

**MERLEAU-PONTY (1908-1961)**

**Traduções: Luiz Damon Moutinho**

## **SEGUNDA CONVERSA: EXPLORAÇÃO DO MUNDO PERCEBIDO: O ESPAÇO**

Observou-se com frequência que o pensamento e a arte moderna são difíceis: é mais difícil compreender e gostar de Picasso que de Poussin ou Chardin, Giraudoux ou Malraux que Marivaux ou Stendhal. Concluiu-se disso, algumas vezes (como Benda em *A França bizantina*), que os escritores modernos eram bizantinos, difíceis somente porque não tinham nada a dizer e substituíam a arte pela sutileza. Não há juízo mais cego do que este. O pensamento moderno é difícil, ele inverte o senso comum porque tem o cuidado da verdade e a experiência não lhe permite mais, honestamente, ater-se a ideias claras ou simples às quais o senso comum é ligado porque elas lhe dão tranquilidade.

Deste obscurecimento das noções mais simples, desta revisão dos conceitos clássicos buscada pelo pensamento moderno em nome da experiência, eu gostaria de mostrar hoje um exemplo com a ideia que, de início, parece a mais clara de todas: a ideia de espaço.

A ciência clássica é fundada em uma distinção clara entre o espaço e o mundo físico. O espaço é o meio homogêneo no qual as coisas estão distribuídas segundo as três dimensões, e no qual elas conservam sua identidade apesar de todas as mudanças de lugar. Há muitos casos em que, por ter deslocado um objeto, vemos suas propriedades mudarem, como, por exemplo, o peso, caso transportemos o objeto do pólo ao equador, ou mesmo a forma, caso o aumento de temperatura deforme o sólido. Mas precisamente essas mudanças de propriedades não são imputáveis ao próprio deslocamento, o espaço é o mesmo no pólo e no equador, são as condições físicas de temperatura que variam aqui e lá, o domínio da geometria permanece rigorosamente distinto do da física, a forma e o conteúdo do mundo não se misturam. As propriedades geométricas do objeto permaneceriam as mesmas no curso de seu deslocamento, não fossem as condições físicas variáveis às quais ele se encontra submetido. Era esse o pressuposto da ciência clássica. Tudo muda com as geometrias não euclidianas, quando passamos a conceber como que uma curvatura própria ao espaço, uma alteração das coisas apenas por causa do seu deslocamento, uma heterogeneidade das partes do espaço e de suas dimensões que não são mais intercambiáveis e afetam os corpos que nele se deslocam com algumas transformações. Em vez de um mundo em que a parte do idêntico e a parte da transformação são estritamente delimitadas e relacionadas a princípios diferentes, temos um mundo em que os objetos não poderiam estar consigo mesmos em uma identidade absoluta, em que forma e conteúdo são como que embaralhados e misturados e que, enfim, não oferece mais essa armadura rígida que lhe fornecia o espaço homogêneo de Euclides. Torna-se impossível distinguir rigorosamente o espaço e as coisas no espaço, a pura ideia do espaço e o espetáculo concreto que nos dão nossos sentidos.

As pesquisas da pintura moderna concordam curiosamente com as da ciência. O ensinamento clássico distingue o desenho da cor<sup>11</sup>: desenha-se o esquema espacial do objeto, depois ele é preenchido por cores. Cézanne diz, ao contrário: “à medida em que se pinta, se desenha” – querendo dizer que nem no mundo percebido, nem sobre o quadro<sup>12</sup> que o exprime, o contorno e a forma do objeto são estritamente distintos da terminação ou da alteração das cores, da modulação colorida que deve tudo conter: forma, cor própria, fisionomia do objeto, relação entre o objeto e os objetos vizinhos. Cézanne quer engendrar o contorno e a forma dos objetos como a natureza os engendra sob nossos olhos: pelo arranjo das cores. E vem daí que a maçã que ele pinta, estudada com uma paciência infinita em sua textura colorida, acaba por se inflar, por vazar os limites que o sábio desenho lhe imporia. Nesse esforço por reencontrar o mundo tal como o apreendemos na experiência vivida, todas as precauções da arte clássica voam em pedaços. O ensinamento clássico da pintura é fundado sobre a perspectiva – ou seja, o pintor, em presença de uma paisagem, por exemplo, decidia trazer para a tela apenas uma representação bastante convencional do que ele vê. Ele vê a árvore perto dele, depois ele fixa seu olhar mais adiante, na estrada, depois enfim ele o leva ao horizonte e, conforme o ponto que ele fixa, as dimensões aparentes dos outros objetos são a cada vez modificadas. Na tela, ele ordenará para fazer figurar apenas um compromisso entre essas

diversas visões, ele se esforçará para encontrar um denominador comum para todas essas percepções, atribuindo a cada objeto não o tamanho e as cores e o aspecto que ele apresenta quando o pintor o fixa, mas um tamanho e um aspecto convencionais, aqueles que se ofereceriam a um olhar fixado na linha do horizonte, em um certo ponto de fuga para o qual se orientam doravante todas as linhas da paisagem que vão do pintor para o horizonte. As paisagens assim pintadas têm, pois, um aspecto pacífico, decente, respeitoso, devido ao fato de que são dominadas por um olhar fixado no infinito. Elas estão à distância, o espectador não está comprometido com elas, elas são tranquilas<sup>13</sup>, e o olhar atravessa facilmente uma paisagem sem asperezas que nada opõe a sua comodidade soberana. Mas não é assim que o mundo se apresenta a nós no contato com ele dado pela percepção. A cada momento, enquanto nosso olhar vagueia através do espetáculo, somos submetidos a um certo ponto de vista, e esses instantâneos sucessivos, para uma dada parte da paisagem, não são passíveis de sobreposição. O pintor só consegue dominar essa série de visões e tirar delas uma única paisagem eterna com a condição de interromper o modo natural de visão: frequentemente, ele fecha um olho, mede com seu lápis o tamanho aparente de um detalhe, que ele modifica por esse procedimento, e, submetendo todos eles a essa visão analítica, constrói assim sobre sua tela uma representação da paisagem que não corresponde a nenhuma das visões livres, domina o desenvolvimento movimentado dela, mas também suprime sua vibração e sua vida. Se muitos pintores, depois de Cézanne, se recusaram a dobrar-se à lei da perspectiva geométrica, é porque eles queriam retomar e trazer o próprio nascimento da paisagem sob nossos olhos, é porque eles não se contentavam com um balanço analítico e queriam alcançar o próprio estilo da experiência perceptiva. As diferentes partes de seu quadro são portanto vistas de pontos de vista diferentes, dando ao espectador desatento a impressão de “erros de perspectiva”, mas oferecendo àqueles que olham atentamente o sentimento de um mundo em que jamais dois objetos são vistos simultaneamente, em que, entre as partes do espaço, se interpõe sempre a duração necessária para levar nosso olhar de uma a outra, em que o ser não é portanto dado, mas aparece ou transparece através do tempo.

O espaço não é mais esse meio das coisas simultâneas que um observador absoluto poderia dominar, igualmente próximo de todas elas, sem ponto de vista, sem corpo, sem situação espacial, em suma, pura inteligência – o espaço da pintura moderna, dizia ultimamente Jean Paulhan, é o “espaço sensível ao coração”, em que nós também estamos situados, próximos de nós, organicamente ligados a nós. “Pode acontecer que um tempo consagrado à medida técnica, e como que devorado por quantidade, acrescentava Paulhan, o pintor cubista celebre, à sua maneira, em um espaço ligado menos à nossa inteligência do que ao nosso coração, algum casamento velado e uma reconciliação do mundo com ohomem”.

Depois da ciência e da pintura, também a filosofia e, sobretudo, a psicologia parecem atentar para o fato de que nossas relações com o espaço não são as relações de um puro sujeito desencarnado com um objeto longínquo, mas as de um habitante do espaço com seu meio familiar. Que se busque compreender, por exemplo, esta famosa ilusão de ótica, estudada já por Malebranche, e que faz que a lua, ao nascer, quando ainda está no horizonte, nos pareça muito maior do que quando atinge o zênite. Malebranche supunha que a percepção humana, por uma espécie de raciocínio, superestima a grandeza do astro. Se, com efeito, nós o olharmos através de um tubo de papelão ou de uma caixa de fósforos,

a ilusão desaparece. Ela é devida, portanto, ao fato de que, ao nascer, a lua se apresenta a nós para além dos campos, dos muros, das árvores, de que esse grande número de objetos interpostos nos torna sensível sua grande distância, de onde concluímos que, para conservar a grandeza aparente que ela guarda, estando contudo tão afastada, é preciso que a lua seja muito grande. O sujeito que percebe seria comparável ao cientista que julga, estima, conclui, e a grandeza percebida seria, em realidade, julgada. Não é assim que a maior parte dos psicólogos de hoje compreendem a ilusão da lua no horizonte. Eles descobriram, por experiências sistemáticas, que é uma propriedade geral de nosso campo de percepção comportar uma notável constância das grandezas aparentes no plano horizontal, enquanto, ao contrário, elas diminuem muito rapidamente com a distância em um plano vertical, e isso sem dúvida porque o plano horizontal para nós, seres terrestres, é aquele em que se

fazem os deslocamentos vitais, no qual se desenvolve nossa atividade. Assim, aquilo que Malebranche interpretava pela atividade de uma pura inteligência, os psicólogos desta escola relacionam a uma propriedade natural de nosso campo de percepção, a nós, seres encarnados e obrigados a nos movermos sobre a terra. Em psicologia como em geometria, a ideia de um espaço homogêneo, oferecido inteirinho a uma inteligência sem corpo, é substituída pela ideia de um espaço heterogêneo, com direções privilegiadas, que estão em relação com nossas particularidades corporais e com nossa situação de seres lançados no mundo. Reencontramos aqui, pela primeira vez, esta ideia de que o homem não é um espírito *e* um corpo, mas um espírito *com* um corpo, e que ele só alcança a verdade das coisas porque seu corpo está como que atado a elas. (...)

#### QUINTA CONVERSA: O HOMEM VISTO DE FORA

Até aqui, tentamos observar, com os olhos da percepção, o espaço, as coisas e os seres vivos que habitam esse mundo, esquecendo aquilo que uma longuíssima familiaridade com eles nos leva a achar “totalmente natural”, tomando-os tais como eles se oferecem a uma experiência ingênua. Agora, a propósito do próprio homem, seria preciso recomeçar a mesma tentativa. Pois, certamente, há trinta séculos, ou mais, se diz muitas coisas sobre o homem, mas era frequentemente por reflexão que elas tinham sido descobertas. Quero dizer que, tentando saber o que é o homem, um filósofo como Descartes submetia as ideias que se apresentavam a ele a um exame crítico – por exemplo, a ideia de espírito e de corpo. Ele as purificava, afastava delas toda espécie de obscuridade ou confusão. Enquanto a maioria dos homens entende por espírito alguma coisa como uma matéria muito sutil, ou uma fumaça, ou um sopro – seguindo nisso o exemplo dos primitivos –, Descartes mostrava notavelmente que o espírito não é nada disso, que ele é de uma natureza totalmente diferente, pois fumaça e sopro são, a seu modo, coisas, ainda que muito sutis, enquanto o espírito não é de modo algum uma coisa, não reside no espaço, nem está disperso sobre uma certa extensão como todas as coisas, mas é, ao contrário, todo concentrado, indiviso, e é apenas, enfim, um ser que se recolhe e se reúne invencivelmente, que se conhece. Chegava-se assim a uma noção pura do espírito e a uma noção pura da matéria ou das coisas. Mas é claro que eu encontro e, por assim dizer, toco esse espírito completamente puro apenas em mim mesmo. Os outros homens não são jamais para mim espírito puro: eu só os conheço através de seus olhares, seus gestos, suas falas, em uma palavra, através de seu corpo. Certamente, *um outro* está bem longe de reduzir-se para mim a seu corpo, ele é esse corpo animado de todos os tipos de intenções, sujeito de muitas ações ou de propósitos de que eu me lembro e que contribuem para esboçar para mim sua figura moral. Enfim, eu não poderia dissociar alguém de sua silhueta, de seu estilo, de sua entonação. Vendo-o por um minuto, eu o reencontro de imediato, bem melhor do que eu posso fazer enumerando tudo o que sei dele por experiência e por ouvir dizer. Os outros são para nós espíritos que habitam um corpo e, na aparência total desse corpo, parece-nos que está contido todo um conjunto de possibilidades do qual o corpo é a própria presença<sup>15</sup>. Assim, considerando o homem de fora, isto é, em outrem, é provável que eu seja levado a reexaminar certas distinções que, entretanto, parecem se impor, tais como a do espírito e do corpo.

Vejam, portanto, o que é essa distinção e raciocinemos a partir de um exemplo. Suponhamos que eu esteja em presença de alguém que, por uma razão qualquer, esteja violentamente irritado comigo. Meu interlocutor se irrita, e eu digo que ele exprime sua raiva por palavras violentas, gestos, gritos... Mas, onde está a raiva? Alguém pode responder: ela está no espírito de meu interlocutor. Isso não é muito claro. Pois, enfim, essa dureza, essa crueldade que eu leio nos olhares de meu adversário, eu não posso imaginá-las separadas de seus gestos, de suas palavras, de seu corpo. Tudo isso não se passa fora do mundo, e como que em um santuário recuado para além do corpo<sup>17</sup> do homem irritado. Está bem aqui, nesse lugar, é aqui que a raiva explode, é no espaço entre mim e ele que ela ocorre. Concedo que a irritação de meu adversário não está no seu rosto, no mesmo sentido em que daqui a pouco, talvez, lágrimas vão correr de seus olhos, uma contração vai aparecer em sua boca. Mas, enfim, a raiva o habita, e ela aflora na superfície dessas faces pálidas ou violáceas, desses olhos avermelhados, dessa voz aguda... E se, por um instante, eu deixar meu ponto de vista de observador exterior da raiva, se eu tentar me lembrar como ela me aparece a mim mesmo quando

eu estou com raiva, sou obrigado a confessar que ela não ocorre de outro modo: a reflexão sobre minha própria raiva não me mostra nada que seja separável ou que possa, por assim dizer, ser descolada do meu corpo. Quando me lembro de minha raiva de Paulo, eu a encontro não em meu espírito ou em meu pensamento, mas inteirinha entre mim que vociferava e esse detestável Paulo que estava tranquilamente sentado e me ouvia com ironia. Minha raiva não era outra coisa que uma tentativa de destruição de Paulo, que permanece verbal, se eu sou pacífico, e mesmo civilizada, se eu sou educado, mas que enfim se passava no espaço comum em que trocávamos argumentos em vez de golpes, e não em mim. É só depois, refletindo sobre o que é a raiva, e notando que ela encerra uma certa avaliação (negativa) do outro, que eu concluo: no final das contas, a raiva é um pensamento, estar com raiva é pensar que outrem é detestável, e esse pensamento, como todos os outros, assim como Descartes mostrou, não pode residir em nenhum fragmento de matéria. Ela é, portanto, espírito. Posso muito bem refletir assim, mas quando me volto para a própria experiência da raiva<sup>19</sup> que motiva minha reflexão, devo confessar que ela não estava fora do meu corpo, mas estava inexplicavelmente nele.

Encontramos tudo em Descartes, como em todos os grandes filósofos, e daí porque ele que havia distinguido rigorosamente o espírito do corpo, chegou a dizer que a alma não era somente, tal como o piloto em seu navio, o chefe e o comandante do corpo, mas que ela estava tão estreitamente unida a ele que ela sofre nele, como vemos bem quando dizemos que sentimos dor de dente. No entanto, segundo Descartes, quase não podemos falar da união entre a alma e o corpo, podemos apenas experimentá-la pela prática da vida; para ele, qualquer que seja nossa condição de fato, e até mesmo se de fato vivemos, segundo seus próprios termos, uma verdadeira “mistura” do espírito e do corpo, isso não nos tira o direito de distinguir absolutamente o que está unido em nossa experiência, de manter de direito a separação radical entre o espírito e o corpo, negada por sua união de fato, e, enfim, de definir o homem sem nos preocuparmos com sua estrutura imediata e tal como ele aparece a si mesmo na reflexão: como um pensamento estranhamente unido a um aparelho corporal, sem que a mecânica do corpo ou a transparência do pensamento sejam comprometidas por sua mistura. Podemos dizer que, depois de Descartes, mesmo aqueles que mais fielmente seguiram seu ensinamento, não deixaram de se perguntar precisamente como pode nossa reflexão, que é reflexão sobre determinado homem, livrar-se das condições às quais este aparece submetido em sua situação inicial.

Descrevendo esta situação, os psicólogos de hoje insistem no fato<sup>21</sup> de que não vivemos, de início, na consciência de nós mesmos – nem, aliás, na consciência das coisas – mas na experiência de outrem. Só nos sentimos existir depois de já termos tido contato com os outros, e nossa reflexão é sempre uma volta a nós mesmos, que deve então muito a nossa experiência de outrem. Um bebê de alguns meses já é hábil o bastante para distinguir a simpatia, a raiva, o medo no rosto de outrem, em um momento em que ele não poderia ter aprendido, pelo exame de seu próprio corpo, os signos físicos dessas emoções. Logo, é porque o corpo de outrem aparece de imediato a ele investido, em suas diversas gesticulações, de uma significação emocional, é porque ele aprende a conhecer o espírito tanto como comportamento visível quanto na intimidade de seu próprio espírito. E também<sup>22</sup> o adulto descobre em sua própria vida o que sua cultura, a educação, os livros, a tradição lhe ensinaram a ver nela. Nosso contato com nós mesmos sempre se faz através de uma cultura, ao menos através de uma linguagem que nós recebemos de fora e que nos orienta no conhecimento de nós mesmos. De tal modo que o puro si-mesmo, o espírito, sem instrumentos e sem história, só se realiza em liberdade efetiva, se de fato ele é como que uma instância crítica que opomos à pura e simples intrusão das ideias que nos são sugeridas pelo meio, por meio da linguagem e participando da vida do mundo. Resulta disso uma imagem do homem e da humanidade que é bem diferente daquela de que nós partimos. A humanidade não é uma soma de indivíduos, uma comunidade de pensadores na qual cada um, em sua solidão, esteja assegurado antecipadamente de se entender com os outros porque eles participariam todos da mesma essência pensante. Ela também não é, evidentemente, um único Ser<sup>25</sup> no qual a pluralidade dos indivíduos estaria dissolvida e destinada a se desfazer. Ela é por princípio instável: cada um só pode crer no que reconhece interiormente por verdadeiro – e, ao mesmo tempo, cada um só pensa e decide depois de já ter sido tomado em certas

relações com outrem, que orientam de preferência para tais tipos de opiniões. Cada um é sozinho e ninguém pode passar sem os outros, não somente para sua utilidade – que não está em questão aqui – mas para sua felicidade. Não há vida em comum que nos livre do peso de nós mesmos e nos dispense de ter uma opinião; não há vida “interior” que não seja como um primeiro ensaio de nossas relações com outrem. Nesta situação ambígua em que somos lançados porque temos um corpo e uma história pessoal e coletiva, não podemos encontrar repouso absoluto, precisamos trabalhar incessantemente para reduzir nossas divergências, para explicar nossas palavras mal compreendidas, para manifestar o que em nós é escondido, para perceber outrem.

A razão e o acordo entre os espíritos não estão por trás de nós, eles estão presuntivamente diante de nós, e nós somos tão incapazes de atingi-los definitivamente quanto de renunciar a eles. Compreende-se que nossa espécie, engajada assim em uma tarefa que nunca é concluída, nem poderia sê-lo, e que tampouco é necessariamente destinada a conseguir terminá-la, mesmo relativamente, encontre nessa situação ao mesmo tempo um motivo de inquietude e um motivo de coragem. Ambos, para dizer a verdade, são um só. Pois a inquietude é vigilância, é a vontade de julgar, de saber o que fazemos e o que nos propomos. Se não existe fatalidade boa, também não existe fatalidade má e a coragem está em relacionar-se a si e aos outros na medida em que, através de todas as diferenças entre as situações físicas e sociais, todos deixem transparecer em sua própria conduta e em suas relações a mesma chama que faz com que nós os reconheçamos, que tenhamos necessidade de seu assentimento ou de sua crítica, que tenhamos um destino comum. Esse humanismo dos modernos não tem mais, simplesmente, o tom peremptório dos séculos precedentes. Não nos vangloriemos mais de sermos uma comunidade de puros espíritos, vejamos o que são realmente as relações entre uns e outros em nossas sociedades: a maior parte do tempo, relações de senhor a escravo. Não nos desculpemos por nossas boas intenções, vejamos o que elas se tornam quando saem de nós. Existe alguma coisa de sadio nesse olhar exterior com que nos propomos considerar nossa espécie<sup>29</sup>. Outrora, em *Micrômegas*, Voltaire imaginou um gigante de um outro planeta confrontado com nossos costumes, que só podiam aparecer irrisórios a uma inteligência mais elevada do que a nossa. Ao nosso tempo, foi reservado julgar-se a si mesmo não do alto, o que é amargo e maldoso, mas, de alguma maneira, de baixo<sup>30</sup>. Kafka imagina um homem metamorfoseado em barata e que vê a família com um olhar de barata. Ele imagina as investigações de um cão que se depara com o mundo humano. Descreve sociedades encerradas na concha dos costumes que adotaram, e hoje Maurice Blanchot descreve uma sociedade fixada na evidência de sua lei, da qual todos participam tão estreitamente que não experimentam mais nem mesmo sua própria diferença, nem a dos outros. Ver o homem de fora é a crítica e é a saúde do espírito. Mas não, como Voltaire, para sugerir que tudo é absurdo. Ao contrário, para sugerir, como Kafka, que a vida humana está sempre ameaçada, e para preparar, pelo humor, os momentos raros e preciosos em que acontece aos homens de se reconhecerem e se encontrarem