o que dá ocasião a sua alma de sentir tantas qualidades diferentes nesses corpos, quantas são as variedades que se encontram nos movimentos que são causados por eles em seu cérebro⁵¹.

⁵⁰ DESCARTES, 2010, p. 453.

⁵¹ Idem, ibidem, p. 469.

Ora, o que os corpos enviam para o cego por meio de sua bengala e, conseqüentemente, para o cérebro por meio dos nervos? Nada mais que movimentos, impulsos, impressões que são transmitidas ao longo de uma grande rede de nervos espalhadas em todo o corpo que, instantaneamente, produzirá as impressões no cérebro e, conseqüentemente, estimulará a alma a pensar. Desse modo, as tantas qualidades diferentes sentidas pela alma correspondem às variedades que se encontram nos movimentos que são causados por eles em seu cérebro. A sensibilidade (enquanto pensamento) é tratada como um pensamento condicionado e correspondente aos variados movimentos provenientes dos nervos. Assim, o sentir é o ato pelo qual o espírito se volta e concebe os objetos que tocam o corpo, possibilitando assim uma compreensão obscura e confusa das coisas sensíveis que tocam o corpo.

VIII. A visão enquanto pensamento de ver e o visível como projeção do espírito.

Segundo Descartes, a visão é “a mais universal e mais nobre dos sentidos”⁵². Já no primeiro discurso da Dióptrica, ele nos apresenta o exemplo da bengala ao mesmo tempo em que expõe sua concepção acerca da luz. Ele o faz da seguinte maneira:

(...) desejo que vós penseis que a luz, nos corpos que denominamos luminosos, nada mais é que um certo movimento ou uma ação muito rápida e muito viva, que passa para nossos olhos por intermédio do ar e de outros corpos transparentes, da mesma maneira que o movimento ou resistência dos corpos, que esse cego encontra, passam para sua mão por intermédio de sua bengala.⁵³

Aqui, a bengala é comparada ao ar ou aos outros corpos transparentes, concebendo-os como meios pelos quais o movimento se faz perceptível àquele que sente. Tal instrumento utilizado pelo cego será para ele como um sexto sentido no lugar da visão e que lhe fornecerá, através das vibrações causadas pela ação ou resistência dos corpos em sua bengala, os dados em seu corpo que por sua vez serão transmitidos ao cérebro, sendo posteriormente decifrados pela alma. Dessa forma, para o filósofo quem sente e vê não é o corpo, mas sim a alma, uma vez que ela é que irá decifrar todos os

⁵² DESCARTES, 2010, p. 451.

⁵³ Idem, ibidem, p. 453.

dados recebidos no corpo e projetará as imagens como resultado de suas concepções verdadeiras sobre o real.

Logo, a concepção cartesiana da visão é o tato. A bengala, que recebe o contato dos corpos, será comparada ao olho, o qual recebe o contato da luz que transpassa as suas camadas transparentes e formam no fundo do olho uma imagem resultante dos inúmeros raios refletidos e provenientes de cada ponto dos objetos iluminados. Neste ponto, Descartes mostra a influência que recebeu dos teóricos que o antecederam, principalmente Johannes Kepler⁵⁴, o qual foi o seu “primeiro mestre em Óptica”⁵⁵ e defensor da tese da intromissão⁵⁶ que o situou no centro da discussão por meio de sua obra *Paralipômenas a Vittelion*⁵⁷ (1604).

Tendo percorrido nos dois primeiros discursos sobre o movimento dos raios luminosos, apresentando sua teoria geométrica sobre a reflexão e, especialmente, com relação à refração que ocorre de acordo com a superfície dos corpos transparentes, Descartes apresenta no terceiro discurso da *Dióptrica* uma descrição detalhada da estrutura do olho a fim de expor de que modo as partes transparentes do olho refratam os raios luminosos e os fazem convergir no fundo da estrutura ocular, isto é, em sua retina. Tal esquadramento ocular permite a compreensão do modo como os raios luminosos são refratados e dispostos no interior dos olhos, ocasionando assim o movimento dos nervos óticos que serão os principais responsáveis pela comunicação ao cérebro dos impactos provocados pela luz na retina.

No complexo esquema de envio da imagem, observamos que as duas imagens que se formam no fundo dos olhos são resultantes da ação dos raios luminosos, os quais foram refletidos ao longo das interações entre as coisas de onde eles se originam os raios que incidem sobre o olho, como também a sua refração que se dá nas partes internas do olho. A dupla de imagens invertidas formadas no fundo dos olhos, ao mesmo tempo em que são resultantes da ação acima referida, desencadeará um complexo sistema de transmissão das impressões recebidas no fundo dos olhos.

⁵⁴ Astrônomo e matemático alemão que exerceu um importante papel durante a revolução científica do século XVII.

⁵⁵ DONATELLI, 2008, p. 28.

⁵⁶ Tese oposta à da emissão que concebia os olhos como os emissores dos raios que iluminavam os objetos fazendo-os visíveis para nós. Na teoria da intromissão, “os raios luminosos entram nos olhos e formam diretamente uma imagem do objeto com suas cores sobre o cristalino”. (IBID, p. 26).

⁵⁷ Obra importantíssima de Kepler na qual ele desenvolve suas teorias sobre a visão e discorre vastamente sobre a produção da imagem retiniana.

Assim, no referido discurso o filósofo empreenderá uma suficiente descrição das partes do olho comparando-as sempre com os objetos transparentes, tais como a água, o ar ou os cristais, e o modo particular com que eles refratam a luz. Digo suficiente, pois ele mesmo manifesta sua vontade de não querer se deter muito em explicações detalhadas sobre a fisiologia do olho, uma vez que para o propósito por ele estabelecido na *Dióptrica*, a descrição realizada no terceiro discurso é o bastante para entender de que modo se dá o processo inicial de transmissão da luz no interior do olho. Servindo-se de alguns desenhos para ilustrar suas descrições e para apresentar as partes sensíveis dos olhos, Descartes apresenta uma breve descrição das partes transparentes do olho pelas quais a luz é refratada.

Acerca desta transmissão feita pelos nervos, bem como sobre a sua estrutura e partes responsáveis pela transmissão dos dados recebidos dos corpos externos, Descartes enfatizará posteriormente e explicará mais uma vez em sua obra *As Paixões da Alma* (1649) o seguinte:

Resta ainda saber as causas que levam os espíritos a não correrem sempre da mesma forma do cérebro para os músculos e a se dirigirem às vezes mais a uns do que a outros. Pois afora a ação da alma, que é verdadeiramente em nós uma dessas causas, como direi mais abaixo, há ainda duas outras que não dependem senão do corpo e que é preciso observar. A primeira consiste na diversidade dos movimentos excitados nos órgãos dos sentidos por seus objetos, a qual já foi por mim assaz amplamente explicada na *Dióptrica*; mas, para que os que virem o presente escrito não tenham necessidade de ler outros, repetirei aqui que há três coisas a considerar nos nervos, a saber: a sua medula, ou substância interior, que se estende na forma de pequenos filetes a partir do cérebro, onde toma origem, até as extremidades dos outros membros aos quais esses filetes estão ligados, depois as peles que os envolvem e que, sendo contíguas com as que envolvem o cérebro, compõem pequenos condutos em que ficam encerrados esses pequenos filetes; depois, enfim, os espíritos animais que, levados por esses mesmos condutos do cérebro até os músculos, são a causa de tais filetes permanecerem aí inteiramente livres e estendidos, de tal modo que a menor coisa que mova a parte do corpo à qual se liga a extremidade de algum deles leva a mover, pelo mesmo meio, a parte do cérebro de onde vem, tal como ao se puxar uma das pontas de uma corda move-se a outra.⁵⁸

⁵⁸ DESCARTES, 1987, p. 79-80.

Ao tratar sobre a formação da imagem no cérebro por meio de todo um sistema causal e entre as partes que compõe o corpo, Descartes ultrapassa as reflexões realizadas por Kepler, pois este tinha se detido na explicação de como as imagens se formam no fundo do olho, a imagem retiniana, enquanto Descartes oferecerá um modelo segundo o qual será possível compreender de que forma a imagem retiniana produzirá uma segunda imagem no cérebro por meio dos nervos ópticos. Para tanto, no terceiro discurso da *Dióptrica* Descartes oferecerá explicações fisiológicas sobre a estrutura do olho e nos discursos seguintes explicará também sobre a complexa rede de filamentos que possuem o cérebro como sua origem e que se ligam às diversas terminações do corpo a fim de transportar os dados recebidos nos membros.

Ele mostra como a imagem produzida na retina será repassada ao cérebro e promoverá a visão, a qual será um “pensamento de ver”, um pensamento condicionado, pois depende de uma ação externa que estimula o espírito a conceber por meio de representações imagéticas. Assim como os olhos recebem o contato dos raios em suas estruturas transparentes, o cérebro será atingido internamente pela pelo movimento dos nervos e de seus diversos filamentos que transmitiram instantaneamente os referidos movimentos tal como acontece quando temos uma corda esticada e ao movimentarmos um de seus lados obtemos o resultado na outra extremidade. Tal é a relação estabelecida entre as extremidades de relação corpórea, ou seja, entre os olhos e o cérebro, entendendo o nervo óptico exemplarmente como uma corda entre um e outro.

Dessa forma, ele explica de que modo ocorre a pintura feita no cérebro, uma imagem provocada pelos movimentos dos nervos ópticos e que guardará uma relação precisa com a imagem que foi pintada na retina, pois cada ponto da retina que foi tocado pela luz corresponderá a um determinado ponto do cérebro, de onde se originam os nervos ópticos responsáveis pela sensação.

Partindo de uma concepção dualista na qual o homem será tomado como um ser possuidor de corpo e alma, ele desenvolveu um complexo sistema de explicações sobre as interações psicofísicas a fim de fornecer as bases seguras para o conhecimento. A partir desta concepção, a visão é tratada como um fenômeno resultante de um processo que envolverá o pensamento e a extensão. A visão será apresentada por Descartes a partir de suas considerações iniciais sobre a luz, a qual será definida por ele como uma “ação por contato” e não será estudada tal como ela é em si, mas sim a partir de

modelos previamente dados a fim de saber de que modo ela contribuirá para a formação da visão.

Dentre os inúmeros corpos presentes na natureza, cuja essência é a extensão (*res extensa*)⁵⁹, encontra-se o homem enquanto ser dotado de um corpo extenso que tem sua funcionalidade tal como a das máquinas. O corpo é um autômato habitado por uma alma, por uma substância pensante (*res cogitans*). Neste aspecto, o órgão do corpo humano explorado por Descartes é o olho, o qual é detalhadamente explicado quanto às suas microrregiões que participam do processo de refração da luz, bem como o de sua ordenada convergência que será posteriormente responsável pela movimentação de outros setores igualmente explorados no referido ensaio científico. Trata-se, pois, de uma explicação fisiológica do olho enquanto principal órgão de captação da luz e de uma abordagem mecanicista do processo de formação da imagem no interior deste composto substancial que é o corpo humano.

A imagem projetada no cérebro será por sua vez interpretada pela alma (substância pensante), que decifrará os dados recebidos pelo corpo e formará uma terceira imagem, a qual será uma variação de um pensamento resultante das ações por contato. Assim será o visível pensado por Descartes, um visível que é produto do pensamento, que é a representação das coisas extensas e uma interpretação feita pelo espírito a partir das marcas impressas no corpo. Trata-se de um pensamento condicionado, pois necessita do contato externo para existir, o qual será precisamente regulado pelas leis causais que regem as coisas extensas.

Logo, o modelo cartesiano nos apresenta três imagens que são trabalhadas em seu discurso, uma que é pintada no fundo do olho, outra que é pintada no cérebro e uma terceira imagem, que é a que efetivamente é visualizada pelo espírito como sendo seu produto idealizado. Descartes concebe a visão como um pensamento condicionado, como um acontecimento intelectual dependente de um acontecimento corporal. Assim, a visão é tratada não como um ato original que evidencia nossa ligação indivisa com o mundo percebido, mas sim como um pensamento resultante da decodificação dos signos

⁵⁹ A extensão é a essência do mundo material, cuja ideia encontra-se representada no sujeito e é justamente por meio dela que ele pode conceber clara e distintamente o mundo material. A substância extensa, da qual o mundo material é composto, juntamente com a substância pensante (cogito/alma/espírito), compõem o dualismo substancial cartesiano, o qual concebe a natureza dividida em duas realidades completamente separadas. Trata-se de um dos conceitos basilares da metafísica cartesiana e que é amplamente desenvolvido nas *Meditações (1641)*, mas que já fundamentava o *Discurso do Método (1637)* que introduz o seu tratado sobre a visão.

recebidos e enviados pelo corpo. Neste sentido, Descartes nos apresenta o cogito como o agente constituidor do visível, pois ele, o cogito, não se encontra situado no mundo e o mundo que ele vê é o resultado de suas projeções mentais. É preciso lembrar que a ontologia cartesiana nos apresenta a realidade dividida em duas substâncias, o pensamento e a extensão. Partindo desta concepção da realidade, Descartes nos apresenta um tratado sobre a visão levando em consideração uma passagem que se dá de uma substância à outra de natureza completamente distinta.

Assim, o visível, enquanto produto de uma leitura de dados corpóreos obtidos pelo olho será tratado não como semelhante ao próprio mundo em si, mas sim como um pensamento sobre o mundo, em relação ao qual possuirá certa representatividade. Deste modo, a imagem não representará o mundo, mas será concebida como uma representação da ideia concebida sobre o mundo. A imagem nos falará mais do nosso modo de conceber o mundo do que o próprio mundo, e não será, portanto, como que uma abertura ao mundo que lidamos com nosso corpo. De acordo com o pensamento cartesiano, lidar com a imagem e com o visível é relacionar-se com nossa própria maneira de idealizar o mundo a partir dos estímulos corporais que recebemos por fazermos parte desta rede causal na qual o corpo interage como uma coisa entre as coisas. Descartes tratará a semelhança entre a imagem e o objeto como uma leitura realizada pelo espírito e afirmará que não há tal relação de semelhança entre a coisa e a sua imagem. Para tanto, ele argumentará que, assim como as palavras e os signos em nada se parecem com as coisas que elas significam, também as imagens e o visível não se parecem com as coisas que elas representam. Fica clara a relação de significação e não de semelhança, onde a relação de significação é estabelecida pelo cogito e manifestada em suas representações idealizadas do mundo.

Para ele, o que se aproveitará da imagem será a figura que ela nos apresenta da coisa, pois uma vez que a coisa é compreendida como sendo substância extensa, esta poderá fornecer os dados passíveis de serem mensurados e interpretados pelo espírito, uma vez que a imagem poderá fornecer a forma do objeto, ou seja, o aspecto que corresponde a sua verdadeira natureza extensa.

Descartes expõe que a luz deve ser entendida como uma ação à distância, como uma coisa extensa que invade nossos olhos e projeta uma imagem em nossa retina, e que, devido à ação dos nervos, uma imagem será posteriormente projetada no cérebro por meio dos movimentos que impactarão as suas regiões específicas e proporcionarão

os dados necessários a uma leitura do espírito que, por sua vez, produzirá o visível enquanto fenômeno. É a alma, portanto que interpretará o que se passa no cérebro e projetará as imagens que serão visualizadas pelo próprio sujeito. Portanto, ver imagens significa relacionar-se com aquilo que foi concebido pela alma. Assim, nos deparamos com a constatação de que não visualizamos a extensão propriamente dita, mas a representação idealizada pelo cogito. Resta-nos, pois, pensar o estatuto da imagem tal como é pensada por Descartes, uma vez que esta é considerada por ele como representação da ideia.

Para Descartes é a ideia que nos apresenta a realidade e é por meio dela que temos acesso à realidade. Desta forma, ao falarmos dos meios que apresentam a realidade para um sujeito afastado e substancialmente distinto da extensão, a imagem será tratada como inferior à ideia, e esta será tida como fiel mediadora entre o cogito e o mundo, pois lhe fornecerá de conceitos absolutos enquanto a imagem será apenas uma expressão segunda de um pensamento tido como manipulador e conhecedor do real. A imagem, portanto, não será tratada por Descartes como meio fidedigno de apresentação do mundo e das coisas. Ora, se a imagem não corresponde às coisas, mas sim às ideias produzidas no intelecto, então o mundo com o qual nos relacionamos não é o mundo de fato com o qual estamos vinculados por nosso corpo. O mundo visível, tal como é apresentado por Descartes, é totalmente constituído pelo cogito e por isso pode ser compreendido e dominado.

Também podemos incorrer em erros de juízo quanto às coisas que vemos, pois as imagens podem não ter um correspondente na extensão e serem apenas fantasmas à nossa frente. Desta forma, Descartes retira todo o poder da imagem de nos apresentar as coisas e de ser uma abertura ininterrupta e não mediada com as coisas. A imagem e o visível para Descartes é a projeção daquilo que concebemos a partir dos dados interpretados. Para ele, o conceber é o ato genuíno de apresentação do mundo, pois é concebendo, refletindo e idealizando que o mundo verdadeiro nos será apresentado pelas nossas próprias faculdades constituintes.

Somente o pensamento nos apresenta o mundo verdadeiro por meio das ideias claras e distintas, e o visível deve ser entendido, segundo Descartes, como um pensamento condicionado e, portanto, dependente do ato reflexivo do cogito ao receber os dados do corpo. Tais dados instigam o cogito a conceber e a projetar as imagens (o visível), como representações da ideia. Descartes dirá que:

Já se sabe suficientemente que é a alma que sente, e não o corpo: porque se vê que, quando ela está tomada por um êxtase ou forte contemplação, todo o corpo permanece sem sentimento, ainda que tenha diversos objetos que o tocam. (DESCARTES, 2002, p. 29).⁶⁰

Logo, Descartes nos fala sobre a sensorialidade como algo pertencente à alma e não ao corpo, pois não é este que sente e sim a alma. Sentir e sensorialidade são tratados como modalidades do pensamento e, portanto, como produtos de um sujeito distanciado do mundo, mas que habita um corpo do qual se utiliza apenas como instrumento para suas leituras e interpretações do real. O corpo, pois, é reduzido a mero receptáculo e a uma coisa que participa juntamente com as demais coisas das relações causais que regem todas as coisas extensas em movimento.

Em outra passagem, afirma Descartes:

Primeiro, porque é a alma que vê e não o olho; e ela imediatamente vê através do cérebro, daí a inquietação por parte daqueles que ao estarem dormindo, por muitas vezes, ver ou pensar que vêem, vários objetos que não estão no que diante de seus olhos (DESCARTES, 2002, p. 51, tradução nossa).⁶¹

O filósofo pensa a imagem como representação da ideia e não da coisa extensa, defendendo assim a possibilidade de visualizarmos imagens que não correspondem àquilo que está fora do sujeito, uma vez que sua relação com o visível depende da estrutura causal na qual o corpo está inserido. Nesta estrutura, o cérebro ocupa um papel fundamental, pois é nele que será pintada a imagem da coisa extensa por meio dos nervos que foram instigados a moverem-se pelo impacto dos raios luminosos, os quais, primeiramente atingiram a retina e nela formaram uma primeira imagem. Há que se pensar posteriormente nesta ocorrência de ordem corpórea, pois se verifica nela a inscrição de duas imagens, uma na retina e outra no cérebro.

Cabe-nos pensar aqui que o mundo verdadeiro apresentado por Descartes é um mundo idealizado e não um mundo vivido com o nosso corpo. Um dos problemas aqui presentes é que, para o filósofo, nos relacionarmos com um mundo idealizado não

⁶⁰ “On sait déjà assez que c'est l'âme qui sent, et non le corps: car on voit que, lorsqu'elle est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiment, encore qu'il ait divers objets qui le touchent. (DESCARTES, 2002, p. 29).

⁶¹ “Premièrement, à cause que c'est l'âme qui voit, et non pas l'oeil, et qu'elle ne voit immédiatement que par l'entremise du cerveau, de là vient que les frénétiques 1, et ceux qui dorment, voient souvent, ou pensent voir, divers objets qui ne sont point pour cela devant leurs yeux.” (DESCARTES, 2002, p. 51).

significa um afastamento do real, pois, segundo seu pensamento, o mundo visível não apresenta a realidade do mundo extenso. O que é o visível para Descartes? É a representação sensível pelas ideias concebidas pelo cogito e não a semelhança das coisas existentes. Assim, lidar com o visível não é lidar com a própria existência diretamente, mas sim uma experimentação daquilo que nós projetamos. Com base nisto, podemos nos relacionar com projeções errôneas e que não possuem como correspondente a coisa existente. O visível faz parte assim do mundo mental e, conseqüentemente, afastado do mundo existente. Trata-se de um visível enquanto coisa mental e assim, a profundidade do mundo existente não é visualizada, mas apenas o resultado de minhas operações mentais. São operações intelectuais que me apresentarão imagens que fala muito mais da subjetividade do que a real profundidade do mundo. Desta forma, se vemos apenas o que pensamos, então se propor a falar do visível, de acordo com o pensamento cartesiano, implica dizer que não é o existente que se projeta no sujeito de forma direta e não mediada, mas o próprio sujeito que projeta em si e para si as imagens que vê.

O ato de ver é convertido em pensamento de ver e assim o visível não pode ser considerado como uma experiência direta com as coisas mesmas, mas como uma relação mediada por representações imagéticas passíveis do julgamento do cogito. Para Descartes, a ideia é o meio que nos liga à extensão e que nos faz conhecer a realidade de forma certa e indubitável. Descartes se vale da experiência do cego para explicitar a visão a partir da interação entre os nervos, o cérebro e a alma. O cego interpreta a realidade a partir dos movimentos provocados pelos nervos no cérebro. O modelo tactual é tomado como modelo para se compreender a visão enquanto vidência mental, um pensamento em segunda potência que existe porque foi estimulado a existir a partir dos dados óticos que foram lidos e interpretados pelo espírito.

O que a alma vê? Ora, não é o mundo visível enquanto tal, mas o pensamento deste. Não é o mundo enquanto coisa extensa o que a alma vê, mas o mundo enquanto ideia. Vemos as ideias por meio de suas representações e a imagem, enquanto representação da ideia, é o que a alma vê. Assim, falar do visível não significa falar diretamente do existente, mas da representação da ideia enquanto pensamento condicionado e subordinado ao ato primordial do cogito que, segundo Descartes, é o conceber. As falsas percepções são explicadas pela relação estabelecida entre a alma e o cérebro, sendo este o meio pelo qual a alma obtém os dados da extensão. A alma, tal

como é concebida por Descartes, não possui uma ligação direta com o mundo exterior e essa condição a torna dependente do que se passa no cérebro para ter acesso ao mundo por uma interpretação que se faz dele. Pensando assim, as falsas percepções serão decorrentes de uma leitura dos dados observados pela alma no cérebro, o qual apresentará à alma as impressões provocadas pelos nervos. Constatar se tais impressões correspondem às coisas extensas se torna um problema para a explicação cartesiana, uma vez que é perfeitamente possível que tais impressões podem ter sido provocadas pelas inúmeras possibilidades de reflexão dos raios luminosos. Neste sentido, a multiplicidade de interpretações dos raios luminosos é propiciada pela variedade dos movimentos que há no sistema de comunicação dos nervos ao cérebro.

Um paradoxo apresentado no tratado cartesiano sobre a visão é que ao mesmo tempo em que ele se propõe a falar do visível como o sentido mais nobre, a visão é equiparada e até mesmo subordinada ao tato. Em Descartes, o tato precede à visão, ou seja, é preciso tocar para ver. Logo, qual a diferença entre a mão e o olho, uma vez que ambos são tratados pelo filósofo como instrumentos do corpo para captar os impactos das coisas extensas, lembrando que os raios luminosos são tratados como coisas que impactam o olho tal como as coisas impactam a mão do cego por meio de sua bengala. Como saber se a imagem que vejo, a pintura e as cores que vejo são correspondentes às imagens da retina e do cérebro? Sabemos pelo que já foi exposto que o que vemos é produto do intelecto, mas há duas imagens pintadas em meu corpo e que não dependem do intelecto para existirem. Mas como saber se elas são semelhantes? Assim fica estabelecido o enigma no tratado cartesiano, uma vez que não é possível aferir se há ou não semelhança entre a imagem mental, que a que visualizamos, e as imagens que se inscrevem no corpo pelas interações corpóreas com os objetos.

O ícone perde então o seu poder, pois não mais apresenta os objetos, mas sim às nossas próprias ideias. Assim fica extremamente complicado falar sobre a semelhança uma vez que seriam necessários outros olhos no cérebro para se verificar se há ou não semelhança entre essas ocorrências em duas substâncias distintas. Assim como a imagem, a semelhança também será tratada como uma relação concebida pelo espírito como uma projeção tecida pelo intelecto e não como algo autônomo e experimentado pelo espírito. Em Descartes, portanto, encontramos uma subordinação da imagem e da semelhança às ideias, as quais sempre serão por ele tratadas como aquilo que nos abre para a realidade material. Desta forma, Descartes desqualifica o poder das semelhanças

como algo que nos apresentaria uma aproximação dos objetos por de suas imagens. A semelhança é, pois, no pensamento cartesiano, uma projeção resultante das nossas concepções e não aquilo que antecederia e possibilitaria o ato reflexivo.

Assim, fica claro o posicionamento cartesiano com relação à função das imagens e da semelhança. Neste aspecto, observamos uma defesa cartesiana da relação de significação e não de semelhança⁶², uma vez que é o conceito de representação da imagem que será trabalhado por Descartes como aquilo que evidencia a interpretação feita pelo espírito. Tal interpretação é necessária, pois não há semelhança entre a imagem e as coisas, uma vez que se trata de coisas substancialmente distintas e exigem uma necessária dessemelhança para ser concebida de uma forma que seria a mais aproximada. De acordo com o posicionamento cartesiano, a pintura, os signos e as palavras manteriam isto em comum que seria o fato de não se assemelharem às coisas que significam, indicando assim nossa total relação com as ideias e não com as coisas tal como elas são na existência.

Deste modo, a visão foi concebida por Descartes como uma projeção do espírito ou da mente, sendo distinguida do pensamento puro pelo seu caráter condicionado. Para ele, a visualização de imagens é uma operação do pensamento que projeta as imagens que o espírito vê constantemente. Assim, para o filósofo moderno nós não lidamos com as próprias coisas, mas com aquilo que o pensamento de ver nos apresenta como sendo a representação de minhas concepções do mundo e das coisas. O visível é apresentado segundo o seu dualismo substancial e sua hierarquização em que o sensível se encontra subordinado ao inteligível. A cisão que Descartes faz entre o mundo mental e a realidade extensa apresenta uma dupla realidade, uma que é da ordem do sujeito e da razão, e a outra que é da ordem do corpo e do existente enquanto extensão. No próximo capítulo será tratado o modo como Merleau-Ponty dirige sua crítica à filosofia cartesiana, a qual se recusou a mergulhar nas obscuridades da existência, na profundidade do mundo apresentada pelo visível.

⁶² MATOS DIAS, 1998, p. 543.

CAPÍTULO SEGUNDO – Crítica à Dióptrica de Descartes

Como tudo seria mais límpido em nossa filosofia se pudéssemos exorcizar esses espectros, fazer deles ilusões ou percepções sem objeto, à margem de um mundo sem equívoco! A Dióptrica de Descartes é essa tentativa. É o breviário de um pensamento que não quer mais frequentar o visível e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele se oferece. Vale a pena lembrar o que foi essa tentativa e esse fracasso.

Maurice Merleau-Ponty, *O olho e o espírito* (1961)

A filosofia cartesiana se recusou a pensar a realidade a partir daquilo que somos apresentados pela visão. Descartes considerou a considerou como um pensamento de ver e passível da correção a ser efetuada pelo puro intelecto. Por meio da *Dióptrica*, tomamos conhecimento do modo como o filósofo moderno se serviu de modelos idealizados sobre a luz, a visão, bem como de todos os pressupostos que fundamentaram sua visão dualista da realidade, uma visão não situada no tempo nem no espaço e que, por isso mesmo, sobrevoa o mundo em sua contemplação da realidade. Visando uma posterior reflexão sobre o modo como Merleau-Ponty pensou as noções de vidente, visão e do visível, nos deteremos neste capítulo à sua crítica à *Dióptrica* de Descartes, uma crítica direcionada ao fracasso cartesiano em sua tentativa de exorcizar as imagens que vivenciamos com o nosso olhar, bem como à sua recusa de frequentar o visível e de reconstruí-lo segundo o modelo que dele se oferece.

I. Crítica aos prejuízos do racionalismo cartesiano.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), na terceira parte de sua obra *O Olho e o Espírito*, desenvolve alguns pontos controversos da filosofia cartesiana quanto às questões voltadas para o campo da sensibilidade, especialmente sobre o tratamento da visibilidade. Nesta parte de sua última obra publicada em vida, o fenomenólogo francês dirige sua crítica à *Dióptrica* de Descartes, um discurso inserido num extenso projeto cujos critérios metodológicos pressupunham os princípios matemáticos como a

ferramenta a ser utilizada pelas ciências para o domínio da natureza⁶³. Merleau-Ponty critica a tentativa cartesiana “*de reconstruir o visível, na base de representações meramente intelectuais, em lugar de considera-lo a partir de nossa relação insuperável com o mundo percebido*”⁶⁴. Merleau-Ponty (2013) critica o “pensamento operatório” e a posição privilegiada do cientista ao lidar com o real sem reconhecer a sua mistura com ele:

Pensar é ensaiar, operar, transformar, sob a única reserva de um controle experimental em que intervêm apenas fenômenos altamente “trabalhados”, os quais nossos aparelhos antes produzem do que registram. Daí toda sorte de tentativas errantes. Jamais como hoje a ciência foi sensível às modas intelectuais. Quando um modelo foi bem-sucedido numa ordem de problemas, ela o aplica em toda parte. (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 16).

A aplicação do método matemático visava proporcionar um conhecimento indubitável por meio das ideias claras e distintas, as quais serviam como critério da verdade, tanto para a realidade extensa (formada pelas coisas determinadas por sua matéria e movimento, verdadeiramente conhecidas somente em termos quantitativos para o sujeito cognoscente), quanto para a própria realidade subjetiva (a do cogito essencialmente determinado pelo pensamento puro e não extenso). Em contrapartida, para o fenomenólogo francês “*o mundo é aquilo que nós vemos como a expressão de seu aparecer, e não o que é concebido como uma construção mental instituída pela clareza do pensamento*”⁶⁵. Para Caminha (2010, p. 219), “*essa relação marca a oposição de Merleau-Ponty ao modelo tradicional de tratar a visão, sustentado na Dióptrica de Descartes*”.

Segundo a perspectiva intelectualista:

Apenas a mente pode ordenar as impressões isoladas e descobrir progressivamente o sentido do todo percebido. A percepção é, assim, um ato de julgamento que cria, de uma só vez, com a constelação dos dados sensíveis, o sentido que os religa. Para percebermos uma coisa, é necessário que o entendimento nos revele a forma permanente da matéria sensível que nos é dada empiricamente como uma realidade mutável. (CAMINHA, 2010, p. 89).

⁶³ A tentativa do projeto cartesiano visa exatamente “livrar-se dessa relação para estabelecer, com precisão, a visão como uma operação do pensamento, independentemente do mundo que nossos olhos podem ver. Com efeito, vemos somente aquilo que pensamos, pois o visível é apenas uma projeção de um mundo pensado”. (CAMINHA, 2010, p. 219).

⁶⁴ CAMINHA, 2010, p. 219.

⁶⁵ CAMINHA, 2010, p. 219.

Assim, Descartes alicerçou o edifício do conhecimento e o construiu utilizando como argamassa as evidências alcançadas pelos critérios da clareza e da distinção, os quais foram resultantes de seu empreendimento metafísico. A fim de eliminar a equivocidade do mundo apresentada pela sensibilidade e desenvolver uma filosofia cuja apresentação do mundo se dá “de um modo mais límpido” e “sem equívoco”, ele procurou deslegitimar o poder da visibilidade ao tentar “*exorcizar os espectros, fazer deles ilusões ou percepções sem objeto, à margem de um mundo sem equívoco*”⁶⁶. Seu projeto visava “exatamente livrar-se dessa relação para estabelecer, com precisão, a visão como uma operação do entendimento, independente do mundo que nossos olhos podem ver.”⁶⁷.

A experiência perceptiva, segundo os intelectualistas, carece de uma atividade intelectual capaz de discernir a estrutura inteligível que subjaz aos aspectos mutáveis que se apresentam à sensibilidade. Neste sentido, perceber a realidade significa alcançar a identidade do objeto por meio da faculdade de julgar, que em sua análise dos dados sensíveis elimina todos os elementos que não contribuem para a definição de um objeto verdadeiro e imutável. Desse modo, tudo o que for obscuro e confuso será considerado falso e tudo aquilo que for passível de mudança não será considerado como elemento estruturante do ser. Assim, a atividade intelectual necessária à experiência perceptiva deve necessariamente “*possuir de antemão a estrutura inteligível das coisas para conhecer suas formas puras, que são a única garantia de um conhecimento claro e evidente*”⁶⁸.

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty critica os prejuízos da tradição, sobretudo a abordagem intelectualista da percepção, que a considerava como um ato de julgamento e deslegitimava a multiplicidade de apresentações do objeto. A fim de obter uma determinação precisa do objeto, a sensibilidade foi considerada insuficiente e carente de outro ato que a corrigisse. É o sujeito enquanto agente cognoscente que formata o caos sensível a fim de determinar precisamente o objeto percebido. Assim só faz sentido falar em algo percebido caso o sujeito estabeleça uma ordem no conjunto de dados confusos que são fornecidos pelos sentidos. Neste sentido,

⁶⁶ MERLEAU-PONTY, 2013, p.28.

⁶⁷ CAMINHA, 2010, p. 219.

⁶⁸ CAMINHA, 2010, p. 87.

a sensibilidade atua simplesmente como fornecedora de dados a serem ordenados pelo espírito. Após tal ordenação é que o espírito tem diante de si algo percebido. Logo, para Descartes “*as sensações são somente a matéria prima da percepção; com efeito, elas nos servem somente de sinais para nós descobrirmos o que significa uma coisa*”⁶⁹.

Conforme a filosofia cartesiana, a visão é entendida como um pensamento que nos conduz ao engano por nos fornecer falsas informações sobre a realidade da coisa extensa, uma vez que a realidade material só poderá ser plenamente conhecida por meio dos critérios matemáticos, pois, “*(...), com efeito, vemos somente aquilo que pensamos, pois visível é apenas uma projeção de um mundo pensado*”⁷⁰. Desse modo, distorcendo a doação originária⁷¹ dada pela sensibilidade e, particularmente a visão, “a intelectualização da visão anula a experiência radical que ela representa, experiência da relação verdadeira da visão com o visível, vivenciada de maneira privilegiada no corpo”⁷². Neste sentido, diz Chauí (2002):

Não por acaso, diz Merleau-Ponty, filosofia e ciência, desde Platão, erigiram a matemática como paradigma do conhecimento verdadeiro, isto é, elegeram como ideal do saber o *ta máthema*, aquele modo de pensar que domina intelectualmente seus objetos porque os constrói inteiramente. A tradição filosófico-científica e seu efeito principal – a tecnologia como domínio instrumental dos constructos – é abandono do mundo, mais velho do que nós e do que nossas representações, e abandono do pensamento encarnado num corpo, que pensa por contato e por inerência às coisas, alcançando-as de modo oblíquo e indireto. (p. 157).

A visão, a imagem, a pintura e o reflexo são tratados na Dióptrica como fonte de engano, como ilusão, pois, sendo “dessemelhantes” aos seus respectivos objetos, sua apresentação sensível nos induz aos falsos julgamentos sobre o mundo essencialmente definida como extenso, o qual “é sempre visto de fora, como se, através de um pensamento de ver, que confere uma exterioridade radical ao mundo percebido, nós pudéssemos determinar a existência de um mundo transparente”⁷³.

⁶⁹ Idem, ibidem.

⁷⁰ Idem, ibidem.

⁷¹ Segundo Dupond (2010, p. 62), “Merleau-Ponty procura restituir a percepção em seu sentido originário, que é o de ser nossa abertura e nossa iniciação ao mundo, nossa “inserção” num mundo, numa natureza, num corpo ‘animado’. Mantendo-se na juntura da natureza, que é sua base, com sua história, da qual ela é a fundação ou a instituição ao fazer o tempo natural virar tempo histórico, a percepção é, portanto, o ‘fenômeno originário’ em que se determina o sentido de ser de todo ser que possamos conceber”.

⁷² MATOS DIAS apud CAMINHA, 2010, p. 219.

⁷³ CAMINHA, 2010, p. 219.

II. O pensamento de sobrevoos.

Segundo Merleau-Ponty (2013), a Dióptrica “é o breviário de um pensamento que não quer mais frequentar o visível e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele se oferece.”⁷⁴ O referido texto cartesiano é a exposição de um pensamento acerca de um visível reconstruído a partir de um modelo e não a partir da experiência do próprio visível. Tal é a decisão cartesiana, a de pensar o visível a partir dos muitos modelos e comparações do “mundo onírico da analogia”⁷⁵ e não a partir dele mesmo, colocando-se assim acima da experiência. O projeto cartesiano deslegitimou a apresentação da realidade operada pelas imagens, pois estas trazem em sua estrutura as diversidades da sensibilidade e por isso não nos apresenta a clareza e a distinção do mundo. Neste sentido:

O intelectualismo propõe um pensamento reflexivo para poder determinar o ser percebido, sem se dar conta de que já estamos em relação com os fenômenos perceptivos na medida em que pertencemos sempre ao mundo. Em vez de se instalar na existência do mundo ela mesma, o pensamento reflexivo quer explicar a experiência perceptiva a partir de um lugar absoluto de onde o ser percebido possa ser transparente. A tradição intelectualista concebe o pensamento como se ele pudesse sobrevoar o mundo sem levar já consigo um ponto de vista. (CAMINHA, 2010, p. 99).

Para o fenomenólogo, o projeto cartesiano fracassou em sua tentativa⁷⁶ de dar conta do visível por meio do olhar de um observador imparcial que sobrevoa o mundo e que não atenta para as diversidades experimentadas pelo sujeito encarnado. Tal é a denúncia que ele faz contra a dogmática conduta do cientista que se lança a conhecer a realidade a partir dos pressupostos de sobrevoos cartesianos, uma realidade transparente e desprovida de sua natural opacidade. Para Merleau-Ponty (2013, p. 17):

É preciso que o pensamento de ciência – pensamento de sobrevoos, pensamento de objeto em geral – torne a se colocar num “há” prévio, na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível que é lícito afirmar ser uma máquina de informação, mas esse corpo atual que chamo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos.

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, 2013, p. 28.

⁷⁵ Idem, p. 31.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, 2013, p.28.

Na *Dióptrica*, o visível é concebido a partir de uma fundamentação ontológica que atribui ao cogito uma posição privilegiada a partir da qual a totalidade dos objetos é contemplada. O pensamento de sobrevoos foi denunciado por Merleau-Ponty ao longo de suas obras e, especialmente em *O Olho e o Espírito*, na crítica feita à Dióptrica de Descartes. Trata-se de um contemplar afastado da experiência perceptiva, pois a experiência sempre apresenta o objeto percebido por meio de seus lados, aspectos e perfis. Um contemplar subjetivo operado unicamente por um sujeito não identificado pelo corpo e, portanto, não situado no mundo vivido. Neste sentido, ele denuncia a privilegiada situação do cientista:

Dizer que o mundo é por definição nominal o objeto X de nossas operações é levar ao absoluto a situação de conhecimento do cientista, como se tudo o que existiu ou existe jamais teve existido senão para entrar no laboratório. O pensamento “operatório” torna-se um artificialismo absoluto, como vemos na ideologia cibernética, na qual as criações humanas são derivadas de um processo natural de informação, mas ele próprio concebido sobre o modelo das máquinas humanas. (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 16).

O sobrevoos resulta dessa dicotomia entre sujeito-objeto, uma separação da consciência e do mundo em dois polos distintos, onde a “consciência, res cogitans, sujeito transcendental ou espírito, é definido pela interioridade absoluta e pela identidade absoluta consigo mesma”⁷⁷, e “a coisa, res extensa ou objeto, é definida pela exterioridade absoluta e pela impossibilidade de deter em si e por si a identidade consigo mesma, a não ser que se converta numa representação, numa ideia”⁷⁸. Tal é a característica da filosofia cartesiana, a de ser um “pensamento que sobrevoa o mundo, transformando-o em ideia ou conceito do mundo”⁷⁹. A dupla conversão operada por este tipo de pensamento é descrita por Chauí (1980):

O pensamento de sobrevoos na filosofia converte o mundo em representação do mundo. O pensamento de sobrevoos na ciência converte a consciência num resultado aparente de “fenômenos na terceira pessoa”, isto é, de acontecimentos que pertencem à esfera dos objetos naturais. (p. IX)

Tais conversões absolutas das coisas e do mundo em representações manifestam objetivos de dominação e de controle total da realidade, que visam apresenta-la de

⁷⁷ CHAUÍ, 1980, p. VIII.

⁷⁸ CHAUÍ, 1980, p. VIII.

⁷⁹ CHAUÍ, op. cit. p. IX.

forma acabada e totalmente apreendida por um tipo de pensamento que não a habita, mas que a sobrevoa a partir de lugar nenhum. Neste sentido, dirá Merleau-Ponty (2013, p. 15):

A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desvelado, esse *parti pris* de tratar todo ser como “objeto em geral”, isto é, ao mesmo tempo como se ele nada fosse para nós e estivesse no entanto predestinado ao nossos artifícios.

É o esquecimento, tanto por parte da filosofia quanto da ciência, de nossa ligação com o mundo sensível por meio da experiência ininterrupta da percepção. O pensamento de sobrevoos, almejando um controle total da realidade, idealiza o mundo como “objeto em geral, destinado a ser apenas aquilo que lhe é permitido pelas operações que o construíram”⁸⁰. As palavras construção e operação expressão bem o manipular científico que se manifesta numa relação de controle estabelecida por um sujeito não situado no espaço e nem no tempo. Um sujeito que se ergue “como puro olhar intelectual desencarnado que contempla soberanamente o mundo, dominando-o por meio de representações construídas pelas operações intelectuais”⁸¹.

O pensamento cartesiano não adere à visão. Ele se ocupa com o modo com que a visão é produzida para que assim se possa ampliá-la e a corrigir quando for necessário. Também não se ocupa com a natureza da luz⁸² que vemos, mas sim “sobre a que de fora entra em nossos olhos e comanda a visão”⁸³. A luz é concebida por meio de três comparações⁸⁴, nas quais é apresentada como uma “ação por contato, tal como a das

⁸⁰ CHAUÍ, 2002, p. 157.

⁸¹ Idem, *ibidem*.

⁸² Sobre a teoria da natureza corpuscular da luz, cf. Silva, 2007. “O desenvolvimento da teoria física da luz durante o Século XVII está associado à construção de modelos mecânicos. Esses modelos procuram explicar por meio de conceitos puramente mecânicos as propriedades conhecidas da luz, como a propagação retilínea, a reflexão, a refração ou a origem das cores. Essa obsessão pelo modelo mecânico é facilmente compreensível, pois constituía a melhor ciência de seu tempo. O Século XVII assistiu a ascensão desse modelo com a publicação dos principais trabalhos de Galileu (1564-1642), René Descartes (1596-1650), Pascal (1623-1662), Robert Hooke (1635-1703), Kepler (1571-1630), Robert Boyle (1627-1691) e Isaac Newton (1642-1727), apenas para citar os mais conhecidos.” (Silva, 2007, p. 150).

⁸³ MERLEAU-PONTY, 2013, p.28.

⁸⁴ No primeiro discurso da Dióptrica, Descartes fala sobre a bengala para explicar como se dá a transmissão da luz por meio dos corpos que possibilitam a retransmissão do movimento pelo contato. Em seguida, ele compara a refração da luz com um tanque de uvas, no qual há pequenos furos no seu

coisas sobre a bengala do cego”⁸⁵. Neste sentido, Merleau-Ponty diz que “o modelo cartesiano da visão é tato”⁸⁶, pois para Descartes “os cegos veem com as mãos” (Apud Merleau-Ponty, 2013, p.28). Desse modo:

O bastão funciona assim como um órgão artificial, como um sentido suplementar, um sexto sentido que permite compensar a ausência de vista. Ele substitui o olho e permite ao cego detectar os objetos na obscuridade. O bastão do cego torna-se um *analogon* da luz e constitui o paradigma da visão cartesiana. (MATOS DIAS, 1998, p. 549).

Ver com as mãos significa projetar uma representação do mundo a partir da interpretação das impressões recebidas por meio da bengala, a qual transmite à mão do cego e, conseqüentemente, pelos nervos ligados da mão até o cérebro, o movimento ou a resistência ocorrida por contato com as coisas ao alcance de sua bengala. Desse modo, a visão se assemelha ao tato, pois depende do impacto da luz no corpo para existir enquanto pensamento condicionado. As projeções mentais que representam o mundo dependem da ação dos corpos externos sobre o corpo humano, o qual é o espaço a partir do qual a alma realiza as suas projeções. Ao recorrer à analogia com o bastão do cego, Descartes define a luz como uma “ação por contato”, tal como os objetos que atingem o bastão e comunicam o movimento à sua mão. Assim, na base da explicação cartesiana para a formação das imagens no cérebro está o movimento transmitido pelos nervos, os quais desempenham um papel fundamental que é o de proporcionar o envio dos dados sensíveis que serão posteriormente organizados pela mente.

A visão, portanto, é concebida como uma modalidade de pensamento cujas representações são projetadas a partir de um conjunto de dados táteis provenientes dos impactos sofridos pelo olho e conseqüentemente transmitidos ao cérebro. Aqui, mãos e

fundo que possibilitam a passagem do líquido independente da alteração de seu curso ocasionado pela presença de outros corpos no tanque. Tal exemplo serve para expor o modo com que a luz é redirecionada (refratada) para outro sentido assim que ela adentra numa superfície distinta da que se encontrava. Por último, a analogia do tênis serve para explicar o redirecionamento da luz que se dá quando esta não adentra uma superfície, mas que é igualmente redirecionada para outros sentidos. O estudo de tais redirecionamentos da luz (reflexão e refração) recebem um grande destaque a partir dos últimos discurso da Dióptrica, pois se detém na exposição das medidas corretas quanto a angulação das lentes a fim de obter o aprimoramento do alcance visual. As analogias utilizadas na Dióptrica auxiliam na compreensão da explicação mecanicista das ações desempenhadas pela luz tanto nos corpos de onde ela se origina quanto no comando da visão por meio do corpo humano, especificamente na estrutura ocular.

⁸⁵ Idem, ibidem.

⁸⁶ Idem, ibidem.

olhos comungam de uma mesma função que é a de ser impactados pelos corpos externos, como também a de serem meios transmissores do referidos impactos. Por mais que Descartes afirme que a visão é “o mais nobre dos sentidos”⁸⁷, no entanto, ela fica no mesmo nível que o tato por sua ação também estar condicionada à recepção e interpretação das impressões. Descartes valoriza o tato e o eleva como modelo para se compreender os sentidos em geral e, especialmente, a visão. O cego “vê com as mãos ou, de forma mais abrangente, com a pele, sendo o seu olhar o próprio contato físico, direto. Assim, é o tato que vê”⁸⁸. Por meio da tangibilidade o cego entra em contato com a realidade por meio de uma relação mediada pelos nervos, os quais, tal como nos demais nervos que fazem a ligação dos órgãos dos sentidos ao cérebro, comunicam o movimento e possibilitam a idealização da realidade.

III. Ideia, imagem, sombra, reflexo e a relação de semelhança.

Descartes “nos desembaraça da ação à distância e daquela ubiquidade que constitui toda a dificuldade da visão”⁸⁹. A “ubiquidade da visão” (sua virtude) fala sobre sua capacidade de alcançar mais do que o pensamento puro poderia compreender; um alcance das muitas propriedades obtidas pela experiência perceptiva, cuja profundidade foi reduzida àquilo que pode ser calculado e dominado pelo julgamento do espírito. Tal concepção implica que o visível deve ser pensado conforme a definição do mundo enquanto coisa extensa.

Desse modo, para o filósofo moderno, ver o mundo significa apoderar-se de uma unidade de sentido alcançada pelo ato de julgamento que abstrai a identidade do objeto da multiplicidade de aspectos dados pela sensibilidade. Assim, o alcance da visão se traduz no limitado poder da sensibilidade tal como ela é pensada pelo cartesianismo, uma modalidade dependente do pensamento pura para corrigi-la e ordenar o caos sensível apresentado pelo corpo. A visão apresenta muito mais que a essência da extensão, ela apresenta as muitas contingências presente no visível que, segundo o pensamento cartesiano, não pertence às coisas mesmas. Trata-se de projeções do espírito resultantes de uma enganosa interpretação dos indícios corpóreos.

⁸⁷ DESCARTES, 2010, p. 451.

⁸⁸ MATOS DIAS, 1998, p. 540.

⁸⁹ MERLEAU-PONTY, 2013, p. 29.

Qual o alcance da visão? O que ela nos apresenta? Podemos pensar que, pelo fato da visão apresentar mais coisas do que pode conhecer o limitado entendimento, Descartes preferiu limitar a abrangência da visão ao torna-la apenas uma modalidade do pensamento e, enquanto tal, condicionada às impressões dadas no corpo (dados quantitativos/matematizáveis) e não ao que de fato ela alcança (dados qualitativos – considerados por Descartes como informações obscuras e confusas sobre a realidade). Para Descartes, “vemos apenas o que pensamos e a realidade visível é uma mera projeção do mundo mental”⁹⁰.

Segundo Matos Dias (1998):

Descartes afirma explicitamente a relação da sensorialidade e da visão com a alma, apesar das modalidades sensíveis que a própria visão reveste. Assim, para o filósofo moderno, quem sente é a alma e não o corpo, e quem vê é a alma (invisível) e não o olho. Porém, a alma não vê o mundo visível enquanto tal, mas o pensamento deste. Entre a alma e o olho há um intermediário, o cérebro, que recebe as impressões do exterior por intermédio dos nervos. É esta relação com o cérebro que explica a possibilidade de falsas percepções. (p. 539).

Desse modo, o alcance da visão limita-se aos dados mentais relativos à extensão e não ao que de fato é captado pelo poder abrangente da sensibilidade. Os reflexos e os espelhos são considerados como “duplos irrealis”⁹¹. São duas vezes enganosas por ser uma imitação do modo como as coisas nos são apresentadas pelos sentidos, especialmente pela visão. Se a primeira apresentação já foi considerada enganosa por não nos apresentar a essência da coisa (de caráter imutável, e não o seu devir), então a sua duplicação, sua imagem ou o reflexo, transmite o engano sensível para as imagens dessas coisas. Assim, a imagem é a reprodução do engano natural de nossas sensações.

Nossos olhos são duas vezes enganados, tanto ao olhar a própria coisa quanto à sua imagem ou seu reflexo, pois ambos, coisa e imagem, não apresentam a realidade por meio dos sentidos. A instabilidade dos sentidos é reconhecida por Descartes como fonte engano e de incoerência. Cabe ao cogito dar coerência ao mundo por meio de sua atividade unificadora dos dados sensíveis.⁹² Descartes deu continuidade ao pensamento clássico platônico que relegou o papel da imagem ao de mera cópia da realidade. No livro VII da República, Platão discorre sobre o modo inteligível de ver (de contemplar)

⁹⁰ MATOS DIAS, 1998, p. 537.

⁹¹ Idem, ibidem.

⁹² Cf. GODINHO, 1990, p. 100.

a realidade das coisas (ideias). Para este fim, ele apresenta o mito da caverna como uma “pedagogia do olhar”⁹³, a partir do qual ele compara as cópias (os elementos inferiores da caverna) com as coisas que estão fora do lugar predominado pelas sombras.

Segundo Godinho (1990):

(...) o objetivo maior de Descartes consiste, como o de Platão, em desqualificar o sensível, a aisthesis, em proveito da “representéité”, com as naturezas simples e a partir do Ego. Descartes cegou no cruzamento irreduzível de dois mundos de expressão, perante a impossibilidade de reduzir a linguagem do método à do sensível. (p. 102).

Ao descrever o processo de ascensão do prisioneiro, um processo marcado pelo abandono das sombras e das imagens (reflexos) em busca de uma visão mais depurada da realidade, Platão generaliza o alcance do olhar e relega ao segundo plano todos os objetos que formam o mundo visível, pois são considerados como cópias e, para se ter uma visão verdadeira da realidade será preciso redirecionar o olhar, ou seja, fechar os olhos para o mundo visível e focar no mundo apresentado pelos olhos da razão, pela faculdade do pensamento.

Desse modo, o filósofo moderno se insere numa tradição que deprecia o valor das imagens em nome de um modo mais límpido de conhecimento da realidade. Uma tradição que elege a razão como o olho da alma, um olhar racional e distanciado da visão sensível, a qual é tida como sempre enganosa. Acerca desta mudança na concepção do olhar, Quinet (2004, p.31) afirma que:

O visível do olho se torna enganoso e o invisível da razão, certeza. A ilusão ótica está em todo lugar, já o olhar sem lugar. Não há mais brilho, fulgor, cintilação. Finda a visada de contemplação. O fogo do olhar se extingue. A ordem do visível se torna geométrica. É revelador que, após a Dióptrica, Descartes tenha se dedicado a estudar os meteoros e, a seguir, a geometria, que se torna modelo e ideal científico. O olhar se apaga enquanto se acende o olho da razão.

A certeza é o critério de uma visão clara e distinta da realidade material. O olhar do espírito é o olhar consagrado à certeza matemática, pois somente os preceitos da razão, a luz natural (e não a luz vista pela sensibilidade), pode capacitar o espírito a olhar adequadamente para o objeto e conceber a sua natureza (sua essência). Sendo

⁹³ QUINET, 2004, p.24.

assim, lembrando o exemplo cartesiano da cera, “apenas o entendimento é capaz de conceber o objeto cera”⁹⁴. Tal concepção se dá pela aplicação do método geométrico (modelo e ideal científico), o meio que a razão se oferece para obter a limpidez de uma realidade somente conhecida pelo olho da razão.

Segundo Godinho (1990, p. 103):

Descartes reconhece a desordem do mundo, mas para denunciá-la como simples aparência que um olhar atento e procedendo por ordem pode facilmente reduzir ao que nunca deixou de ser. O caos não existe no mundo, mas unicamente no olhar desatento do homem sem método. Descartes aprendeu nos ensinamentos dos Cépticos a desconfiar dele mesmo.

Para Descartes (1988, p. 29), “a percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito⁹⁵”. Nesse sentido, perceber é conceber o objeto de forma clara e distinta. É um ato de julgamento que apresenta um mundo transparente e não o mundo opaco dos sentidos. Assim, a limpidez do mundo conhecido se efetiva quando a visibilidade é delegada à razão, a qual fornecerá os meios necessários para a representação mental dos objetos e de torná-los visíveis para um sujeito essencialmente distinto da realidade material.

Matos Dias (1998) afirma que:

A imagem é, para Descartes, a representação da ideia. Assim, não é no olho que se procura a semelhança entre a ideia e a imagem do objeto, afastando-se a concepção de imagem como cópia ou imitação do objeto real. A representação mental não implica a semelhança com a realidade material. (p. 541).

De acordo com o pensamento cartesiano, se quisermos ver a realidade da coisa devemos fechar os olhos e nos fiar naquilo que é visto pela razão, pois esta pode ver a ideia, a representação que nos fala daquilo que não muda. Nela não há variação tal como ocorre nas ideias sensíveis. Assim, a realidade extensa nos é apresentada por seu conceito e não por sua imagem. Para o pensamento cartesiano, não há abertura ao ser pela imagem, pois o que ela nos apresenta é outra coisa e não o “em si” da coisa mesma.

⁹⁴ QUINET, 2004, p. 31.

⁹⁵ Sobre a inspeção do espírito, o filósofo moderno ainda afirma que ela “pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, (...), conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta” (DESCARTES, 1988, p. 29).

Logo, o que são as imagens e os reflexos para a perspectiva intelectualista? Merleau-Ponty, respondendo segundo o pensamento cartesiano, dirá que “são uma variedade de coisas, são efeitos reais como o ricochete de uma bala”⁹⁶.

Desse modo, o que as imagens apresentam não se assemelham ao que a coisa é efetivamente, pois para o filósofo moderno, o reflexo:

Age mais ou menos sobre os olhos como faria uma coisa. Engana o olho, engendra uma percepção sem objeto, mas que não afeta nossa ideia de mundo. No mundo há a coisa mesma, e há fora dela essa outra coisa que é o raio refletido, a qual mantém com a primeira uma correspondência regulada; dois indivíduos, portanto, ligados por fora pela causalidade.⁹⁷

Assim, as imagens são consideradas como duplos irreais. Elas duplicam o engano próprio dos sentidos. São consideradas como ilusões, pois o visível manifesto na imagem não se assemelha à coisa mesma, não estão ligados por uma relação de semelhança. A imagem é considerada a projeção de uma ideia materialmente falsa por apresentar aspectos não existentes nas coisas. A existência virtual das imagens e dos reflexos não pode ser confundida com a facticidade do mundo, pois esta só nos é conhecida pela ideia do mundo, a qual não é afetada pelas percepções sem objeto ocorridas na existência virtual.

O que o racionalismo informa é que “no mundo há a coisa mesma, e há fora dela essa outra coisa que é o raio refletido, a qual mantém com a primeira uma correspondência regulada; dois indivíduos, portanto, ligados por fora pela causalidade”⁹⁸. Tal é a definição de mundo realizada pelo fundador da filosofia moderna, um mundo transparente que pode ser alcançado pela correta aplicação do método matemático, uma vez que as relações que estruturam sua realidade são as relações de causalidade. Uma causa sempre corresponderá necessariamente ao seu efeito. Pensando deste modo, o mundo é visto pela razão quando esta se põe a observar as leis que regulam o seu funcionamento mecânico e não as diversas características que se apresentam à sensibilidade.

Neste sentido, sobre a obra cartesiana, Godinho (1990) diz:

⁹⁶ MERLEAU-PONTY, 2013, p. 29.

⁹⁷ Idem, ibidem.

⁹⁸ MERLEAU-PONTY, 2013, p. 29.

É a cristalização da realidade num mundo autónomo e rival, um universo construído sobre uma vontade de verdade, sobre a fascinação do invisível, universo muito mais satisfatório porque aí o mundo construído está de acordo com o espírito. O rigor é alicerce do seu projeto científico; encarna a perfeição do esforço científico que nunca deixou de se inscrever num jogo de valores cuja verdade é apenas uma faceta histórica como Nietzsche demonstrou e a nossa época o suspeita há muito. (p. 103).

Para Descartes, o mundo é definido pela ideia clara e distinta de sua natureza, que é a extensão. Tal é a ideia de mundo apresentada por Descartes, um mundo essencialmente extenso, cujos objetos que o compõem mantêm entre si uma relação marcada pela causalidade, pelas ações por contato que provocam e comunicam o movimento. A ideia sensível, fruto da relação que se estabelece entre as coisas e o corpo, bem como pelo corpo e o espírito que sente, promove por meio de seus elementos uma percepção sem objeto, o que, segundo a filosofia cartesiana, seria uma falsidade material tal como foi tratada por ele nas *Meditações*.

Desse modo, a ideia sensível (a representação que nos apresenta as contingências do mundo) será sempre o efeito da movimentação dos nervos e, por isso, deverá passar pelo julgamento da razão, pois apresenta características que não correspondem às propriedades existentes na coisa material. Pensar a sensibilidade desta forma a coloca numa relação subordinada à ideia de mundo resultante de um julgamento efetuado pelo puro entendimento, o qual alcança a verdade sobre o objeto. Conforme o pensamento cartesiano, “só conhecemos a realidade através da ideia que dela construímos”⁹⁹.

Para o filósofo moderno, a ideia não é afetada pelo que nos apresenta a imagem, pois elas são compreendidas como percepções sem objeto, devendo passar pelo crivo do método matemático, o qual só considera como existente somente aquilo que pode ser medido/calculado pela razão. Tal pensamento coloca em xeque o modo como o mundo é apresentado pela percepção, pois “a semelhança da coisa e de sua imagem especular não é para elas senão uma denominação exterior, pertence ao pensamento. A duvidosa relação de semelhança é nas coisas uma clara relação de projeção”¹⁰⁰.

A semelhança é considerada uma “denominação exterior, pertence ao pensamento”. Um pensamento que, tal como foi explicado por Descartes, é substancialmente distinto do mundo, mas que ao mesmo tempo o inspeciona

⁹⁹ MATOS DIAS, 1998, p. 541.

¹⁰⁰ MERLEAU-PONTY, 2013, p. 29.

racionalmente. No entanto, tal inspeção é precedida pelo arranjo da sensibilidade, que é outra modalidade de pensamento, uma modalidade que projeta o mundo virtual que lidamos cotidianamente, juntamente com a relação de semelhança entre a coisa e sua imagem especular. Vemos então um mundo virtual projetado pelo próprio espírito, o qual nos faz ver uma relação de projeção e não de semelhança.

Desse modo, o pensamento é considerado o autor da relação de semelhança, que passa a ser considerada como uma criação arbitrária do espírito a partir da apresentação confusa e obscura da percepção dos sentidos. O reflexo não mostrará a realidade das coisas, ele provoca a percepção sensorial da mesma forma como faz uma coisa ao mostrar uma exterioridade aparentemente semelhante, mas que, conforme a razão cartesiana, não se assemelha ao seu objeto. Somente ao entendimento cabe uma apresentação da coisa a partir de seu conceito, de sua definição segundo uma essência alcançada pelos pressupostos metafísicos que sacrificam o devir em nome do imutável.

Enquanto as lentes, e o seu particular modo de fabricação, são consideradas como grandes conquistas para a ciência por ampliarem o poder da visão e assim favorecem o domínio da natureza, o espelho assume outro papel neste objetivo de exorcizar as imagens¹⁰¹. O espelho inquieta o pensamento cartesiano ao refletir o seu exterior, seu corpo. O fenomenólogo dirá que “um cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um exterior”¹⁰², pois, conforme a própria definição do eu cartesiano enquanto puro pensamento, um espírito não pode se ver por meio de uma imagem especular, ficando impossibilitado de ter sua realidade mental refletida num plano físico.

Tal é a crença cartesiana na dessemelhança entre o objeto e sua imagem, entre ele mesmo e o seu reflexo, que é considerado por ele como “um manequim, um exterior”.¹⁰³ O sujeito cartesiano (a razão, o espírito, o “eu penso”) é invisível para si,

¹⁰¹ “Quanto ao espelho, ele é o instrumento de uma universal magia que transforma as coisas em espetáculos, os espetáculos em coisas, eu em outrem e outrem em mim. Com frequência os pintores sonharam sobre os espelhos porque, sob esse “truque mecânico” como sob o da perspectiva, reconheciam a metamorfose do vidente e do visível, que é a definição da nossa carne e a da vocação deles.” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 27). Faremos uma reflexão sobre a enigmática função do espelho no terceiro capítulo desta dissertação.

¹⁰² Merleau-Ponty, 2013, p. 29.

¹⁰³ Neste sentido, dirá Merleau-Ponty (2013), que “um cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um ‘exterior’ do qual tudo faz supor que os outros o vejam do mesmo modo, mas que, para ele próprio como para os outros, não é uma carne. Sua ‘imagem’ no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se a considera ‘semelhante’, é seu pensamento que tece essa ligação, a imagem especular nada é dele. (p. 29)”.

pois, seguindo fielmente suas as definições encontradas em sua viagem metafísica, não pode admitir como sua imagem aquilo que vê no espelho, na sombra ou numa pintura. Também não pode contemplar a si mesmo pela imaginação, pois nada há entre as coisas extensas que possam ajudar na formação de sua imagem¹⁰⁴. Também é invisível para os outros, os quais, por sua definição, encontram-se igualmente cegos para si e para o mundo, limitados a contemplarem um mundo transparente construído pela razão.

IV. A redução do poder do ícone ao de um mero signo a ser interpretado.

Merleau-Ponty (2013, p. 29) afirma que:

Não há mais poder dos ícones. Por mais que nos representem que ‘nos represente’ as florestas, as cidades, os homens, as batalhas, as tempestades, a gravura em talho-doce não se lhes assemelha: é apenas um pouco de tinta disposta aqui e ali sobre o papel. No máximo ele retém das coisas sua figura, uma figura achatada num único plano, deformada e que deve ser deformada – o quadrado em losango, círculo em oval – para representar o objeto.

Merleau-Ponty destaca que a função da gravura é equiparada por Descartes a dos signos e das palavras. Uma função representacional que estimula o espírito a conceber. E, para cumprir sua função, o ícone deve por sua dessemelhança excitar o pensamento a conceber. Assim, a imagem¹⁰⁵ é pensada pelo filósofo moderno como algo da mesma ordem que os signos e as palavras, “que não se assemelham de maneira alguma às coisas que significam”¹⁰⁶. Para ele a semelhança não precisa ser vista para que o espírito crie uma representação do objeto, pois ela já é o resultado da interpretação do espírito. Ou seja, a semelhança é apresentada como uma fabricação imagética e não como um fato observado. O que interessa é o produto final deste processo, a representação, a ideia que substitui a própria coisa no entendimento, uma vez que sua

¹⁰⁴ “E, assim, reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa maneira de conceber a fim de que ele próprio possa reconhecer muito distintamente sua natureza.” (DESCARTES, 1988, p. 26,27).

¹⁰⁵ Segundo Matos Dias (1998): “Assim, reafirma-se, uma vez mais, a dissemelhança constitutiva da imagem, aí radicando a analogia que Descartes estabelece com a linguagem. Tal como a imagem não se assemelha ao que representa, também a palavra não se assemelha à coisa que significa. Assim, não é só a imagem que “excita” o pensamento, mas também “os signos e as palavras” que se unem às coisas por uma relação de significação, e não de semelhança. (p. 543).

¹⁰⁶ Descartes apud Merleau-Ponty, 2013, p. 30.

filosofia coloca a ideia como abertura ao mundo via conceito, opondo-se à imagem enquanto abertura ao mundo sem conceito.

Dando seguimento à sua apresentação da filosofia cartesiana sobre o visível, bem como sobre as consequências de tal pensamento no papel exercido pelo desenho, dirá Merleau-Ponty (2013, p. 30):

A gravura nos oferece indícios suficientes, “meios” sem equívoco para formar uma ideia da coisa que não vem do ícone, que nasce em nós por “ocasião” deste. A magia das espécies intencionais, a velha ideia da semelhança eficaz, imposta pelos espelhos e pelos quadros, perde seu último argumento se todo o poder do quadro é o de um texto proposto à nossa leitura.

Assim, o quadro nada mais é que um texto que o espírito se dispõe para ver o mundo, não o mundo em si, pois este só será concebido numa inspeção posterior (guiada pelos pressupostos matemáticos a fim de obter a verdade sobre o objeto), mas uma imagem mental do mundo cujos elementos visíveis dizem mais do que significam. Signos dados no corpo que o espírito decifra a fim de construir a sua vidência, uma imagem mental que, enquanto pensamento de ver, apresentará características que não pertencem ao objeto. Segundo esta filosofia, vemos cor onde não há cor e de modo algum vemos as coisas mesmas, pois para Descartes, segundo Merleau-Ponty (2013, p. 30-31):

A visão não é a metamorfose das coisas mesmas em sua visão, a dupla pertença das coisas ao grande mundo e a um pequeno mundo privado. É um pensamento que decifra estritamente os signos dados no corpo. A semelhança é o resultado da percepção, não sua motivação.

Assim, “somos dispensados de compreender como a pintura das coisas nos corpos poderia fazê-las sentir à alma, tarefa impossível já que a semelhança dessa pintura com as coisas teria necessidade de ser vista”¹⁰⁷. Neste ponto, Merleau-Ponty aponta uma lacuna presente no pensamento cartesiano que demonstra não dar conta do fenômeno pictural por ele mesmo, colocando-o em segundo plano devido às limitações do espírito quanto à percepção da semelhança. Há ou não há semelhança entre a imagem e o seu objeto? Embora admitindo que a gravura em talho-doce “retém das

¹⁰⁷ MERLEAU-PONTY, 2013, p. 30.

coisas sua figura”¹⁰⁸, Descartes insiste na dessemelhança entre ambos, pois para ele, como assinala Merleau-Ponty, “a semelhança é o resultado da percepção, não sua motivação”¹⁰⁹. A semelhança compreendida como um produto da interpretação e julgamento de um cogito distanciado do mundo.

Há aqui uma retenção da experiência perceptiva. Trata-se de uma lacuna que Descartes não pode admitir sob o risco de colocar em xeque a separação das duas ordens da existência por ele postulada. O filósofo moderno prossegue na questão levantada sobre a semelhança ao dizer que precisaríamos “de outros olhos em nosso cérebro com os quais pudéssemos percebê-la”¹¹⁰. Para a segurança do projeto cartesiano, a semelhança não pode ser admitida como algo percebido, mas como o resultado natural de um processo físico mental que, ao ser posteriormente julgado pela razão, manifesta o seu caráter ilusório. O processo neurofisiológico que retrata a limitação da vidência cartesiana é assim resumido por Merleau-Ponty (2013, p. 30):

Do mesmo modo que os talhos-doces, o que a luz traça em nossos olhos e dali em nosso cérebro não se assemelha ao mundo visível. Das coisas aos olhos e dos olhos à visão não se transmite algo mais que das coisas às mãos do cego e de suas mãos a seu pensamento.

Descartes descredencia tanto as imagens traçadas pela luz nos olhos, quanto as que são formadas no cérebro pelos nervos. Para ele, o que provoca tais imagens são movimentos, impactos, impressões sensoriais, movimentos causados pela luz e continuados pelos nervos até o cérebro. Os nervos ópticos e os demais nervos que promovem a ligação tanto da mão quanto dos demais órgãos dos sentidos ao cérebro em nada diferem quanto às suas funções de comunicar os “movimentos”, o caos sensível que será inspecionado pela mente.

Desse modo, as imagens traçadas pela luz, pelos nervos e pelos espíritos animais¹¹¹, bem como as que se encontram nos talhos-doces, em nada se assemelham ao

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁹ MERLEAU-PONTY, op. cit. p. 31.

¹¹⁰ Descartes apud Merleau-Ponty, 2013, p. 30.

¹¹¹ Temos ao todo três lugares em que as imagens são traçadas no corpo. A luz traça duas imagens, uma em cada retina. No mesmo momento, os nervos são postos em movimento e assim desenham mais duas imagens, uma em cada parte do cérebro. Por último, os espíritos animais são os responsáveis por unir as duas imagens numa única imagem na glândula pineal. É exatamente neste lugar, por ser o lugar onde a alma habita e exerce diretamente suas ações no corpo, que ocorrerá a inspeção das impressões sensoriais e, automaticamente, a produção da imagem mental.

mundo visível. A imagem mental resulta de uma inspeção do espírito, de um ato de julgamento. Para o filósofo moderno, a vidência, enquanto vidência do espírito, não é “como uma abertura ao coração do ser”, não nos coloca num contato direto com as coisas mesmas. Vemos a representação daquilo que julgamos ser a imagem correta da coisa em si. A visão pensada por Descartes não é visão do olho enquanto janela da alma, mas a visão de um pequeno homem, do homem interior, que habita a glândula pineal e de lá tira suas conclusões sobre o mundo existente. Assim como os habitantes acorrentados na caverna que contemplavam as sombras na parede, o cogito cartesiano ousa conhecer o mundo existente a partir de suas ideias e de suas respectivas imagens projetadas. A diferença é que o cogito se vale do credenciamento divino para tal conhecimento.

Embora a gravura preceda a ideia, não é ela que transmite a própria ideia para a alma, como também na percepção sensível que não envia as próprias coisas para o cérebro, mas sua atuação se resume ao estímulo da criação imagética. Os meios oferecidos pela gravura, os indícios que se articulam na verdade com o complexo sistema neurofisiológico fazem com que o cogito se volte para o corpo e interaja com os dados recebidos. As impressões correspondem à variedade de movimentos dos nervos, bem como à ação dos espíritos animais, que produzem uma imagem na glândula pineal, fazendo com que a alma veja uma imagem (mental).

Ainda em sua apresentação da tentativa cartesiana de querer explicar a visão, diz Merleau-Ponty (2013, p. 31):

Com mais forte razão, a imagem mental, a vidência que nos torna presente o que é ausente, de modo nenhum é como uma abertura ao coração do ser: é ainda um pensamento apoiado sobre indícios corporais, desta vez insuficientes, aos quais ela faz dizer mais do que significam.

O modelo cartesiano não concebe a visão como um relacionamento direto com as coisas mesmas. Segundo Merleau-Ponty, na visão tal como foi pensada por Descartes não há “promiscuidade entre o vidente e o visível”¹¹². A visão apresentada pelo filósofo moderno é um pensamento que se dirige aos indícios corpóreos e os interpreta enquanto unidades de significação, sendo que a relação do cogito se dá com os significados das coisas existentes, com os seus conceitos, ideias, e não com elas mesmas. Merleau-Ponty

¹¹² MERLEAU-PONTY, 2013, p. 30.

afirma que o visível pensado por Descartes não é “a dupla pertença das coisas ao grande mundo e a um pequeno mundo privado”¹¹³, mas às coisas enquanto coisas mentais, as representações que substituem o próprio mundo pela significação mundo.

V. Subordinação da pintura ao desenho.

Para Descartes, “a pintura não é uma operação central que ajude a definir nosso acesso ao ser”¹¹⁴, pois somente ao entendimento em seu uso correto foi dado o privilégio de conhecer a realidade material a si mesmo. À pintura é relegado um papel secundário na apresentação da realidade, não sendo, pois, o meio que nos faria acessar aquilo que nos toca de forma imediata. Ela é reduzida a “um modo ou uma variante do pensamento canonicamente definido pela posse intelectual e a evidência”.¹¹⁵ Desse modo, somente por meio de uma correta aplicação do método matemático é que se torna possível uma “apropriação” ou “posse intelectual”, uma vez que, tendo desqualificado a sensibilidade, o filósofo moderno não admite que a pintura possa ser evidente para o entendimento¹¹⁶.

Sobre o pensamento de Descartes acerca da pintura, diz Merleau-Ponty (2013):

A pintura então não é mais que um artifício que apresenta a nossos olhos uma projeção semelhante àquela que as coisas neles inscreveriam e neles inscrevem na percepção comum, ela nos faz ver na ausência do objeto verdadeiro como se vê o objeto verdadeiro na vida, e sobretudo nos faz ver espaço onde não há espaço. (p. 32).

Merleau-Ponty aponta o tímido lugar da pintura no discurso cartesiano sobre a visão. O fenomenólogo destaca que “devendo falar dos ‘quadros’, ele tome como típico o desenho.”¹¹⁷ Qual a importância do desenho para Descartes e por que ele o escolhe para explicitar nossa relação com o mundo? Merleau-Ponty (2013) diz que “o que agrada a Descartes nos talhos-doces é eles conservarem a forma dos objetos ou ao

¹¹³ MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 31.

¹¹⁴ Merleau-Ponty, 2013, p. 31.

¹¹⁵ Idem, ibidem.

¹¹⁶ Contrastando com o pensamento cartesiano ao oferecer um novo olhar sobre a arte, especialmente a pintura, o terceiro capítulo abordará tal expressividade como o autêntico mergulho na sensibilidade enquanto zona de habitação primeira da condição humana. Acerca do referido assunto, cf. **OLIVEIRA**, Wanderley Cardoso. **As cores e as palavras: orientações do pensamento de Merleau-Ponty**. In: *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal (RN), v. 19, n 31, p. 65-78, Janeiro/Junho de 2012.

¹¹⁷ Idem, ibidem.

menos nos oferecerem signos suficientes deles. Eles nos dão uma apresentação do objeto por seu exterior ou seu envoltório” (p.31). Uma apresentação ainda passível de análise, pois por mais que Descartes admita certa “conservação”, o desenho, para ser imagem da coisa representada, deverá ser dessemelhante assim como as figuras retinianas e cerebrais.

Acerca de Descartes, Merleau-Ponty (2013) afirma que:

Se tivesse examinado essa outra e mais profunda abertura às coisas que as qualidades segundas oferecem, especialmente a cor, como não há relação regulada ou projetiva entre elas e as propriedades verdadeiras das coisas, e como no entanto sua mensagem é por nós compreendida, Descartes teria se visto diante do problema de uma universalidade e de uma abertura às coisas sem conceito, obrigado a investigar de que maneira o murmúrio indeciso das cores pode nos apresentar coisas florestas, tempestades, enfim o mundo, e talvez a integrar a perspectiva como caso particular de um poder ontológico mais amplo. (p. 31-32).

Neste sentido, o problema de uma “universalidade e de uma abertura sem conceito”¹¹⁸ não faz parte das preocupações cartesianas. Seu projeto encontra-se consagrado ao conceito, à ideia como abertura ao real, pois partindo de seu método de caráter divino, ele se abstém das qualidades segundas dadas pela percepção. No entanto, a breve meditação sobre o desenho já indica a possibilidade de uma nova filosofia, a qual, ao invés de se apoiar no pensamento matemático, no cálculo, na razão, apoiar-se-ia nas qualidades segundas, naquilo que nos ensina a sensibilidade enquanto modo original de apresentação das coisas mesmas sem conceito.

Todavia, a pintura não é para Descartes uma abertura às coisas sem conceito. “Para ele a cor é ornamento, coloração”¹¹⁹. A pintura, enquanto um modo ou variante do puro pensamento, não se caracteriza pela evidência, mas pela confusão e pelos caos sensível. Segundo o pensamento cartesiano, “a força da pintura repousa sobre a do desenho, e a do desenho sobre a relação regulada que existe entre ele e o espaço em si tal como ensina a projeção em perspectiva”¹²⁰. Nota-se aqui uma subordinação da pintura ao desenho, conforme diz Matos Dias (1998):

É a preponderância do mundo mental que leva Descartes a privilegiar a gravura e o desenho perante a pintura. Entre a linha e a cor,

¹¹⁸ MERLEAU-PONTY, 2013, p. 31.

¹¹⁹ MERLEAU-PONTY, op. cit. p. 32.

¹²⁰ Idem, *ibidem*.

Descartes opta pela linha, pois esta permite representar a ideia e traçar formas e contornos precisos. Neste contexto, a linha é objectiva e constitui uma propriedade do objeto em si. (p. 544).

Para Descartes, “é uma evidência que só é possível pintar coisas existentes, que sua existência é serem extensas, e que o desenho torna possível a pintura ao tornar possível a representação da extensão.”¹²¹ É importante ressaltar que há uma noção do espaço que subjaz à análise cartesiana do talhos-doces, um espaço idealizado e marcado pelo pensamento de sobrevoos. Contrário à ideia de espaço geométrico como a autêntica representação do espaço em si, Merleau-Ponty desenvolve sua crítica a partir do espaço percebido, o qual se apresenta contrariamente ao espaço idealizado. Desse modo, percebe-se que a pintura aponta para a um pensamento que o filósofo moderno recusou-se a se engajar, preferindo falar resumidamente sobre o desenho, uma vez que este, segundo a visão cartesiana, atenderia às exigências de um pensamento claro e distinto do real. O que ele quer é representação exata da realidade material, e a gravura é a única produção artística que atende às ambições cartesianas, o que não é obtido pela pintura.

VI. O enigma da visão.

Merleau-Ponty afirma que o enigma da visão não é eliminado por Descartes, o que o leva a questionar um problema não explorado na Dióptrica¹²². A fim de não solidificar um argumento contra seu próprio projeto, o filósofo moderno dedica seus esforços para explicitar que “a visão é um pensamento condicionado, nasce por ocasião do que acontece no corpo, é excitada a pensar por ele”¹²³. Segundo Merleau-Ponty “o pensamento da visão funciona segundo um programa e uma lei que ele não se atribuiu, ele não está de posse de suas premissas, inteiramente atual, há em seu centro um mistério de passividade”¹²⁴. Segundo Merleau-Ponty (2013, p. 37):

Há a visão sobre a qual reflito, não posso pensá-la de outro modo senão como pensamento, inspeção do Espírito, julgamento, leitura de signos. E há a visão que se efetua, pensamento honorário ou instituído, esmagado

¹²¹ MERLEAU-PONTY, 2013, p. 32.

¹²² MERLEAU-PONTY, op. cit. p. 36.

¹²³ Idem, *ibidem*.

¹²⁴ Idem, *ibidem*.

num corpo seu, visão da qual não se pode ter ideia senão exercendo-a, e que introduz, entre o espaço e o pensamento, a ordem autônoma do composto de alma e de corpo.

Ao explicar o funcionamento da visão por meio do complexo sistema nervoso e a consequente inspeção do espírito, o filósofo moderno trata ligeiramente sobre um ponto lacunar de sua obra e que suscita uma crítica do fenomenólogo à interação mente corpo. A crítica merleau-pontiana se inicia ao trazer para sua reflexão o modelo proposto por Descartes para se pensar o acontecimento que envolve o espírito e o corpo. Valendo-se do discurso VI da Dióptrica, ele diz:

Quando, por exemplo, se quer compreender como vemos a situação de objetos, não há outro recurso senão supor a alma capaz, sabendo onde estão as partes de seu corpo, de “transferir dali sua atenção”¹²⁵ a todos os pontos do espaço que estão no prolongamento dos membros. (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 36).

Neste sentido, o fenomenólogo diz que a explicação cartesiana “é apenas um modelo do acontecimento”¹²⁶, um modelo que levanta a seguinte questão: “esse espaço de seu corpo que ela estende às coisas, esse primeiro *aqui* de onde virão todos os *ali*, como ela o sabe?”¹²⁷. Desse modo, Merleau-Ponty traz à reflexão uma espécie de saber natural que se dá no corpo, um “pensamento imemorial inscrito em nossa fábrica interna”¹²⁸. Este saber não é o do entendimento, do cogito tal como foi pensado com sua essência imaterial e que toma distância da extensão para poder compreendê-la, mas de um saber que se dá no e pelo corpo. Merleau-Ponty (2013) cita Descartes ao indicar que o filósofo moderno já tateava o obscuro enigma que ocorre no corpo:

E isso nos acontece ordinariamente sem refletirmos nisso, do mesmo modo que, quando apertamos algo em nossa mão, nós a conformamos ao

¹²⁵ “Pour la situation, c'est-à-dire le côté vers lequel est posée chaque partie de l'objet au respect de notre corps, nous ne l'apercevons pas autrement par l'entremise de nos yeux que par celle de nos mains; et sa connaissance ne dépend d'aucune image, ni d'aucune action qui vienne de l'objet, mais seulement de la situation des petites parties du cerveau d'où les nerfs prennent leur origine. Car cette situation, se changeant tant soit peu, à chaque fois que se change celle des membres où ces nerfs sont insérés, est instituée de la Nature pour faire, non seulement que l'âme connaisse en quel endroit est chaque partie du corps qu'elle anime, au respect de toutes les autres; mais aussi qu'elle puisse transférer de là son attention à tous les lieux contenus dans les lignes droites qu'on peut imaginer être tirées de l'extrémité de chacune de ces parties, et prolongées à l'infini.” (DESCARTES, 2002, p. 45).

¹²⁶ Merleau-Ponty, 2013, p. 36.

¹²⁷ Idem, ibidem.

¹²⁸ Merleau-Ponty, 2013, p. 37.

tamanho e à figura desse corpo e o sentimos por meio dela, sem que para tanto haja a necessidade de pensarmos em seus movimentos. (p. 37).¹²⁹

Trata-se de uma percepção visual realizada pelo corpo que, tal como acontece com o tato, se autoorganiza e assim possibilita o pensamento de ver enquanto expressão segunda. Ele questiona o modelo cartesiano ao apontar o desdobramento da visão, uma duplicidade que a envolve e que indica uma ordem da existência. Há uma visão compreendida enquanto pensamento de ver, acerca da qual ele se dedica a uma explicitação pormenorizada, visto que segue as leis do entendimento e do julgamento. Mas há uma ação que se dá no corpo, de ordem psicofísica, que não recebe a devida investigação por parte do filósofo moderno e aponta para uma visão enigmática que se efetua no corpo. Neste sentido, nos deteremos numa lacuna do pensamento cartesiano que o filósofo Merleau-Ponty se deteve. De uma ordem da existência que somos apresentados pela experiência do simultâneo, uma experiência que coloca em xeque todas as tentativas dualistas de apresentar o visível como algo experimentado pelo espírito, mas que se encontra posicionalmente afastado do real. No próximo capítulo nos deteremos nesta nova ontologia que busca reabilitar o sensível e de devolver à imagem o seu papel primordial de nos colocar em contato com a profundidade do mundo visível.

¹²⁹ “Et ceci nous arrive ordinairement sans que nous y fassions de réflexion; tout de même que, lorsque nous serrons quelque corps de notre main, nous la conformons à la grosseur et à la figure de ce corps, et le sentons par son moyen, sans qu'il soit besoin pour cela que nous pensions à ses mouvements.” (DESCARTES, 2002, p. 48).

CAPÍTULO TERCEIRO – A ontologia do visível em Merleau-Ponty.

Talvez agora se perceba melhor todo o alcance dessa pequena palavra: ver. A visão não é um certo modo de pensamento ou presença a si: é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à fissão do ser, ao término da qual somente me fecho sobre mim.

Maurice Merleau-Ponty, *O olho e o espírito* (1961)

No presente e último capítulo iniciaremos nossa reflexão com algumas questões que marcam a direção contrária seguida pelo filósofo Maurice Merleau-Ponty em sua pesquisa sobre a percepção, a qual o conduziu a um confronto com a ontologia tradicional, bem como a uma dedicação na elaboração de uma nova ontologia distinta dos moldes dualistas cartesianos. Algumas das questões que nortearão este capítulo são as seguintes: O que a sensibilidade, a experiência com o próprio corpo e com as coisas nos ensinam sobre o mundo e sobre nossa relação com ele? Quais os enigmas que foram abandonados por Descartes e retomados por Merleau-Ponty ao interrogar a visão de fato? A sensibilidade, especialmente a visão, surge como primeiro enigma a ser interrogado por uma filosofia que propõem o desenvolvimento de uma nova ontologia. Sua proposta visa desfazer os preconceitos de uma tradição que não quis adentrar nas obscuridades do mundo sensível, o qual evidencia uma ordem da existência que põe em xeque o dualismo pensado por Descartes. Este, por negar o que a sensibilidade nos apresenta, descredenciou as imagens em nome de uma ontologia que define o Ser pelo Ser-objeto, um ser isolado de nossa experiência com ele, e, conseqüentemente distinto das imagens que nos relacionamos pela sensibilidade. O filósofo moderno nega a sensibilidade como fonte universal das construções humanas¹³⁰ e elege o cogito como

¹³⁰ “Ou se entende, por física ou por ciência, certa maneira de operar sobre os fatos por meio de algoritmos, certa prática do conhecimento, de que são juízes somente os que possuem os instrumentos – e, então, são eles também que os únicos juízes do sentido em que tomam suas variáveis, não tendo, todavia, nem a obrigação nem mesmo o direito de darem a elas uma tradução imaginativa, de decidirem em nome delas da questão do que há, nem recusarem um eventual contato com o mundo. Ou, ao contrário, a física pretende dizer o que é, mas então não tem hoje mais fundamentos para definir o Ser pelo Ser-objeto, nem para isolar a vivência na ordem de nossas ‘representações’, no setor de nossas curiosidades ‘psicológicas’; é preciso que reconheça como legítima a análise dos procedimentos pelos quais o universo das medidas e das operações se constitui a partir do mundo vivido considerado como fonte, eventualmente como fonte universal.” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 28).

aquele que sobrevoa e define o mundo sem se misturar com ele. Contrariamente, Merleau-Ponty fala que é preciso interrogar a visão de fato e os enigmas que ela nos apresenta, dentre os quais o da presença simultânea do corpo e das coisas. Ele defende a necessidade de questionar a experiência da sensibilidade e começar a filosofar sobre o mundo existente, o qual é mais antigo do que as nossas representações. Sendo assim, passaremos pelas noções que o filósofo contemporâneo apresentou sobre a experiência sensível, o corpo como vidente visível, bem como as implicações de um exame pormenorizado do caráter ontológico da pintura, visando uma nova reformulação do conceito de imagem na contemporaneidade.

I. A reabilitação ontológica do Sensível.

Ao abrir os olhos o filósofo, o cientista e o artista compartilham de algo comum, eles habitam o mesmo mundo sensível e realizam suas construções a partir das experiências vividas primeiramente pela sensibilidade, a certeza natural nascida da relação do corpo com as coisas e que antecede as análises posteriores da razão. Contrário a Descartes, o filósofo Maurice Merleau-Ponty defende a primazia da sensibilidade como uma experiência originária que nos apresenta ao mesmo tempo o mundo e a nossa participação nele, o contato que nos possibilita uma série infinita de opiniões mudas sobre o real. Desse modo, Merleau-Ponty apresenta uma alternativa à ontologia cartesiana ao reabilitar a sensibilidade e pensar numa ontologia do sensível que pensa o mundo sem afastá-lo de sua opacidade. Ele aponta para a íntima relação do corpo e do mundo, remetendo ao conjunto de elementos enigmáticos pertencentes à nossa vida que foram colocados de lado pela ontologia de Descartes. O desafio de compreender o mundo que experimentamos pela sensibilidade e a tentativa de articular numa tese o que está implícito na experiência conduz a um labirinto de dificuldades e contradições.

Merleau-Ponty ousa pensar uma nova ontologia a partir das confusões e obscuridades que nos são apresentadas pela sensibilidade. Segundo Dupond (2008), “Merleau-Ponty pensava que a percepção é o primeiro estabelecimento da racionalidade; que ela é uma luz natural; que ela nos oferece uma unidade do ser e do

sentido, que é a trama daquilo que denominamos razão”¹³¹. Tal concepção demonstra um posicionamento contrário ao da ontologia cartesiana, a qual privilegiava a posição do sujeito como observador absoluto que contempla o espaço a partir de lugar nenhum. Critica também o posicionamento dogmático da ciência e sua preferência¹³² pelo modo cartesiano de compreender a realidade a partir da exata distinção entre o sujeito e o objeto. Merleau-Ponty afirma que é necessário “fazer entrar na definição do ‘real’ o contato entre o observador e o observado”¹³³. Desse modo, a nova ontologia propõe um pensamento sobre o ser a partir da relação simultânea de nossa presença com as coisas no mundo sensível.

Em *O Filósofo e sua sombra*, Merleau-Ponty fala das implicações de uma reviravolta na relação entre sujeito e objeto experimentada no e pelo corpo, Merleau-Ponty (1980) diz:

Assim, porque eu me toco tocando, meu corpo realiza “uma espécie de reflexão”. Nele e por ele não há somente um relacionamento em sentido único daquele que sente com aquilo que ele sente: há uma reviravolta na relação, a mão tocada torna-se tocante, obrigando-me a dizer que o tato está espalhado pelo corpo, que o corpo é “coisa sentiente”, “sujeito-objeto”. É preciso admitir que essa descrição transforma também nossa ideia da coisa e do mundo e que alcança uma reabilitação ontológica do sensível, pois doravante, pode-se dizer ao pé da letra que o espaço se sabe a si mesmo através de meu corpo.¹³⁴

Desse modo, a interrogação filosófica deve recomeçar a partir dos paradoxos da existência, daquilo que foi considerado por Descartes como enganoso. Neste sentido, é preciso pensar o real vivenciado pela sensibilidade. Tal pensamento sobre o sensível vai além do modelo das representações cartesianas, o modelo das definições de caráter absoluto e conseqüentemente afastadas das variações e da mistura do mundo sensível. Merleau-Ponty (1980) ainda afirma que “se a distinção do sujeito e do objeto encontra-

¹³¹ Dupond, 2008, p. 82.

¹³² “Se tomarmos “demonstração” no sentido matemático, os cientistas, os únicos capazes de fornecerem uma, também são os únicos capacitados para apreciá-la. Basta que alguns deles a recusem como petição de princípio, para que o filósofo não tenha o direito, e ainda menos a obrigação, de nela se basear. O que o filósofo pode observar – o que lhe dá o que pensar – é que precisamente os físicos que conservam uma representação cartesiana do mundo manifestam suas ‘preferências’, como um músico ou um pintor falaria de suas preferências por um estilo. Isso nos permite adiantar que – seja qual for a sorte da teoria microfísica – nenhuma ontologia é exatamente exigida pelo pensamento físico operante, e, em particular, a ontologia clássica do objeto não pode socorrer-se dela, nem reivindicar um privilégio de princípio, já que, entre os que as conservam, não passa de uma preferência.”(MERLEAU-PONTY, 2005, p. 28).

¹³³ Merleau-Ponty, 2005, p. 27.

¹³⁴ Merleau-Ponty, 1980, p. 247.

se embaralhada no meu corpo (e, sem dúvida, a da noesis e do noema), o mesmo ocorre na coisa, pólo das operações do meu corpo, termo onde finda sua exploração, presa, portanto, no mesmo tecido intencional que ele”¹³⁵. É preciso reconhecer que as possíveis definições do real são devedoras da sensibilidade e que é preciso adentrar nos seus paradoxos a fim de pensarmos numa filosofia que reabilita o sensível como fundamento ontológico.

Merleau-Ponty sustenta que “é tomando emprestado da estrutura do mundo que se constrói para nós o universo da verdade e do pensamento”¹³⁶. A cisão entre nós e o que a sensibilidade nos apresenta, entre o sujeito e o objeto, tal como foi realizada pela ontologia cartesiana, condena a sensibilidade em nome de uma intelectualidade que se auto-intitula como doadora universal do sentido de ser do visível, promovendo assim uma infinidade de definições distanciadas que pretensamente ousam substituir as experiências do mundo sensível por representações da experiência para o entendimento. É preciso reconhecer a dívida que o universo da verdade e do pensamento tem para como o mundo sensível, pois a invisibilidade da verdade e do pensamento depende da visibilidade do mundo, uma vez que a infraestrutura inteligível se constrói a partir dos elementos do mundo sensível. É preciso atentar para o que nos ensina a sensibilidade: que o mundo existente não está cindido entre sujeito e objeto, pois a existência evidencia a relação simultânea entre o vidente e o visível.

Merleau-Ponty critica a filosofia cartesiana por ter negado o poder ontológico da sensibilidade e se recusado a pensar a profundidade do visível. Para o filósofo é preciso questionar nossa experiência do mundo visível sem pressupor, “nem a ideia ingênua do ser em si, nem a ideia correlata de um ser de representação, de um ser para consciência, de um ser para o homem”¹³⁷. Merleau-Ponty (2005, p.18) aponta para uma nova ontologia, onde as citadas noções devam ser reexaminadas à luz da nossa experiência do mundo, “ao mesmo tempo em que pensamos o ser do mundo”¹³⁸. Segundo o filósofo, para “sabermos o que é o ser-mundo, o ser-coisa, o ser-imaginário e o ser-consciente”¹³⁹, se faz necessário nos livrar-nos de todo preconceito ontológico deixado pela tradição, a qual postulou a ideia de um Ser inteiramente em si. Para isso, é preciso

¹³⁵ Merleau-Ponty, 1980, p. 247.

¹³⁶ Merleau-Ponty, 2005, p. 24.

¹³⁷ Merleau-Ponty, 2005, p. 18.

¹³⁸ Merleau-Ponty, 2005, p. 18.

¹³⁹ Merleau-Ponty, 2005, p. 18.

interrogar a visão e compreender suas implicações ontológicas, uma vez que se partirá não de uma ideia de ser em si, mas da ideia do ser que vivenciamos por meio da estreita relação entre o corpo e o mundo. Cabe pensar no ser do mundo tal como se manifesta por meio do nosso corpo e não buscar um mundo em si que existisse para além dos nossos sentidos e que fosse preciso afastar-se da sensibilidade para poder conhecê-lo.

“Santo Agostinho dizia do tempo, que este é perfeitamente familiar a cada um, mas que nenhum de nós o pode explicar aos outros. O mesmo é preciso que se diga do mundo”¹⁴⁰. A familiaridade com o mundo vivenciada pela visibilidade não é seguida pela facilidade de sua explicação, uma vez que são duas as articulações presentes neste ato de negociar uma adequada expressão, a articulação perceptiva e a que visa expressar ou oferecer uma linguagem que evidencie a primeira articulação, feita sob nossas construções secundárias (as do entendimento). Trata-se do dilema de expressar por meio de uma linguagem os enigmas familiares de nossa experiência, o enigma da visão. Os demais animais experimentam o mesmo mundo que os seres humanos habitam por meio de sua peculiar visibilidade, mas não se dão ao mesmo trabalho de explicitá-lo. Coube ao homem a tarefa de falar sobre o mundo visível que se apresenta e constitui sua singular experiência. O homem se diferencia por meio do ato de querer dar conta de sua visibilidade, de descrever a existência visual das coisas e do mundo que se apresenta aos seus olhos.

A ontologia cartesiana, na sua tentativa de explicar o mundo e a visibilidade sem recorrer ao que é ensinado pela experiência da sensibilidade, apresenta um modelo do real que se adequa ao pensamento compreendido como existência distinta do corpo e do mundo. Corremos o risco de abstraí-lo de suas propriedades e apresentar um mundo idealizado e conseqüentemente distinto do mundo tal como o experimentamos por meio do corpo. A diversidade de experiências fala sobre a multiformidade do mundo percebido, de suas diversas maneiras de assediar o corpo, o qual, por sua singular estrutura, possibilita infinitos modos de se perceber a variação do mundo.

O mundo sensível, por ser mais antigo que as construções que se fazem sobre o seu solo, oferece as condições fundamentais para a estruturação do universo do pensamento. É por meio do pensamento que nos apropriamos da organização presente no mundo sensível e a moldamos para construir as estruturas do universo do pensamento. Duas ordens que foram colocadas em conflito pela tradição, mas que

¹⁴⁰ Merleau-Ponty, 2005, p. 16.

necessitam de uma nova formulação a fim de elevar o estatuto da sensibilidade e reabilitá-la como fonte originária de nossas experiências. A visibilidade e a presença contínua do mundo sensível devem ser pensadas a fim de se construir, de uma forma mais adequada e próxima, o universo do pensamento, o qual, por sua invisibilidade e lacunaridade, carece da perenidade presente na experiência do mundo. Surge assim o desafio de aproximação entre o mundo sensível e o universo do pensamento, um desafio manifestado no ato de expressar, pois expressar é sempre manifestar uma experiência vivida.

Assim o saber deve sempre se reformular visando se aproximar da experiência, a qual não cessa de ser, pois é abertura para o mundo e, como abertura, não pode ser pensada como uma construção mental, mas como doação originária que se faz por meio corpo. A singularidade da relação entre o corpo e o mundo sensível deve ser pensada como a condição necessária para o universo do pensamento com suas categorias. Tal aproximação somente se dará por meio de um aprendizado do real vivenciado pelos olhos. Trata-se de aprender a ver o mundo, de exercer aquilo que nos pertence e que fala sobre nossa constituição fundamental enquanto seres videntes. Falar sobre a visibilidade ou expressá-la exige assim uma linguagem nova, capaz de articular diante de nossos olhos e dos outros um efeito semelhante ao que as coisas provocam em nossos olhos. Uma linguagem que nos aponte para o sentido de ser do mundo por meio das imagens que dele temos acesso.

II. O corpo como vidente e a sua promiscuidade com o visível.

Na segunda parte de *O olho e o espírito*, o corpo recebe um novo tratamento em oposição à concepção cartesiana que o considerava como “uma porção do espaço, um feixe de funções”¹⁴¹. O corpo foi tratado por Descartes como um mero instrumento para o conhecimento da realidade material, um conhecimento efetuado por um vidente invisível (espírito/pensamento/razão) que interpretava a realidade a partir dos dados obtidos mecanicamente pelo corpo. Como podemos falar do corpo numa outra perspectiva, numa perspectiva não dualista que pensa o ser do corpo, das coisas e do mundo tal como nos mostra a experiência? Com o intuito de pensar tais noções sem diminuir o poder da visibilidade como o fez Descartes, Merleau-Ponty parte de uma

¹⁴¹ Merleau-Ponty, 2013, p. 18.

lacuna deixada pelo filósofo moderno, o qual fechou os olhos para o problema da existência de uma visão que se efetua no corpo. Em contrapartida, o filósofo contemporâneo propõe um pensamento sobre esta visão enigmática, sobre o “pensamento honorário ou instituído, esmagado num corpo seu, visão da qual não se pode ter ideia senão exercendo-a, e que introduz, entre o espaço e o pensamento, a ordem autônoma do composto de alma e de corpo”¹⁴². Merleau-Ponty investe numa “filosofia como pensamento de contato”¹⁴³, uma filosofia distinta do pensamento de sobrevoos, e decide se embrenhar nas “noções que para Descartes pertenciam ao pensamento confuso – qualidade, estrutura escalar, solidariedade do observador e do observado”¹⁴⁴. Ao pensar sobre tais noções Merleau-Ponty aborda a questão sobre o corpo sem se esquivar do mundo sensível, mergulhando assim “nessa dimensão do composto de alma e de corpo, do mundo existente, do ser abissal que Descartes abriu e tornou a fechar em seguida”¹⁴⁵. Desse modo, afirma Merleau-Ponty (2013):

À nossa filosofia só resta empreender a prospecção do mundo atual. *Somos* o composto de alma e de corpo, portanto é preciso que haja um pensamento dele: é a esse saber de posição ou de situação que Descartes deve o que diz desse pensamento, ou o que diz às vezes da presença do corpo ‘contra a alma’, ou da do mundo exterior ‘na ponta’ de nossas mãos. Aqui o corpo não é mais meio da visão e do tato, mas seu depositário. Longe de nossos órgãos serem instrumentos, nossos instrumentos, ao contrário, é que são órgãos acrescentados.¹⁴⁶

Desse modo, Merleau-Ponty problematiza a noção cartesiana do corpo como “meio da visão e do tato”. O corpo é ontologicamente compreendido como vidente, como o depositário da visão e do tato. O corpo é o próprio sujeito encarnado e, conseqüentemente, situado no mundo visível. CAMINHA (2010) afirma que “A abertura original para o mundo pela percepção se faz pelo nosso corpo, que dá às situações de fato um valor existencial. Nosso corpo é o lugar onde se entrelaça uma multidão de movimentos que constituem um sistema de comunicação como o mundo”¹⁴⁷. Este saber de posição ou de situação pensa o corpo a partir de sua promiscuidade com o visível, destacando-o como um visível que aparece tanto para si quanto para os

¹⁴² Merleau-Ponty, 2013, p. 37.

¹⁴³ Merleau-Ponty, 2013, p. 39.

¹⁴⁴ Merleau-Ponty, 2013, p. 39.

¹⁴⁵ Merleau-Ponty, 2013, p. 39.

¹⁴⁶ Merleau-Ponty, 2013, p. 39.

¹⁴⁷ Cf. Iraquitán, 2010, p. 151.

outros. Neste sentido, o corpo é pensado como um “traçado de visão e de movimento”¹⁴⁸. A visão e o movimento denunciam a nossa condição humana e delas dependem as nossas construções. “Tudo o que vejo está assinalado no mapa do ‘eu posso’. Cada um dos dois mapas é completo. O mundo visível e de meus projetos motores são partes totais do mesmo ser”¹⁴⁹. A visão de algo possibilita a sua aproximação. As coisas se fazem visíveis ao entrar no campo de alcance dos olhos, no campo da visibilidade proporcionado pelo corpo.

O movimento se dá neste campo e nele se orienta. Há uma dependência da visão para com o olhar, pois a visão depende dos movimentos dos olhos, tanto da circularidade de seus movimentos, quanto de sua adequação interna para focar o visível. A visão se antecipa no movimento e este se move no visível. Todo movimento se dirige a algo visto, a algo pertencente ao mapa do visível. Desse modo, a vidência e a visibilidade do corpo são tomadas como indícios de que o vidente, por ser também visível, é um ser situado no mundo visível e não um espírito invisível pensado por Descartes. Sobre esse duplo aspecto do corpo, Merleau-Ponty (2013) afirma:

O enigma consiste em meu corpo ser ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o “outro lado” de seu poder vidente. Ele se vê vidente, ele se toca tocante, é visível e sensível para si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa seja o que for assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento – mas um si por confusão, por narcisismo, inerência daquele que vê ao que ele vê, daquele que toca ao que ele toca, do senciante ao sentido – um si que é tomado entre as coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro...¹⁵⁰

Neste sentido, o “si” não é mais pensado aos moldes de uma filosofia cartesiana como algo transparente, como o pensamento, mas o “si” é o próprio corpo que, por ser vidente e visível, se descobre numa íntima mistura com os demais visíveis à sua volta. A experiência do ver demonstra a inerência do corpo ao mundo, o pertencimento do vidente ao visível, sendo o mundo por ele vivenciado o seu avesso carnal. Acerca desta visão do corpo como um “si” não transparente, CAMINHA (2010, p. 160) afirma que:

O sujeito que percebe não tem uma perfeita posse de si mesmo, através do desdobramento de uma atividade de entendimento homogêneo,

¹⁴⁸ Merleau-Ponty, 2013, p. 18.

¹⁴⁹ Merleau-Ponty, 2013, p. 19.

¹⁵⁰ Merleau-Ponty, 2013, p. 19-20.

que considera o mundo como um espetáculo ou um conjunto de relações objetivas. O corpo que permanece sempre meu é também inerente ao fenômeno do aparecer do mundo, que é a fonte e nossa facticidade. (...) Em outros termos, nosso próprio corpo nunca pode se referir a si mesmo sem passar pelo mundo.

O pensamento sobre esta inerência confronta a separação cartesiana entre sujeito e objeto, entre vidente e visível, pois a visão de fato nos ensina que o vidente se constitui em meio às coisas, que sua existência depende do mundo e nele se encontra intimamente relacionado. Sendo assim, “o corpo e as coisas formam, juntos, um sistema de relações no contexto de um mesmo mundo. O mesmo mundo, aqui, não é um mundo posto à parte de seus aparecimentos como prejuízo de uma existência inteiramente determinada, mas o mundo que aparece várias vezes através de nosso corpo”¹⁵¹. As condições da existência falam desta singular relação entre o corpo e o mundo, do modo como o vidente está encarnado e habita o visível, sendo ele igualmente visível tal como o são as coisas em sua volta. Merleau-Ponty (2103) desenvolve sua noção de corpo ao afirmar que:

Um corpo humano está aí quando, entre vidente e visível, entre tocante e tocado, entre meu olho e o outro, entre a mão e a mão se produz um espécie de recruzamento, quando se acende a faísca do senciante-sensível, quando se inflama o que não cessará de queimar, até que um acidente do corpo desfaça o que nenhum acidente teria bastado para fazer...¹⁵²

Nas palavras do filósofo, “somos, do início ao fim, como espíritos, o berço do mundo”.¹⁵³ O que significa ser o berço do mundo? Ser o berço do mundo é uma figura utilizada pelo filósofo para descrever o modo peculiar com que vivenciamos o mundo; não como um espírito que o sobrevoa e o domina a partir de seu poder de decodificar e constituir o real experimentado, mas como um ser situado, um espírito encarnado, como um vidente visível que lida com o mundo comum a partir de sua existência visual. Neste sentido, compreende-se que “o mundo é feito do estofado do mesmo corpo”¹⁵⁴. Podemos pensar o mundo a partir de seu variante visível que se faz no corpo, como aquilo que surge carnalmente como imagem formada por aquilo mesmo que nos constitui. Ser o berço do mundo é ser o meio pelo qual o mundo adquire uma existência imagética, uma

¹⁵¹ Cf. Caminha, 2010, p. 156.

¹⁵² Merleau-Ponty, 2013, p. 21.

¹⁵³ Merleau-Ponty, 2005, p. 42.

¹⁵⁴ Merleau-Ponty, 2013, p. 20.

existência gerada pelo encontro de sua carne com a carne deste espírito situado. É ser o seu abrigo, o lugar de sua doação incessante, lugar de sua manifestação imagética em que ele se faz imagem. Abrigar o mundo no corpo é acolhê-lo enquanto imagem, a qual é o seu avesso carnal que se origina no e por meio do corpo. É preciso pensar a dupla responsabilidade envolvida neste nascimento da imagem enquanto nascimento do mundo no corpo, um nascimento, uma gênese que manifesta todos os elementos que compõem a carne.

III. A visão como promiscuidade entre vidente e visível.

O filósofo moderno compreendia a visibilidade como um atributo do espírito e não do corpo, como um pensamento confuso originado pelos sinais enviados pelos movimentos dos nervos. Desse modo, ele desqualificou tanto as imagens considerando-as como dessemelhantes ao mundo material quanto à visão (pensamento de ver) como algo a ser corrigido pela razão, cabendo somente ao conceito o poder de nos apresentar o real. No entanto, a *Dióptrica* falhou em sua tentativa de “exorcizar os espectros, fazer deles ilusões ou percepções sem objeto, à margem de um mundo sem equívoco!”¹⁵⁵, de tratar a visão como pensamento de ver. Do mesmo modo, as reflexões cartesianas¹⁵⁶ sobre a sensibilidade já apontavam para uma ordem da existência cuja experiência demonstrava o entrelaçamento da alma com o corpo, uma ordem da existência que Descartes não ousou pensar¹⁵⁷. Ao definir o corpo como trançado de visão e de movimento, como um si que tem um dorso e avesso, como vidente e visível, Merleau-

¹⁵⁵ Merleau-Ponty, 2013, p. 28.

¹⁵⁶ As três últimas Meditações Metafísicas, nas quais o filósofo moderno se dedica ao conhecimento do mundo material, bem como ao modo como ele se dá a partir da distinção estabelecida entre a alma e o corpo.

¹⁵⁷ “Essa visão de fato e o ‘há’ que ela contém não perturbam, no entanto a filosofia de Descartes. Sendo pensamento unido a um corpo, ela não pode por definição ser verdadeiramente pensamento. Podemos praticá-la, exercê-la e, por assim dizer, existi-la, mas dela nada podemos tirar que mereça ser dito verdadeiro. Se, como a rainha Elizabeth, quisermos à força pensar a esse respeito, não há senão que retomar a Aristóteles e a Escolástica, conceber o pensamento como corporal, o que não se concebe, mas é a única maneira de formular diante do entendimento a união da alma e do corpo. Esse pretensos pensamentos são os emblemas do ‘uso da vida’, as armas eloquentes da união, legítimas com a condição de não serem tomadas por pensamentos. São os indícios de uma ordem da existência – do homem existente, do mundo existente – que não nos compete pensar. Essa ordem não marca em nosso mapa do ser nenhuma *terra incógnita*, não restringe o alcance de nossos pensamentos, porque está sustentada, como este, por uma Verdade que funda tanto a obscuridade quanto nossas luzes. É até aqui que devemos prosseguir para encontrar em Descartes algo como uma metafísica da profundidade: pois essa verdade não assistimos a seus nascimento, o ser de Deus é, para nós abismo...” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 38).

Ponty fala que “essa extraordinária imbricação, sobre a qual não se pensa suficiente, proíbe conceber a visão como uma operação de pensamento que ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade”¹⁵⁸. Nesta perspectiva, Merleau-Ponty desloca a visão do vidente invisível (o espírito) para o vidente visível. “Minha visão do mundo se faz de certo ponto do mundo”¹⁵⁹. É no mundo visível que minha visão se situa enquanto visão de certo ponto, e o visível, enquanto coisa alcançada pelo olhar, manifesta-se como imagem nascida no lugar vivido pelo vidente. Neste sentido, o filósofo diz:

(...) Sendo a visão palpação pelo olhar, é preciso que também ela se inscreva na ordem do ser que nos desvela, é preciso que aquele que olha não seja, ele próprio, estranho ao mundo que olha. Uma vez que vejo, é preciso (como tão bem indica o duplo sentido da palavra) que a visão seja redobrada por uma visão complementar ou por outra visão: eu mesmo visto de fora, tal como se outro me visse, instalado no meio do visível, no ato de considera-lo de certo lugar. (...) Basta-nos apenas constatar que quem vê não pode possuir o visível a não ser que seja por ele possuído, que *seja dele*.¹⁶⁰

Desse modo, Merleau-Ponty reflete sobre o alcance e o envolvimento operado pelo olhar. É olhando o mundo que o vidente, ele próprio visível, se mistura com ele vive cercado pela carnalidade da imagem. Ele estende sua carne às coisas que alcança e, nesta doação de sua carne, a coisa adquire uma roupagem com a qual ela se faz coisa visível para o vidente. Assim, a visibilidade nos ensina uma interdependência entre o vidente e o visível, pois não há vidente sem um visível e não há visível sem o poder da vidência. Trata-se de uma aproximação operada pelo corpo que apalpa o mundo pelo olhar e as concede uma existência visível, uma existência nascida do encontro de duas coisas distintas que se relacionam sem se confundirem uma na outra. É apalpando o mundo com o olhar que se dá o nascimento do visível, um nascimento no seio da experiência tátil, pois são os olhos que se movimentam em busca das coisas, tal como nossas mãos buscam a experiência do tátil. Noutra passagem, dirá Merleau-Ponty (2005):

O visível à nossa volta parece repousar em si mesmo. É como se a visão se formasse em seu âmago ou como houvesse entre ele e nós uma familiaridade tão estreita como a do mar e da praia. No entanto, não é

¹⁵⁸ Merleau-Ponty, 2013, p. 19.

¹⁵⁹ Merleau-Ponty, 2005, p. 19.

¹⁶⁰ Merleau-Ponty, 2005, p. 131.

possível que nos fundemos nele nem que ele penetre em nós, pois então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou do visível.¹⁶¹

Tal como a familiaridade entre o mar e a praia, que conservam uma íntima relação de coexistência numa mesma situação sem se anularem um no outro, assim o filósofo pensa na familiaridade entre o vidente e o visível, uma relação de coexistência que dá origem a uma nova existência. Não há anulação de nenhum dos elementos envolvidos, mas o surgimento de uma nova ordem entre eles, de uma ordem na qual o mundo aparece como mundo visível e o próprio vidente surge como um visível entre outros. O vidente não se funde no visível, nem o visível penetra no vidente, pois isto implicaria no desaparecimento de ambos e assim não haveria a formação da visão. Neste sentido, o surgimento da visão depende do não desaparecimento de seus elementos vidente e visível, depende de uma singular relação familiar que, totalmente imbricadas uma na outra, não se confundem em suas estruturas particulares, mas coexistem simultaneamente. Merleau-Ponty (2013) afirma: “Talvez agora se perceba melhor todo o alcance dessa pequena palavra: ver. A visão não é um certo modo do pensamento ou presença a si: é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à fissão do ser, ao término da qual somente me fecho sobre mim.”¹⁶² O que há é um entrelaçamento, um quiasma¹⁶³, onde as partes envolvidas não se anulam, mas interagem com suas características singulares e, neste cruzamento, dão origem a algo novo, algo resultante do ponto de encontro entre essas duas coisas que coexistem num mesmo mundo.

É preciso pensar nesta imbricação entre o olhar e o ver, na singularidade que há entre o movimento dos olhos e a sua vidência, pois o modo como eles se relacionam

¹⁶¹ Merleau-Ponty, 2005, p. 128.

¹⁶² Merleau-Ponty, 2013, p. 51

¹⁶³ Termo utilizado pela biologia para nomear o ponto de cruzamento entre os cromatídeos, durante a divisão celular. Também há o quiasma óptico: localiza-se na parte anterior do assoalho ventricular. Recebe fibras mielínicas do nervo óptico, que aí cruzam em parte e continuam nos tractos óptico que se dirigem aos corpos geniculados laterais, depois de contornar os pedúnculos cerebrais.” Disponível em: <<http://www.auladeanatomia.com/neurologia/diencefalo.htm>> Acesso em: 30 setembro 2015.

“Recuperando um termo de retórica (o quiasma é uma figura de estilo que compreende quatro termos, cujas relações são o inverso do que faria esperar a simetria, como ser rico em defeitos e pobre em qualidades), Merleau-Ponty faz intervir a noção de quiasma cada vez que tenta pensar não a identidade, não a diferença, mas a identidade na diferença (ou a unidade por oposição) de termos que habitualmente são tidos como separados, tais como o vidente e o visível, o signo e o sentido, o interior e o exterior, cada um dos quais só é ele mesmo sendo o outro.” (DUPOND, 2010, p. 63).

condiciona o aproximar-se do mundo visível¹⁶⁴. Tal é o empreendimento proposto a fim de obter o sentido de ser do mundo visível e da visibilidade, a qual evidencia nossa íntima relação com ele. É preciso recomeçar a interrogação juntamente com o ver e permitir que ele conduza a interrogação sobre o visível. Há uma inegável singularidade na nossa relação com as coisas. O corpo e o mundo interagem, se relacionam intimamente na produção do visível.

O olho realiza o prodígio de abrir à alma o que não é alma, o bem aventurado domínio das coisas, e seu deus, o sol. Um cartesiano pode crer que o mundo existente não é visível, que a única luz é a do espírito, que toda visão se faz em Deus. Um pintor não pode consentir que nossa abertura ao mundo seja ilusória ou indireta, que o que vemos não seja o mundo mesmo, que o espírito só tenha de se ocupar com seus pensamentos ou com outro espírito. Ele aceita com todas as suas dificuldades o mito da janela da alma¹⁶⁵: é preciso que aquilo que é sem lugar seja adstrito a um corpo. E mais: seja iniciado por ele a todos os outros e à natureza. É preciso tomar ao pé da letra o que nos ensina a visão: que por ela tocamos o sol, as estrelas, estamos a mesmo tempo em toda parte, tão perto dos lugares distantes quanto das coisas próximas, e que mesmo nosso poder de imaginarmo-nos alhures –

¹⁶⁴ Segundo CAMINHA (2010, p. 127): “A designação do visível não é nada sem a disposição do olhar que procura ver. É o olhar que conduz ao ver, mas não desaparece absolutamente na experiência de ver, pois, enquanto disposição a ver, o olhar permanece. Entretanto, isso não significa que, no ato de olhar, o ato de ver esteja inteiramente ausente. Em outros termos, mesmo que o olhar não seja tratado como um ato dirigido para o nada, ele nunca cai sob o jugo do ver porque sempre procura ver mais, quer dizer, ele procura ver o que não era ainda visto. Todavia, o olhar não desencadeia uma via de acesso a algo sem a experiência de ver. Eis porque o olhar é o movimento explorador do mundo visível, cuja intenção é sempre o de poder ver algo, mas, nós não vemos nada, não faz sentido falar em olhar, visto que um alimenta o outro para fecundar a experiência do mundo visível”.

¹⁶⁵ A palavra janela sempre nos leva a pensar na sua função mediadora entre uma interioridade e sua exterioridade, entre um dentro e um fora. A janela apresenta o fora e o dentro, e, assim, possui uma dupla função quanto à sua apresentação. Sua estrutura, no entanto, faz parte de uma habitação, de uma casa, de um corpo ou coisa espacialmente determinado, mas sua função a coloca num local indeterminado, pois ambos os espaços, interior e exterior, são apresentados e existem simultaneamente. A janela, dentre tantas outras coisas, permite a entrada da luz que fará visível todas coisas por meio das diversas cores que habitam uma determinada casa e é por meio dela que os aspectos invisíveis da casa ganharão visibilidade. O que será visível? As paredes, o chão, o teto, os móveis, e todas as demais coisas que a ocupam. Tais coisas recebem a luz e se manifestam por meio dela, logo, elas recebem a luz em sua existência espacial e são estimuladas a se mostrarem, a apresentarem suas características mais íntimas e secretas; ficam nuas e mostram a sua pele, uma pele formada por marcas diversas e singulares, composta por suas listras e seus poros. A espacialidade, a maneira pela qual o espaço está distribuído, como tal distribuição influencia na manifestação da cor e, conseqüentemente, na manifestação das coisas, uma vez que as coisas se manifestam aos olhos por meio de suas cores. O olhar se relaciona com as coisas, ou antes, se relaciona com as cores, pois é com as cores que lidamos em nossa vivência com as coisas. São as cores que possibilitam e constituem a própria vivência visual. Cor e espaço se relacionam. A cor me apresenta o espaço. Ela o apresenta aos meus olhos, os quais se abrem para o visível das cores que pintam o quadro que sou. Um quadro que se move, um quadro que fala, que sente, que se expressa de muitas maneiras e que faz outros quadros humanos ou não, humanos quando pinto outros como eu, quando por meio do corpo faço alterações nos seus corpos, recriando aquilo que são, possibilitando assim sua aparição entre outros corpos e o mundo.

“Estou em Petersburgo em minha cama, em Paris, meus olhos veem o sol” –, de visarmos livremente, onde quer que estejam, seres reais, esse poder recorre ainda à visão, reemprega meios que obtemos dela.¹⁶⁶

Desse modo, Merleau-Ponty pensa o olho e o seu poder de um modo que contrasta a concepção mecânica e instrumental apresenta por Descartes, pois em *O olho e o espírito*, ele fala que “toda questão é compreender que nossos olhos já são muito mais que receptores para as luzes, as cores e as linhas: computadores do mundo que tem o dom do visível, como se diz que o homem inspirado tem o dom de línguas”.¹⁶⁷ Em *O Visível e o Invisível*, ele diz: “Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos”¹⁶⁸. De onde começar a definir o visível senão a partir do que a experiência do ver nos ensina? Se o mundo é o que vemos, devemos partir da visibilidade para trilhar o percurso da definição do ser do visível. Neste sentido o questionamento sobre a natureza do visível e do ver precede todas as questões que poderíamos considerar como originalmente secundárias. Falar do visível é falar do mundo tal como ele se apresenta para nós neste primeiro e ininterrupto contato. O “nós” não está afastado do visível, mas um “nós” que é o seu avesso, que se encontra misturado com ele. Desse modo de pensar o visível a descrição surge como tarefa primeira a ser realizada para que dela possamos nos familiarizar pelo saber àquilo que já estamos familiarizados pelos olhos.

Merleau-Ponty afirma que “ao mesmo tempo é verdade que o mundo é o que vemos e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo”¹⁶⁹. No sentido de promover um saber sobre o mundo vivido e sua conseqüente linguagem sobre a visão, as coisas e o mundo visível, Merleau-Ponty aponta para uma necessidade primeira que é a de “nos igualarmos, pelo saber, a essa visão, tomar posse dela, dizer o que é ver, fazer, pois como se nada soubéssemos, como se a esse respeito tivéssemos que aprender tudo”¹⁷⁰. A visão se apresenta como necessidade primeira de investigação a fim de prosseguirmos com as demais questões a serem interrogadas, pois é por meio das imagens que nos inserimos e nos familiarizamos com o mundo. Desse modo, o filósofo aponta para uma aprendizagem “aparentemente” simples, mas que revela sua complexidade ao atentarmos para os enigmas que ela revela.

¹⁶⁶ Merleau-Ponty, 2013, p. 52.

¹⁶⁷ Merleau-Ponty, 2013, p. 22.

¹⁶⁸ Merleau-Ponty, 2005, p. 15.

¹⁶⁹ Merleau-Ponty, 2005, p. 16.

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, 2005, p. 16.

O mundo é o que vemos, logo, o visível necessita ser interrogado a fim de nos aproximarmos do ser sensível que se manifesta aos nossos olhos e que é anterior às possíveis idealizações do ser que possamos nos apropriar. É preciso entender que “a possibilidade intrínseca do mundo como pensamento repousa no fato de que posso ver o mundo” ¹⁷¹, que o mundo pensado deve sua existência inteligível ao mundo visível, o qual nasce no corpo como avesso carnal do mundo que habitamos por meio do corpo. Necessário, pois, reconhecer a dívida que as construções inteligíveis têm para com o mundo atual que alcançamos pelo olhar, uma vez que este mundo que nos aproximamos pelo olhar exige a criação imagética que se dá em nosso corpo e por meio de dele. O fato de que podemos ver o mundo deve ser colocado como critério de julgamento para as produções do pensamento e não o contrário, uma vez que não se trata mais de uma aparência falsa a nos enganar o tempo todo, mas do próprio ser que se manifesta ao nosso olhar.

Uma vez que ver é “ter à distância” ¹⁷², cabe pensar a visão como algo que se constitui de uma posse, que ela possui algo, mas o que é esse algo que é possuído pela visão. Ao pensarmos numa relação de posse imaginamos uma relação onde um se apodera e o outro sofre o apoderamento. O ver enquanto um “apoderar-se” significa exercer o poder sobre aquilo que se possui pelo olhar. Mas não basta falar de uma relação de poder apenas pensando nos polos opostos. Pensando em tal apoderamento, surge uma imagem de mãos exercendo uma força para segurar, agarrar ou prender algo ou alguém. Neste caso, os músculos se contraem, os ossos se articulam e o corpo todo se adapta por meio de diversos movimentos direcionados para este fim. O outro corpo que recebe e sofre este ação, também se modifica e se adapta à força que o violenta. Se o ver é “ter à distância”, podemos compreender esta ação possuidora como um exercício de modificar as coisas e constituir o real tal como é experimentado pelo corpo. Assim afirma Merleau-Ponty:

Porquanto o presente visível não está no tempo e no espaço nem, é claro fora deles: nada há antes dele, depois dele, em torno dele que possa rivalizar com sua visibilidade. E, no entanto, ele não está só, não é tudo. Exatamente: tapa minha vista, isto é, concomitantemente o tempo e o espaço se estendem para além, e estão atrás dele, em profundidade, às ocultas. O visível pode assim preencher-me e ocupar-me só porque, eu que o vejo não o vejo do fundo do nada, mas do meio dele mesmo, eu, o vidente, também sou

¹⁷¹ Merleau-Ponty, 2005, p. 43.

¹⁷² Merleau-Ponty, 2005, p. 23.

visível; o que faz o peso, a espessura, a carne de cada cor, de cada som, de cada textura tátil, do presente e do mundo, é aquele que os apreende sente-se emergir deles por uma espécie de enrolamento ou redobramento, profundamente homogêneo em relação a eles, sendo o próprio do sensível vindo a si e, em compensação, o sensível está perante seus olhos como seu duplo ou extensão de sua carne.¹⁷³

Desde sua fase primária o mundo visível é experimentado pelo homem por meio das múltiplas imagens que surgem ao longo de seu desenvolvimento. Nascemos e crescemos imersos num mundo imagético, sendo necessária a investigação do modo como as imagens atuam na formação do ser humano, de como elas interagem nos modos de compreender e de classificar o mundo percebido. É preciso compreender o papel exercido pela imagem na constituição das múltiplas relações que estabelecemos com o mundo, especialmente quanto ao papel da sensibilidade na definição da realidade vivida pelo corpo. Habitamos o mundo por meio das imagens e é por intermédio delas que se realizam as construções no mundo vivido e que somente será explicitado posteriormente por meio de uma linguagem que possa minimamente se aproximar da experiência deste mundo apresentado pela visibilidade. Desta forma, o mundo visível já se apresenta como experiência fundamental para a construção da própria linguagem que será futuramente utilizada para descrever esta experiência mais fundamental. Assim, “o pensamento não pode ignorar sua história aparente, precisa encarar o problema da gênese de seu próprio sentido.”¹⁷⁴ A experiência do ver, sendo mais antiga que a linguagem, determina as possíveis construções de nosso entendimento, o qual lhe é devedor quanto à formação das categorias com as quais se lançará a conhecer o mundo por ele visualizado. Sobre a antiguidade do mundo sensível, afirma Merleau-Ponty (2005, p.23):

É segundo o sentido e a estrutura intrínsecos que o mundo sensível é “mais antigo” que o universo do pensamento, porque o primeiro é visível e relativamente contínuo e o segundo, invisível e lacunar; à primeira vista, este não constitui um todo, e só se tem a sua verdade com a condição de apoiar-se nas estruturas canônicas do outro.

A experiência do ver mostra que não há sobreposição de imagens monoculares numa percepção binocular, pois esta, sendo de outra ordem, é a metamorfose das imagens monoculares numa imagem percebida pelos dois olhos que atuam em conjunto.

¹⁷³ Merleau-Ponty, 2005, p. 113.

¹⁷⁴ Merleau-Ponty, 2005, p. 23.

Enquanto as visões monoculares apresentam as partes, a visão binocular, enquanto percepção sinérgica apresenta a totalidade. De maneira que é em conjunto que as imagens monoculares funcionam para formar uma imagem binocular, a coisa presente na percepção. Desse modo, os visíveis das imagens monoculares desaparecem e se tornam invisíveis para que as coisas ao meu redor surjam enquanto coisas visíveis na atuação sinérgica da visão binocular. Segundo o filósofo, as imagens monoculares são fantasmas, são partes de uma totalidade percebida. Sua estrutura ontológica não é a mesma que a da imagem binocular, pois não possuem a mesma densidade que ela. A imagem presente na percepção sinérgica resiste à vibração provocada pelos movimentos do corpo, ao eclipse provocado pelos cílios, às torções provocadas pela varredura dos olhos sobre o espaço e ao estremecimento resultante do som. São muitas as intervenções sobre a harmonia presente imagem percebida, intervenções que produzem certa instabilidade no visível, mas que não abala a densidade das coisas presentes na extremidade do olhar. A sinergia ocorrida no corpo já evidencia uma totalidade experimentada pela sensibilidade. Desse modo, afirma Merleau-Ponty:

Assim, a relação entre as coisas e meu corpo é decididamente singular: é ela a responsável de que, às vezes, eu permaneça na aparência, e outras, atinja as próprias coisas; ela produz o zumbir das aparências, é ainda ele quem o emudece e me lança em pleno mundo. Tudo se passa como se meu poder de ter acesso ao mundo e o de entrincheirar-me nos fantasmas não existissem um sem o outro. Mas ainda: como se o acesso ao mundo não fosse senão o outro aspecto de um recuo, e esse recuo à margem do mundo, uma servidão e outra expressão de meu poder natural de entrar nele. O mundo é o que percebo, mas sua proximidade absoluta, desde que examinada e expressada, transforma-se também, inexplicavelmente, em distância irremediável. (2005, p. 20)

Segundo o filósofo, transitamos naquilo que poderíamos classificar como duas ordens naturais de relação com o visível, a que lidamos pela percepção com a plenitude do mundo e a que nos é dada pelos resquícios da memória, daquilo que ficou registrado e que será manipulado pela imaginação para nos oferecer os fantasmas com os quais lidamos ao recuar desta abertura perceptiva que temos com o mundo. O entrincheiramento nos fantasmas, a experiência vivida entre as imagens do sonho e da ilusão são devedoras da percepção, dependem do pleno do percebido para constituírem sua existência visível. Desse modo, os poderes de acessar e de recuar resultam da relação estabelecida entre o corpo e o mundo. São poderes que manifestam a nossa

dupla relação com o visível, ora com o atual, ora com o imaginário, ambos se entrelaçando na apresentação do visível que manifesta num fundo invisível.

Assim, a relação entre a absoluta proximidade e o irremediável distanciamento do mundo surge como enigma a ser interrogado a fim de compreendemos esta transitoriedade que vivenciamos nos visível por meio de nossa singular relação corpórea com o mundo. Cabe pensarmos sobre a imbricação entre o vidente e o visível, sendo que o vidente, ele mesmo visível, transita entre os visíveis e está imerso nos limites da visibilidade. Acerca da filosofia reflexionante e de sua relação com a fé perceptiva, dirá Merleau-Ponty (2005):

Eu, que estou no mundo, de quem aprenderia o que é estar no mundo se não de mim mesmo, é certo, ao menos, que eu sou, entre outras coisas, saber; esse atributo me pertence seguramente, mesmo que tenha outros. Não posso imaginar que o mundo irrompa em mim ou eu nele: este saber que eu sou, o mundo não pode apresentar-se a não ser oferecendo-lhe um sentido, a não ser sob a forma de pensamento do mundo. O segredo do mundo que procuramos é preciso, necessariamente, que esteja contido em meu contato com ele.¹⁷⁵

Na percepção os olhos funcionam em conjunto e nos oferecem uma totalidade. Cada olho possui o seu raio de visão, seu campo visual, e quando os campos se cruzam formam a chamada visão binocular, a qual é a nossa peculiar maneira de perceber o mundo. O mundo que nós conhecemos pelo ver é um mundo alcançado por esta visão binocular¹⁷⁶, uma visão marcada por profundidade alcança graças ao cruzamento dos campos visuais. Vale aqui pensar na estrutura específica do olho e do corpo humano, no modo como tal estrutura influencia na captação da luz emitida pelas coisas. Referimo-nos a toda a estrutura envolvida, desde o formato e a posição dos olhos, como seus movimentos, o lugar em que se encontram no rosto e sua relação com o movimento da cabeça e do corpo. No exemplo pensado por Merleau-Ponty, “a mesa diante de mim”, o visível, mantém uma relação singular com os meus olhos e meu corpo. Os olhos apresentam o visível desde que a coisa esteja no raio de ação deles, desde que a coisa seja alcançada pelos olhos, que eles a possam mirarem. A visão se faz a partir de certo ponto do mundo, de modo que ela se depara com os limites impostos pelo corpo, o qual permite a liberdade de percorrer a paisagem com o olhar, mas nunca em sua plenitude.

¹⁷⁵ Merleau-Ponty, 2005, p. 41.

¹⁷⁶ Visão binocular é capacidade de enxergar “uma imagem” com dois olhos ao mesmo tempo.

Quando se quer uma “boa imagem” se faz necessário utilizar uma câmara melhor estruturada, com mais recursos para a captação da imagem. O fotógrafo ou aquele que opera a câmara depende totalmente de seu equipamento para obter os elementos necessários para a composição da imagem. Podemos falar da técnica “time-lapse”, que consegue captar imagens que não são vistas pelo modo cotidiano de olhar. São visíveis que se passam por invisíveis no modo comum de ver. Do mesmo modo, nosso corpo nos impõe uma visão de mundo singular, uma visão de mundo humana, pois se faz a partir de uma estrutura corpórea que direciona o olhar e o ver. A visão humana, enquanto visão corpórea depende do corpo e de sua particular formatação. Pensando numa articulação entre as visões e seus respectivos mundos particulares, Merleau-Ponty diz:

Ora, a própria coisa, já vimos, sempre é para mim a coisa que *eu* vejo. A intervenção de outrem não resolve o paradoxo interno de minha percepção: acrescenta este enigma da propagação no outro da minha vida mais secreta – outra e mesma, já que, evidentemente, só através do mundo posso sair de mim mesmo. Então é mesmo verdade que “os mundos privados” se comunicam entre si, que cada um deles se dá a seu titular como variante de um mundo comum.¹⁷⁷

Podemos pensar no que acontece quando a multiplicidade de máquinas recebem o “mesmo sinal” elétrico ou impulso para lhes colocar em movimento ou lhes provocar uma produção imagética. Numa mesma casa onde há televisores com imagens coloridas ou em preto e branco, ou com diferentes resoluções singulares entre os diversos equipamentos e os sinais recebidos (o mundo). Diremos que as “percepções” se fizeram de diversas formas em cada equipamento e que os mundos percebidos por cada máquina diferem entre si devido a sua particular estrutura. Neste sentido, seria correto afirmarmos que há um mundo verdadeiro que serviria de critério para avaliar as diversas percepções ou que não há este mundo verdadeiro em si? Pensando que cada estrutura apresenta o mundo de sua maneira, podemos afirmar que cada imagem apresentada é verdadeira por se coerente com sua estrutura particular?

A comunicação transforma-nos em testemunhas de um mundo único, como a sinergia de nossos olhos os detém numa única coisa. Mas tanto num caso como no outro, a certeza, embora inelutável, permanece inteiramente obscura; podemos vivê-la, não podemos nem pensá-la, nem formulá-la, nem

¹⁷⁷ Merleau-Ponty, 2005, p. 23.

erigi-la em tese. Toda tentativa de elucidação traz-nos de volta aos dilemas.
178

Mergulhamos nos dilemas ao tentar elucidar a certeza experimentada em nossa relação com o mundo. O visível é vivido por meio da operação sinérgica dos olhos, uma operação que nos apresenta a densidade do mundo pela imagem, mas que se mostra enigmática a toda tentativa de formulação e à experiência do pensamento. Esta surge como experiência devedora da percepção e sempre carente de uma reformulação e de uma reforma do entendimento, pois não dá conta dos enigmas pensados uma vez que o visível nunca se doa por completo para a primeira camada de nossa relação com o mundo. Neste sentido, o pensamento, ao transformar o mundo em coisa pensada, deve sempre reconhecer sua própria natureza transformadora e entender o papel da ideia como devedora da imagem e a serviço dela, pois é a imagem que surge primeiro e que dá origem à ideia. O mundo nos assedia primeiro por meio de suas imagens que se formam em nosso corpo e, para compreendê-las, nos valem das ideias para arrancar o que nos é dado na experiência e trazer para a ordem do pensamento. Assim afirma Merleau-Ponty (2005):

É, portanto, à experiência que pertence o poder ontológico último, e as essências, as necessidades de essência, a possibilidade interna ou lógica, não obstante a solidez e a incontestabilidade que possuem aos olhos do espírito, apenas têm força e eloquência por que todos os meus pensamentos e os pensamentos alheios são tomados no tecido de um único Ser.¹⁷⁹

É preciso adentrar no pensamento sobre o visível e pensar uma filosofia da visão feita a partir daquilo que experimentamos o tempo inteiro por meio das imagens que nos assediam assim que abrimos os olhos. Sempre que pensamos numa imagem pode nos vir erroneamente a ideia de algo estático, algo sem movimento, cristalizado, como um quadro. Mas há diferença de estrutura entre a imagem atual e a dos sonhos, como também na que criamos ao pensar numa coisa qualquer que nos ocupa durante nossas imaginações sobre algum lugar ou situação. Nunca se vê a totalidade da paisagem, é sempre um horizonte que se vê como o fundo cuja figura foi selecionada pelo olhar. A totalidade pensada é sempre devedora de uma paisagem alcançada por uma visão particular. Uma vez que a visão apresenta a promiscuidade entre o vidente e o visível,

¹⁷⁸ Merleau-Ponty, 2005, p. 23.

¹⁷⁹ Merleau-Ponty, 2005, p. 110.

como podemos pensar o estatuto da imagem sem condená-la como enganosa ou como decalque do real?

IV. A textura imaginária do real como forro interior da visão.

Incluído numa tradição que deslegitimou a sensibilidade, Descartes condenou a imagem por esta se encontrar na ordem enganosa das sensações. Para ele, a imagem não é semelhante ao que a coisa existente é verdadeiramente. Sua verdadeira realidade (a extensão) só pode ser alcançada pelo intelecto e não pela visão, a qual é por ele considerada como um pensamento de ver. Para o filósofo moderno, imagem não é semelhante ao real, pois somente a ideia (conceito, representação) nos fala sobre a verdadeira realidade por trás das imagens. Partilhando do mesmo preconceito platônico para com as imagens, ele apresenta explicações mecanicistas envolvidas na base fisiológica para afirmar a dessemelhança entre as imagens e os seus objetos¹⁸⁰. Neste sentido, o poder de apresentar as coisas mesmas é retirado das imagens e conferido às ideias. No entanto, mesmo insistindo na dessemelhança entre a imagem e a coisa, Descartes se vê diante de um mistério que se dá no corpo, o da conformação natural do corpo para com as coisas com as quais ele se relaciona¹⁸¹. A imaginação surge como principal agente de articulação interna dos sinais obtidos pelo corpo. Visando problematizar os pressupostos de uma tradição que condenou o imaginário como decalque do real, passamos a pensar na herança platônica no tocante às imagens, bem como a resposta de Merleau-Ponty a tal tradição e o seu objetivo de reestabelecer o estatuto do imaginário em sua imbricada relação com a visão.

Observamos na *República* uma condenação das artes miméticas por se oporem ao conhecimento ideal do verdadeiro. A imagem é concebida como uma apresentação

¹⁸⁰ Cf. Donatelli, 2008, p. 33: “A base fisiológica que dá sustentação à formação dessas imagens já indica a impossibilidade de defesa da relação de semelhança absoluta entre a representação e o objeto. Afinal, a figura desenhada na superfície do cérebro é formada a partir do movimento dos nervos, abertura de poros e escoamento de espíritos animais, montando assim um esquema que se relaciona com o objeto que desencadeou todo esse processo, sem ser, contudo, sua imagem fiel. A partir da explicação do processo mecânico das sensações, com destaque para a visão, Descartes nos mostra que é desnecessário que as ideias se assemelhem aos movimentos que as provocam (AT VI, 131)”.

¹⁸¹ Cf. Donatelli, 2008, p. 31: “A posição do objeto em relação ao nosso corpo constitui outra qualidade a ser considerada. O conhecimento da percepção da situação de um objeto não está vinculado à imagem ou alguma ação do objeto, mas sim, mais uma vez, está ligado à conformação das partes do cérebro de onde se originam os nervos. (...) Descartes se refere a uma “geometria natural” que possibilita conhecer a distância do objeto, contando com a ação do pensamento que, nesse caso, se trata da imaginação”.

falsa da realidade, sendo conseqüentemente indigna de confiança por compor o mundo das aparências e não revelar a verdadeira realidade das coisas. Segundo Pellejero (2013): “Ontologicamente precárias, afastadas três vezes do real, as imagens da pintura são para Platão mera aparência, cópia de cópia, simulacro, fantasma”¹⁸². Durante as etapas da narrativa¹⁸³ as imagens da caverna foram descredenciadas pelas imagens fora da caverna, as quais exerceram temporariamente a função de norteadora da verdade para estabelecer a falsidade das imagens vistas pelos prisioneiros. No entanto, com o passar da narrativa as próprias imagens de fora da caverna são igualmente descredenciadas por um julgamento baseado num critério acima das imagens, um critério inteligível que subjuga o sensível por considera-lo uma falsa apresentação do real. A ideia entra em cena como critério da verdade, como aquilo a partir do qual se obtém a segurança para não confiar nas imagens que nos assediam de forma ininterrupta.

O verdadeiro, sendo “visualizado” unicamente pela razão, é alcançado pelo intelecto, o qual apresenta uma realidade que confronta as aparências do mundo sensível. Na narrativa, o trajeto do prisioneiro ilustra o movimento reflexivo que o homem deve desenvolver para se chegar ao conhecimento do real ao fugir do mundo das aparências e se distanciar dos enigmas que o mundo nos oferece por meio das imagens. É preciso pensar sobre a inversão dessa lógica, pensar a imagem como critério de julgamento e a ideia ao seu serviço, pois a imagem nos fala do mundo vivido e deste se encontra mais próxima do que a ideia. A filosofia platônica desacreditou as imagens ao apresentá-las como falsas versões da realidade e, conseqüentemente, não corresponderem à verdadeira realidade alcançada pelo intelecto. Na referida tradição, o imaginário é colocado como oposto ao real. Neste sentido, a sensibilidade foi considerada por tal filosofia como o modo enganoso de se acercar de aparências que nos distanciam do real. Sobre os pressupostos que fundamentam o discurso platônico sobre a oposição entre a imagem e o real, afirma Pellejero (2013):

Incansavelmente repetidos por uma tradição perversa ou ingenuamente iconoclasta, os argumentos platônicos sobre o caráter irreal e superficial das imagens, assim como as suas afirmações sobre a disposição irracional e inerte dos espectadores, se encontram fundados numa série de oposições e equivalências dogmáticas, que podem e devem ser revisitadas: tal é o caso das oposições entre imagem e realidade, entre atividade e passividade, entre consciência de si e alienação; e das equivalências entre

¹⁸² Cf. Pellejero, 2013, p. 306.

¹⁸³ Cf. Mito da caverna (Livro VII da *República*).

olhar e passividade, entre imobilidade e inatividade. Por que identificar ‘olhar’ com ‘passividade’ – por exemplo –, se não pela pressuposição acrítica de que olhar significa olhar para uma imagem, isto é, para uma aparência, e isso significa estar separado da realidade que está sempre atrás da imagem? (PELLEJERO, 2013, p. 311).

Desse modo, os argumentos e afirmações da tradição platônica desqualificaram as imagens ao classificá-las num plano irreal e irracional, como também indicavam uma característica de passividade para o olhar, o qual, sendo pressuposto acriticamente como “olhar para uma imagem”, foi visto como uma passividade existente naquele que simplesmente contempla o engano da sensibilidade e que permanece distante do real camuflado pelas aparências. É preciso pensar o que está por trás destas classificações, destas divisões dogmáticas que separam a imagem da realidade, a atividade da passividade, a consciência de si da alienação, e que, ao mesmo tempo, equivalem o olhar e a passividade. Neste sentido, Pellejero (2013) diz: “Rancière é claro nisso: essas distinções não são meramente lógicas; são o correlato conceptual da forma em que se distribuem desigualmente os lugares e as competências para fazer, ver, pensar ou falar numa sociedade dada (a nossa)”¹⁸⁴. Assim, tais distinções, como a da imagem e a do real, expressam o controle do espaço e das pessoas, as quais se encontram condicionadas a ver um mundo dogmaticamente dividido e com papéis bem definidos para as suas produções e, de forma ainda mais invasiva, para o seu olhar.

Para Merleau-Ponty, é necessário reconhecer que “a reflexão guarda tudo da fé perceptiva: a convicção de que há qualquer coisa, que há mundo, a ideia da verdade, a ideia verdadeira dada”¹⁸⁵. Ele enfatiza a necessidade de reconhecer o contato originário do corpo com o mundo, um contato gerador das imagens que nos apresentam realidade vivida pela experiência. É preciso “fazer entrar na definição do ‘real’ o contato entre o observador e o observado”¹⁸⁶. É necessário compreender que o mundo deve ser compreendido a partir de sua relação com o corpo, de uma relação que se manifesta por meio das imagens, o que nos obriga reconhecer que todas as operações do intelecto, colocadas como autônomas pelas tradições platônica e cartesiana, devem sua estrutura às imagens surgidas na promiscuidade entre o vidente e o visível. Ao pensar sobre o visível, Merleau-Ponty retoma a questão da imagem e a considera com uma abertura universal às coisas sem conceito. Ele visa reestabelecer o valor das imagens sem

¹⁸⁴ Cf. Pellejero, 2013, p. 311.

¹⁸⁵ Merleau-Ponty, 2005, p.

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, 2005, p. 27.

considerá-las como ilusões que camuflam uma realidade escondida e que não pode ser alcançada pelo olhar. Pensando num novo lugar para o pensamento da imagem na contemporaneidade, afirma Carbone (2015, p. 20):

Com efeito, as mutações em curso no estatuto das imagens parecem evocar e, simultaneamente, invocar uma forma de inversão do “platonismo” que – ao desenvolver as premissas afirmadas pela filosofia de Nietzsche e exploradas pela arte moderna – saiba elaborar um pensamento à altura da época atual, no qual uma versão simplificada da filosofia de Platão permanece, contudo, como a maneira dominante de pensar.

Fazendo uma alusão ao platonismo¹⁸⁷ e confrontando a desqualificação da imagem operada por tal tradição, Merleau-Ponty (2013) dá um novo tratamento ao imaginário:

A palavra imagem é mal-afamada porque se julgou irrefletidamente que um desenho fosse um decalque, uma cópia, uma segunda coisa, e a imagem mental um desenho desse gênero em nosso bricabraque privado. Mas se de fato ela não é nada disso, o desenho e o quadro não pertencem mais que ela ao em si. Eles são o dentro do fora e o fora do dentro, que a duplicidade do sentir torna possível, e sem os quais jamais se compreenderá a quase-presença e a visibilidade iminente que constituem todo o problema do imaginário.¹⁸⁸

As imagens (o desenho, o quadro ou qualquer manifestação imagética), são o “dentro do fora e o fora do dentro”, elas apontam para a imbricada relação entre corpo e mundo, entre o real e o imaginário. Pensando nas consequências da “duplicidade do sentir” que o corpo experimenta com relação a si ao mundo, o imaginário não pode ser pensado como fábrica de ilusões, como produtora de fantasmas que nos afastam do real, mas sim como aquilo que constitui o mundo experimentado pelo corpo. Desse modo, ao confrontar tal tradição, Merleau-Ponty desenvolve uma reabilitação do estatuto da imagem a partir das questões decorrentes desta duplicidade. Ela evidencia uma reciprocidade experimentada entre vidente e o visível e que colocam a visão como principal enigma a ser explorado a fim de compreendermos a imagem não como decalque, nem cópia do real. As imagens apontam para a nossa imersão no mundo. Elas surgem desde o momento que abrimos os olhos ao nos relacionamos com o mundo pelo ver, e continuam em nossa vida quando imaginamos algo no lugar da experiência do ver. Neste sentido, as imagens não podem ser consideradas cópias nem decalques do

¹⁸⁷ Cf. Carbone, 2015, p. 20.

¹⁸⁸ Merleau-Ponty, 2013, p. 22.

real. São apresentações do mundo por meio do ver e do imaginar, os quais atuam em conjunto na relação entre o corpo e o mundo.

Sendo “o dentro do fora e o fora do dentro”, a imagem não pode ser considerada como decalque, como cópia do real ou como uma segunda coisa, uma vez que ela aponta para a experiência do ver, uma experiência que aponta para o nascimento do visível na profundidade do invisível. Carbone (2015, p. 20) ressalta que:

No entanto, à imagem é ainda frequentemente atribuída, como seu caráter mais próprio, o fato de “presentificar o ausente como tal”, o que a reconduz, constitutivamente, à experiência, real ou simbólica, da morte. Ora, se a imagem não é uma “segunda coisa,” se ela não copia um modelo (mas, sobretudo, o produz), ela se revela de fato muito mais ligada à experiência do nascimento do que da morte e, desse modo, denuncia o platonismo subjacente à opinião que a associa em demasia com a morte.

Assim, observamos uma relação da imagem tanto com a experiência da morte quanto com a do nascimento. O conceito de imagem como cópia e como referência ao que está ausente “denuncia o platonismo subjacente à opinião que a associa em demasia com a morte¹⁸⁹”, apontando para o conceito de ser uma segunda coisa ou de copiar um modelo. Contrariamente a tal compreensão, a experiência do nascimento é mais adequada para se pensar o estatuto da imagem, uma vez que o produzir é inerente à imagem. Em vez de referenciar um ausente inencontrável, a imagem vai além da presentificação do que está ausente, “criando uma presença particular que, como tal, nunca tivesse estado presente”¹⁹⁰. Ela sempre aponta para um nascimento continuado do visível. Segundo Carbone (2015), “a questão de um estatuto da imagem é o do ver¹⁹¹”. Ele faz alusão à declaração de Merleau-Ponty, o qual, no prefácio de *Signos*, afirma que “Ver é, por princípio, ver mais do que se vê, é ter acesso a um ser de latência. O invisível é o relevo e a profundidade do visível, e, assim como ele, o visível não comporta positividade pura.¹⁹²”.

Desse modo, ao pensar o ver como “ver mais do que se vê”, a imagem não pode ser entendida como uma segunda coisa, não pode simplesmente ser uma presentificação do ausente como tal, pois é preciso entender que a imagem expressa uma simultaneidade entre o visível e o invisível. Ela é o misto de presença e de ausência que

¹⁸⁹ Cf. Carbone, 2015, p. 21.

¹⁹⁰ Cf. Carbone, 2015, p. 21.

¹⁹¹ Cf. Carbone, 2015, p. 21.

¹⁹² Cf. Merleau-Ponty, 1991, p. 21.

apontam para o enigma do ver, sendo uma concreção da visibilidade num fundo de invisibilidade. Neste sentido, diz Merleau-Ponty (2013, p. 53):

O quale visual me dá e é o único a me dar a presença daquilo que não sou eu, daquilo que simples e plenamente é. Ele o faz porque, com textura, é a concreção de uma universal visibilidade, de um único Espaço que separa e reúne, que sustenta toda coesão (inclusive a do passado e do futuro, já que ela não existiria se eles não fizessem parte do mesmo Espaço). Qualquer coisa visual, por mais individuada que seja, funciona também como dimensão, porque se dá como resultado de uma deiscência¹⁹³ do ser. Isso quer dizer, que o próprio do visível é ter um forro de invisível em sentido estrito, que ele torna presente como certa ausência.

O imaginário surge como aquilo que está totalmente imbricado com o ato de ver, como uma articulação necessária do visível, o qual já não pode ser mais pensado como ilusório, mas como o próprio real que se manifesta imagetivamente. É preciso adentrar no pensamento sobre “a quase-presença e a visibilidade iminente que constituem todo o problema do imaginário”¹⁹⁴. Desse modo, compreende-se a imagem como o avesso do corpo, aquilo que evidencia a articulação entre o ver e o imaginar, entre as duas ações que se entrelaçam na apresentação do visível. As imagens evidenciam o aspecto criativo de nossa existência como elemento fundamental de constituição do mundo experimentado. A problemática do visível nos conduz ao pensamento sobre a articulação imagética do mundo com resultante deste entrelaçamento entre o corpo e o mundo. Assim, não para separar as imagens de nossa relação com o mundo, pois são por meio delas que conhecemos as coisas à nossa volta sem a necessidade do conceito. É preciso adentrar nessa relação imagética com o mundo e experimentar seus diferentes modos de doação ao nosso olhar. Segundo Pellejero, que reconhece a produtividade dos conceitos merleau-pontianos na obra de Didi-Huberman (2013, p. 317):

Olhar, e ver alguma coisa, ser tocado, ou inclusive ser desarmado por uma imagem, é uma experiência que ao mesmo requer tempo, desejo e invenção. Mas quando somos tomados dessa forma por uma imagem, nos é

¹⁹³ Sobre o conceito de deiscência, Dupond (2010, p. 14) diz: “Essa noção (que em botânica, designa habitualmente a abertura de um órgão que atingiu a maturidade), faz parte do dispositivo conceitual que Merleau-Ponty estabelece em seus últimos textos para subtrair o campo de transcendental do primado da consciência, da subjetividade ou da imanência. Contra a Fenomenologia da percepção, que ainda pensava o transcendental em termos de existência ou de transcendência ativa, os últimos textos pensam o transcendental como o evento da abertura de meu corpo para ele mesmo e para o mundo por fissão e imbricação do corpo vidente e do corpo visível, da massa sensível do corpo vidente e da massa sensível do mundo visível”.

¹⁹⁴ Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 22.

oferecida uma experiência de abertura, ao mesmo tempo não-quantificável (irredutível à lógica da extensão e da cronologia), imprevisível (irredutível a um programa de pesquisa), inquietante (irredutível a um saber ou a um sistema), e perturbadora (irredutível a qualquer forma de harmonia entre as nossas faculdades).

A imagem é o modo como o mundo se apresenta ao corpo, ela é o modo como o mundo se manifesta por sua carnalidade, sem a qual não haveria mundo visível para o vidente. É preciso questionar a relação entre o corpo e o mundo, bem como a carnalidade do mundo manifestada na imagem. Assim, não há imagem sem corpo, e a própria visão é “fornada interiormente pela textura imaginária do real¹⁹⁵”. As imagens dependem do corpo para sua existência visível e para ter a estrutura específica de sua existência. A experiência que temos do outro na percepção demonstra o nosso total envolvimento com a gênese do mundo em nossa experiência, tal como afirma Merleau-Ponty (2005):

Por certo, a menor retomada da atenção me convence de que esse outro que me invade é todo feito de minha substância: *suas* cores, *sua* dor, *seu* mundo, precisamente enquanto *seus*, como os conceberia eu senão a partir das cores que vejo, das dores que tive, do mundo em que vivo? Pelo menos, meu mundo privado deixou de ser apenas meu; é agora, instrumento manejado pelo outro, dimensão de uma vida generalizada que se enxertou na minha (p. 22).

Desse modo, a imagem que tenho do outro, que se faz ver por meio do corpo, é composta pelos pormenores de minha substância. O visível alcançado pelo olhar nasce a partir do corpo, o qual contribui para a gênese do mundo sensível no ato perceptivo. Neste sentido, o visível, enquanto “mundo privado”, por meio do corpo como a semelhança de um mundo comum partilhado pelos demais corpos que veem vendo e que são vistos vendo. A certeza de um mundo comum que se multiplica nos corpos por meio de seus variantes privados se dá pela constatação do outro na experiência, da invasão do outro na minha substância, uma invasão que se utiliza dos próprios meios do corpo para nascer enquanto mundo privado. Trata-se da partilha de um mundo comum por meio da experiência destes mundos privados que se enxertam um no outro e que permitem o surgimento de experiências compartilhadas tal como a da pintura.

¹⁹⁵ Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 22.

V. A pintura jamais celebra outro enigma senão o da visibilidade.

Merleau-Ponty fala sobre a necessidade de “se colocar num ‘há’ prévio, na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível que é lícito afirmar ser uma máquina de informação, mas esse corpo atual que chamo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos”¹⁹⁶. Ele aponta especialmente para a pintura como a arte que bebe diretamente deste “lençol de sentido bruto”, que mergulha no conhecimento do mundo sensível, buscando expressar cada vez mais a nossa íntima relação com o mundo existente. Ela difere do pensamento operatório da ciência que se afasta do real para pensa-lo como coisa transparente. O que o homem poderá aprender sobre o mundo caso ele deposite o devido crédito a uma técnica que não se afasta nem constrói o visível, mas que se aproxima dele pelo corpo? Diferentemente dos outros modos de conhecer o mundo, a pintura surge como resultado de uma total dedicação do olhar sobre todas as coisas e nela não há uma posição de domínio da natureza tal como se observa nas técnicas derivadas do pensamento do objeto em geral – pensamento operatório/pensamento da ciência.

A ocupação do pintor apresenta uma “urgência que excede qualquer outra urgência. Ele está ali, forte ou fraco na vida, mas incontestavelmente soberano em sua ruminação do mundo, sem outra ‘técnica’ senão a que seus olhos e suas mãos oferecem à força de ver, à força de pintar”¹⁹⁷. O que nos ensina a técnica do pintor e qual a sua influência para uma filosofia da visão? Merleau-Ponty nos fala de uma soberania incontestável do pintor em sua “ruminação do mundo”. Ruminar é uma palavra que expressa bem a ideia que se pretende desenvolver aqui. Trata-se de um demorar-se com a comida, de um ato que visa absorver todos os nutrientes por meio de um longo processo de digestão. Assim é o modo que o pintor se relaciona com aquilo que o fisionomista vê pelo olhar. Ele o ruma, se dedica inteiramente a absorvê-lo ao longo de seu processo criativo. A “técnica” do pintor fala muito sobre sua aproximação do mundo existente. Contrariamente às técnicas que visam dominar a natureza por meio de uma aplicação de modelos idealizados do real, a técnica utilizada pelo pintor para se aproximar do mundo é aquela que “seus olhos e suas mãos oferecem à força de ver, à força de pintar”.

¹⁹⁶ Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 17.

¹⁹⁷ Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 18.

O pintor faz de seu corpo uma técnica e, neste sentido, não poderíamos pensar noutra técnica que melhor se aproxime do mundo do que a que emprega o próprio corpo na criação. É por meio do corpo que o pintor produz suas telas. Vemos aqui o nascimento da imagem por meio do e emprego do corpo. A tela resulta justamente deste emprego, do entrelaçamento dos olhos e das mãos em meio ao visível. Neste sentido, Merleau-Ponty elege a pintura como a “técnica” que nos ensina sobre este nascimento continuado do visível, sobre o surgir da imagem pelo exercício do ver. Trata-se aqui de adentrar numa reflexão sobre a pintura a fim de compreender a “ciência secreta” possuída ou buscada pelo pintor. Numa nova ontologia que reabilita o estatuto da sensibilidade, a pintura se apresenta como uma produção do corpo que nos aproxima e nos possibilita pensar sobre a dimensão segundo a qual Van Gogh quer “ir mais longe”¹⁹⁸. Trata-se de levar adiante o questionamento de Merleau-Ponty, o qual se propõe a formular um saber sobre “o fundamental da pintura e talvez de toda a cultura”¹⁹⁹.

“É oferecendo seu corpo ao mundo que o pintor transforma o mundo em pintura”²⁰⁰. O que nos ensina tal transubstanciação operada pelo pintor? Que mundo é este que se encontra na tela e qual a sua relação com o mundo visto pelo pintor, uma vez que a tela é outro visível que se apresenta numa relação com o visível que impactou primeiramente o pintor? Segundo Merleau-Ponty, para compreender a transubstanciação presente na tela, é necessário compreender o corpo enquanto “trançado de visão e de movimento”²⁰¹. Por que se deve entender o corpo desta maneira para poder compreender a transformação do mundo em pintura? A pintura, enquanto produção pictórica operada pelo corpo resulta do oferecimento do corpo ao mundo, do modo como o corpo se envolve com o mundo numa singular relação de entrelaçamento entre visão e movimento. O corpo se oferece ao mundo pela visão e pelo movimento, e o mundo se apresenta como palco para o movimento do corpo, bem como pelas imagens que atraem o movimento corpóreo. Trata-se de dois mapas, do mundo visível e dos projetos motores, que indicam a natureza do corpo e que nos ajudam a compreender a natureza da pintura, da imagem e do visível. Uma nova compreensão da visão altera radicalmente o modo de tratar a pintura e o estatuto da imagem. Ora, uma vez que o corpo é um trançado de visão e de movimento, Merleau-Ponty dirá:

¹⁹⁸ Cf. Merleau-Ponty, 2013, p.18.

¹⁹⁹ Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 18.

²⁰⁰ Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 18.

²⁰¹ Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 18.

Essa extraordinária imbricação, sobre a qual não se pensa suficiente, proíbe conceber a visão como uma operação de pensamento que ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade. Imerso no visível por seu corpo, ele próprio visível, o vidente não se apropria do que vê; apenas se aproxima dele pelo olhar, se abre ao mundo.

Desse modo, o visível não é uma representação, ele é o próprio mundo alcançado pelo olhar. Uma compreensão alargada da visão como aquilo que se faz do meio das coisas impede de compreender a imagem como representação ou um duplo enfraquecido. A imagem, o visível que alcançamos pelo olhar, desperta um eco em nosso corpo, uma fórmula carnal que é suscitada no corpo pelas coisas. Que visibilidade secreta é esta que segue a visibilidade manifesta das coisas? Trata-se de um eco das coisas no corpo que suscita a pintura, que promove o nascimento do visível pelo corpo do pintor. Sobre o surgimento e a natureza do visível que se encontra na tela, dirá Merleau-Ponty (2013, p. 21):

Então surge um visível em segunda potência, essência carnal ou ícone do primeiro. Não se trata de um duplo enfraquecido, de um *trompe l'oeil*, de uma outra *coisa*. Os animais pintados sobre a parede da gruta de Lascaux não estão ali como a fenda ou a dilatação do calcário. Tampouco estão alhures. Um pouco à frente, um pouco atrás, sustentados por sua massa da qual habilmente se servem, eles irradiam em torno dela sem jamais romperem sua imperceptível amarra. Eu teria muita dificuldade de dizer *onde* está o quadro que olho. Pois não o olho como se olhar uma coisa, não o fixo em seu lugar, meu olhar vagueia nele como nos nimbos do ser, vejo segundo ele ou com ele mais do que vejo.

A pintura, sendo “o dentro do fora e o fora do dentro”²⁰², nos permite uma aproximação das questões que envolvem o problema do imaginário – “*sua quase-presença e sua visibilidade iminente*”²⁰³. Ela evidencia a relação de proximidade e de distância do imaginário para com o atual. O imaginário “é o diagrama de sua vida em meu corpo, sua polpa ou seu avesso carnal”. O quadro, enquanto “análogo segundo o corpo”²⁰⁴, demonstra a semelhança com o visível que o provocou, que o fez surgir pelas mãos do pintor. A pintura, como visível que surge pelo emprego do corpo, nos remete à questão do imaginário como aquilo que forra interiormente a visão. Neste sentido, o real se apresenta para o vidente por meio de sua textura imaginária. A pintura celebra o

²⁰² Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 22.

²⁰³ Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 22.

²⁰⁴ Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 22.

enigma da visibilidade e ocupa um lugar privilegiado na filosofia de Merleau-Ponty, que a elege como modo de compreendemos a necessidade de exercitar a visão a fim de adentrar na profundidade do visível.

No início da obra *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty afirma que “a arte, e especialmente a pintura, abeberam-se nesse lençol de sentido bruto do qual o ativismo nada quer saber. São mesmo as únicas a fazê-lo com toda a inocência”²⁰⁵. A partir do texto estético *A dúvida de Cézanne*, o filósofo contemporâneo inicia uma relação com a pintura ao pensar a percepção e o ato expressivo enquanto ato fundador de um sentido. O tema da percepção surge neste ensaio e manifestam algumas das principais questões que o aproximaram particularmente da obra do pintor moderno Paul Cézanne²⁰⁶ (1839-1906), cuja pintura é tomada como exemplo para questionar a nossa relação com o mundo tal como o percebemos, como uma relação com o mundo primordial que se revela aos sentidos de forma ambígua, obscura e não distinta, e que serve de palco para todas as construções humanas. Neste sentido, algumas singularidades refletidas a partir da pintura de Cézanne apontam para a nossa experiência com a profundidade do mundo e com sua exploração, de um esforço que se empreende numa expressão que nunca se dá por completa e acabada. Sobre a contribuição do pintor quanto à compreensão do mundo visível, escreve Merleau-Ponty (2013):

O pintor é o único a ter direito de olhar sobre todas as coisas sem nenhum dever de apreciação. Diz-se que diante dele as palavras de ordem do conhecimento e da ação perdem a virtude. Os regimes que invectivam contra a pintura ‘degenerada’ raramente destroem os quadros: eles os escondem, e há um ‘nunca se sabe’ que é quase um reconhecimento; o reproche de evasão raramente se dirige ao pintor. Ninguém censura Cézanne por ter vivido escondido em L’Estaque durante a guerra de 1870, todos citam com respeito seu ‘é assustadora a vida’, enquanto qualquer estudante, depois de Nietzsche, repudiaria prontamente a filosofia se fosse dito que ela não nos ensina a ser grandes viventes.²⁰⁷

O modo ou os modos de compreensão do sentido de uma obra de arte e as questões envolvidas na interpretação da criação artística, além de outros elementos aparentemente determinantes, fazem parte da reflexão desenvolvida pelo filósofo

²⁰⁵ Merleau-Ponty, 2013, p. 17.

²⁰⁶ Paul Cézanne foi um pintor francês do século 19 frequentemente citado pelo filósofo Maurice Merleau-Ponty ao longo de suas obras. Chamou-lhe a atenção com suas obras que expressavam grandemente o caráter inacabado do empreendimento fenomenológico. Cézanne também influenciou fortemente o surgimento de um modo inovador de criação artística do século XX e foi considerado o pai da pintura moderna.

²⁰⁷ Merleau-Ponty, 2013, p. 18.

Maurice Merleau-Ponty. Assim, as questões presentes na obra *A dúvida de Cézanne*, tais como a questão do sentido e de sua origem, a relação entre o dado e o indeterminado, dos nossos vínculos corporais e históricos e do que fazemos com eles, sempre tomando como pano de fundo a percepção originária. Ao pensar nos enigmas do visível apontados pela pintura, “Merleau-Ponty, numa estreita relação com este fazer artístico, encontra nele o apoio para reconsiderar o passado da filosofia como pensamento de sobrevoo e elaborar, na figura do pintor e seu fazer artístico, o contraponto ao olhar que, negando sua situação, quer ver tudo a partir de lugar nenhum”. (Oliveira, 2012, p.70). O filósofo discorre sobre importantes questões existenciais que nos levam a pensar quando abordamos uma obra de arte. Ele se dedica particularmente à reflexão sobre a pintura e é neste ensaio que ele inicia o seu discurso filosófico a partir da pintura e começa, por assim dizer, a fazer filosofia a partir das obras de arte.

“Eram-lhe necessárias cem sessões de trabalho para uma natureza-morta, cento e cinquenta de pose para um retrato. O que chamamos sua obra não era, para ele, senão o ensaio e a aproximação de sua pintura.” (Merleau-Ponty, 2013, p. 125). Com essas palavras, Merleau-Ponty inicia o seu ensaio apresentando-nos a atitude incansável e de pura insatisfação do pintor Paul Cézanne com suas próprias obras. Qual a meta utilizada por Cézanne como padrão de medida de sua pintura? Qual a natureza deste padrão que o levou constantemente a ponderar sobre o seu modo de se posicionar ante ao seu objeto, bem como ao manejo de seus instrumentos e procedimentos de pintura? Cézanne encara suas exaustivas sessões como sendo ensaios e aproximações do ideal que ele tanto quis alcançar ao longo de uma vida inteira de dedicação e de total entrega a um projeto de caráter infinito, e que, possuindo este aspecto, o fisgou e o conduziu a um engajamento que o distanciou do mundo dos homens, fazendo-o viver quase sempre como um eremita. Sobre a incessante vontade do pintor em expressar o mundo percebido e sua relação com a tradição, escreve Merleau-Ponty (2013):

Cézanne não acreditou ter que escolher entre a sensação e o pensamento, como entre o caos e a ordem. Ele não quer separar as coisas fixas que aparecem ao nosso olhar e sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria em via de se formar, a ordem nascendo por uma organização espontânea. Não estabelece cortes entre “os sentidos” e a “inteligência”, mas entre a ordem espontânea das percebidas e a ordem humana das ideias e das

ciências. Percebemos coisas, entendemo-nos sobre elas, estamos enraizados nelas, e é sobre essa base de “natureza” que construímos ciências.²⁰⁸

Oliveira (2005, p. 6): “Aveso às dicotomias entre o pintor que vê e aquele que pensa, entre sensação e inteligência, Cézanne não se persuadia de ter que optar entre elas como entre o caos e o cosmos”. Enquanto os outros se referiam à obra de Cézanne como já realizada, ou seja, como algo pronto e acabado em sua plenitude, o próprio pintor a considera como um projeto inacabado e ainda muito distante de sua meta quase que inalcançável, mas dotada de uma tamanha força que o atraía assim como o ferro que é atraído pela força do imã e que, por alguma barreira, não consegue tocá-lo. Cabe aqui pensarmos na meta que Cézanne tanto buscou e perseguiu durante toda a sua vida, bem como de seu engajamento na tentativa de alcançar uma meta cuja natureza o exigia fazer da pintura o seu sacerdócio e o seu mundo, dada a grandiosidade e profundidade do ideal de obra que ele tanto perseguiu. O que o levou a engajar-se de um modo tão intenso ao ponto mesmo de isolar-se e de procurar cada vez fugir do mundo instituído a fim de experimentar cada vez mais esse mundo inumano para o qual estamos abertos graças à nossa percepção. Noutra passagem, afirma Merleau-Ponty (2013):

Foi esse mundo primordial que Cézanne quis pintar, e por isso seus quadros dão a impressão da natureza em sua origem, enquanto as fotografias das mesmas paisagens sugerem os trabalhos dos homens, suas comodidades, sua presença iminente. Cézanne nunca quis “pintar com um bruto”, mas colocar a inteligência, as ideias, as ciências, a perspectiva, a tradição novamente em contato com o mundo natural que elas destinadas a compreender, confrontar com a natureza, como ele diz, as ciências “que saíram dela”.²⁰⁹

Logo, o que foi encontrado pelo artista nesta obcecada observação da natureza? Cézanne afirmava logo após este momento de conquista, “tenho meu motivo”, e assim dedicava-se mais uma vez ao seu longo e incansável processo fazer da própria tela um momento por ele vivenciado, aquilo que ele viu e que agora quer fazer ver àqueles que vivem sem experimentar tal espetáculo presente na natureza. “A pesquisa sobre “o motivo” (como chamavam a natureza) era uma constante em sua vida”²¹⁰. O encontro do motivo necessitava desse abandono do mundo dos homens para entregar-se àquilo pelo qual possibilita a própria fundação desse mundo. Tratava-se mesmo de mergulhar

²⁰⁸ Merleau-Ponty, 2013, p. 131.

²⁰⁹ Merleau-Ponty, 2013, p. 131.

²¹⁰ Cf. Oliveira, 2005, p. 7.

naquilo que funda a nossa cultura e que permite todas as instituições feitas pelo homem. O mundo mergulhado por Cézanne era o mundo apresentado pela percepção original, uma realidade primordial experimentada primeiramente pelo corpo e que é posteriormente tomada como o motivo que será expresso em suas telas.

A arte não é nem uma imitação, nem uma fabricação segundo os desejos do instinto ou do bom gosto. É uma operação de expressão. Assim como a palavra nomeia, isto é, capta em sua natureza e põe diante de nós, a título de objeto reconhecível, o que aparecia confusamente, o pintor, diz Gasquet, “objetiva”, “projetiva”, “fixa”. Assim como a palavra não se *assemelha* ao que ela designa, a pintura não é um *trompe-l’oeil*, uma ilusão da realidade; Cézanne, segundo suas próprias palavras, “escreve como pintor o que ainda não está pintado e faz disso pintura absolutamente”. Esquecemos as aparências viscosas, equívocas e, atravessando-as, vamos diretamente às coisas que elas apresentam. O pintor retoma e converte justamente em objeto visível o que sem ele permanece encerrado na vida separada de cada consciência: a vibração das aparências que o berço das coisas. Para um pintor como esse, uma única emoção é possível: o sentimento de estranheza e um único lirismo: o da existência sempre recomeçada.²¹¹

O pintor trabalha sempre com os mesmos materiais e mesmo assim elabora novas telas e intrigantes formas de apresentar o mesmo mundo que não é o mesmo para ele sempre que para diante de sua profundidade. As condições existenciais não impossibilitam a liberdade, uma vez que as ações sempre se dão dentro de um conjunto de dados com os quais lidamos a fim de transpassá-los e configurá-los criativamente em novas condições de existência. A “existência sempre recomeçada” é a experiência a ser colocada em tela. O pintor visa assim recomeçar sempre com os mesmos instrumentos e criar novas telas revela uma força maior que conduz o processo criativo que se faz em meio à concretude das condições dadas. A obra é, pois, o resultado de uma interdependência existente entre o sentido literal dos dados e a capacidade humana de ultrapassá-los, de refazê-los, enfim, de figurá-los, dando-os outro sentido e, assim, projetando-se sobre eles. Ela é vista também como um resultado incompleto que aponta para o entrelaçamento entre o vidente e o visível. Entre o pintor e o visível, “os papéis inevitavelmente se invertem”²¹². Tal entrelaçamento não permite o acabamento de uma obra, necessitando de um recomeço sem fim. Fazer de sua percepção do mundo a sua meta a ser expressa na tela foi o que moveu os muitos empreendimentos de Cézanne, uma meta inalcançável em sua plenitude, mas que ele considerava tal expressão como a

²¹¹ Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 138.

²¹² Cf. Merleau-Ponty, 2013, p. 25.

tarefa mais importante de sua vida. O que está em questão é o modo como o pintor dedicou sua vida à expressão do mundo vivido, especialmente quanto ao assedio do invisível para se fazer visível sob sua paleta.

Merleau-Ponty pensa num fazer filosófico semelhante à produção pictural. Oliveira (2012, p. 68) afirma que “a reflexão de Merleau-Ponty converge para uma ideia de filosofia, próxima às cores na pintura”. Tal filosofia não atribui às coisas visíveis uma fala, mas as promove a falar, possibilita que o próprio visível se apresente com sua linguagem própria. Para o filósofo, a interrogação deve se deixar conduzir pelo curso natural da vida, possibilitando que a voz natural das coisas conduza a uma linguagem mais próxima de nossa experiência. Para isso, se faz necessário recomençar a interrogação do ponto zero e buscar se igualar à visão pelo saber a fim de desenvolver um discurso que se aproxime de nossa experiência do visível, o que consiste numa árdua tarefa que exige que se aprenda a interrogar o mundo pelo olhar como o único meio de se ajustar aos enigmas figurados que nos são apresentados pela visão ²¹³. Pensar numa definição do mundo implica “igualarmos, pelo saber, a essa visão” para dizer o que é nós e o que é ver. É preciso refletir sobre o mundo que vemos e não buscar um substituto verbal para ele, pois o visível não pode ser substituído pelo dito, pelo escrito ou pelo cantado.

²¹³ Merleau-Ponty, 2005, p. 16.

Considerações finais

Para Descartes, quem vê é a alma, e não o corpo. Partindo dessa afirmativa e dos pressupostos que a sustentam, iniciamos o nosso estudo sobre a visibilidade a partir da concepção cartesiana sobre o visível. Observamos que a referida sentença manifesta uma concepção dualista da realidade, um dualismo que também condiciona o modo de ver o homem como um ser que conjuga duas substâncias – corpo e mente. Neste sentido, a filosofia cartesiana atribuiu à alma a visão enquanto pensamento de ver. Um pensamento que se apoia sobre os dados enviados pelos nervos, os quais foram estimulados pelos impactos da luz. O visível surge para o cogito a partir da interpretação que o espírito faz dos dados que lê no cérebro. No entanto, a referida imagem não se assemelha ao mundo, sendo o modo confuso de pensamento que caracteriza a sensibilidade. Para Descartes, a imagem (o visível), não pode ser a nossa via de acesso ao mundo, pois sua dessemelhança é compreendida a partir de uma análise mecânica do que ocorre no processo de envio dos dados no e pelo corpo. A imagem mental difere da imagem retiniana que, por sua vez, difere da coisa mesma. Segundo ele, somente por meio das ideias claras e distintas é que podemos obter um conhecimento verdadeiro sobre o mundo.

Desse modo, a ontologia cartesiana concebe o visível como uma projeção do espírito leitor que, a partir dos dados recebidos na glândula pineal – por meio dos diversos movimentos dos nervos – decifra o que está “fora” do corpo e compõe uma imagem que não nos diz o que o mundo é. A imagem apenas aponta para a essência do mundo, para aquilo que o pensamento alcançará por meio da correta aplicação do método, ou seja, a imagem indicará apenas a característica extensa das coisas e do mundo. As qualidades apresentadas pela visão, especialmente a cor, serão tratadas pelo filósofo moderno como modos confusos e obscuros de nos apresentar o mundo. Na *Dióptrica*, Descartes expôs que a cor é simplesmente o resultado dos diversos modos que o nosso olho é atingido pela luz-coisa, a qual provoca outra diversidade de movimentos na complexa rede de conexões nervosas do corpo. Tal compreensão traz implicações para o modo como lidamos com o mundo, elegendo prioritariamente o modelo matemático-geométrico como técnica de dominação da natureza, bem como a condenação das “técnicas” que dão vazão à sensibilidade, como a pintura.

Mesmo citando a pintura na Dióptrica, o filósofo moderno elege o desenho como arte mais próxima do mundo extenso, sendo a cor considerada como mero ornamento. Vemos assim que a pintura está subordinada ao desenho e não pode receber o devido crédito, pois ela não representa a extensão tal como o faz o desenho, o qual, por meio de suas linhas, pode traçar formas e contornos precisos das coisas extensas. Desse modo, a pintura é compreendida como a projeção numa tela da imagem mental originada de um modo confuso de conhecer a realidade. A produção pictórica que manifesta a vidência do espírito. Uma vidência (pensamento de ver) apoiada em indícios corporais, portanto, decifrada pelo espírito, mas que não se assemelha ao ser. Assim, a ontologia cartesiana ensina que o visível faz parte do mundo mental, sendo uma projeção visual operada pelo espírito e, portanto, afastada do mundo existente.

No segundo capítulo adentramos na crítica merleau-pontiana à Dióptrica de Descartes, uma crítica direcionada à tentativa cartesiana de reconstruir o visível por meio de representações do intelecto. Nesta etapa da pesquisa iniciamos uma abordagem da obra *O olho e o espírito*, na qual o filósofo Maurice Merleau-Ponty propõe uma filosofia da visão e do visível sem romper a nossa relação com o mundo percebido. A reflexão sobre a referida crítica ao filósofo moderno tomou como principal referência a terceira parte da mencionada obra de Merleau-Ponty, na qual ele aponta o fracasso de Descartes em sua tentativa de oferecer uma compreensão mais límpida do mundo. Nesse empreendimento, Descartes decide exorcizar as imagens, fazer delas “percepções sem objeto” e construir o visível a partir de modelos que não expressam aquilo que experimentamos ao frequentar o visível pelo olhar. A crítica merleau-pontiana se deteve especialmente no pensamento de sobrevoos que subjaz às análises cartesianas acerca do visível, como por exemplo, a noção de espaço geométrico com uma autêntica representação do espaço “em si”.

Desse modo, Merleau-Ponty denuncia o sobrevoos cartesianos presente na Dióptrica, que condena o espaço percebido em nome de uma realidade em si, uma realidade contemplada a partir de um lugar absoluto onde o percebido é transparente para um observador absoluto. No entanto, ele contrapõe ao pensamento de ver uma visão de fato que acontece no corpo e que coloca em evidência a experiência do ver como pensamento do corpo, como uma ordem autônoma do composto de alma e de corpo.

Uma vez apresentado a ontologia do visível em Descartes, especialmente na Dióptrica, bem como a crítica merleau-pontiana ao sobrevoos cartesianos e ao seu afastamento do visível, nos detivemos no último capítulo a pensar na nova ontologia pensada por Merleau-Ponty. O ser pensado não pelo modo tradicional e dogmático de conceber um ser em si afastado pelo puro intelecto de todas as características apresentadas pela visibilidade. Sendo assim, o filósofo francês contemporâneo buscou uma reabilitação ontológica do visível, concebendo-o como via de acesso ao mundo. Neste sentido, tomamos como obras norteadoras “O olho e o espírito” e “O visível e o invisível”, além de outros textos do filósofo que apontam para uma compreensão mais alargada da visão. Refletindo sobre a filosofia da visão de Merleau-Ponty, destacamos que a experiência de ver evidencia uma promiscuidade entre o vidente e o visível, uma imbricada relação que coloca em xeque a distinção do sujeito e do objeto ao estender a reversibilidade experimentada no próprio corpo em seu contato com o mundo e com as coisas. Ao atentar para essa relação factual com o mundo, o corpo surge como vidente visível.

A vidência não é mais pensada como pensamento de ver, mas como abertura do corpo vidente, para as coisas mesmas, para o mundo existente. Uma vidência que alcança o próprio corpo e o vê como um visível entre os visíveis, portanto, sendo feito do mesmo estofado do mundo. Partindo de uma compreensão mais alargada do ver, Merleau-Ponty desenvolve um discurso sobre a imagem e se distancia dos preconceitos da tradição que a trataram como cópia do real, como decalque ou como representação enganosa do mundo. Ele pensa a imagem como o resultado de uma imbricada relação entre a visibilidade e o imaginário, os quais atuam conjuntamente na apresentação do visível e do invisível, do presente e do ausente que se articulam no aparecer do mundo e das coisas. Desse modo, a imagem ganha um novo estatuto devido a uma compreensão do ver como um ver mais do que se vê. A imagem não é decalque nem cópia do real, mas o próprio mundo que se manifesta por meio de carnalidade imagética e preguinada de invisibilidade. Faz necessário, portanto, um adestramento do olhar para aprender a ver o mundo a partir das imagens, as quais nos fazem adentrar na profundidade do mundo manifesto em nossa relação com ele.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Maurice Merleau-Ponty:

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. Tradução Maria Ermantina Galvao Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes. 1ª edição brasileira: agosto de 1961.

_____. **Merleau-Ponty, textos escolhidos**. Organização, tradução e comentários, Marilena Chauí. São Paulo: abril cultural 1980. (Coleção os Pensadores),

_____. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. **O Visível e o Invisível**. Tradução José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **A Natureza**. Tradução Álvaro Cabral. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O Olho e o Espírito**: seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne. Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira; prefácio Claude Lefort; posfácio Alberto Tassinari. São Paulo: 1ª edição Cosac Naify Portátil, 2013.

Obras complementares:

CHAUI, M. **Experiência de pensamento**. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

CAMINHA, Iraquitán de Oliveira. **O Distante-próximo e o próximo-distante: Corpo e Percepção na Filosofia de Merleau-Ponty** / Iraquitán de Oliveira Caminha. – João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

CARBONE, M. **A imagem entre ausência e precessão**. In: Merleau-Ponty em Florianópolis. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e Marcos José Müller (Organizadores) - Porto Alegre/RS: Editora Fi, 2015. p.19-36.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Tradução H. Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Tradução de Maria José J. G. de Almeida. 10. ed. revisada. São Paulo: Centauro, 2005.

DESCARTES, René. **A Dióptrica: discursos I, II, III, IV e VII**. Sci. Stud., São Paulo, v. 8, n. 3, set. 2010. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662010000300007&lng=pt&nrm=iso Acesso em 01 dez. 2014 <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662010000300007>.

_____. **Discurso do Método; As Paixões da alma** / René Descartes; introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gerárd Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. – 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1987 – (Os pensadores).

_____. **Meditações; Objeções e Respostas; Cartas** / René Descartes; introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gerárd Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. – 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1988 – (Os pensadores).

_____. **La Dioptrique**. Jean-Marie Tremblay. 2002.

DONATELLI, M. C. O. F. A Visão e o princípio de correspondência em Descartes. Revista Brasileira de História da Ciência, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p. 26-35, jan/jun 2008. Disponível em: [file:///C:/Users/Sergio/Downloads/artigos_3%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Sergio/Downloads/artigos_3%20(1).pdf) Acesso em 01 dez 2014.

DUPOND, P. A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty. in: Valverde, M. (org.), Merleau-Ponty em Salvador, Salvador, Arcádia, 2008.

_____. **Vocabulário de Merleau-Ponty.** Tradução Claudia Berliner; Revisão técnica Homero Santiago. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. – (Coleção vocabulário dos filósofos).

GODINHO, Rafael. Descartes – Merleau-Ponty Do dito ao subentendido: o entre-dois. In: Revista de Comunicação e Linguagens. A Experiência Estética. Edições Cosmos, 1990, pp. 99-112.

MATOS DIAS, Isabel. La Dioptrique de Descartes na Leitura de M. Merleau-Ponty. p. 543. Descartes, Leibniz e a Modernidade. Actas do Colóquio. Edições Colibri / Centro e Departamento de Filosofia da FLUL. Lisboa, Abril de 1998.

OLIVEIRA, Wanderley Cardoso. Cézanne e a arte como resposta a existência: um estudo de A Dúvida de Cézanne de M. Merleau-Ponty. In: “Existência e Arte” – Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei – Ano I – janeiro a dezembro de 2005, p. 1-13.

_____. **As Cores e as palavras: orientações do pensamento de Merleau-Ponty.** In: Princípios, Revista de Filosofia. UFRN, CCHLA v.19, n. 31, jan./jul. 2012, Natal (RN) EDUFRN – Editora da UFRN, 2012, p. 65-78.

PELLEJERO, Eduardo. Ver para crer: A arte de olhar e a filosofia das imagens. In: Princípios, Revista de Filosofia. UFRN, CCHLA v.20, n. 34, jul./dez. 2013 Natal (RN) EDUFRN – Editora da UFRN, 2013, p. 303-324.

QUINET, Antonio. Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

RAMOS, José Portugal dos Santos. Demonstração do movimento da luz no ensaio de óptica de Descartes. Sci. stud., São Paulo, v.8, n.3, Sept. 2010. Available from

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662010000300006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 2014. <<http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662010000300006>>.

01

dez.