DEUS NA FILOSOFIA DE M. MERLEAU-PONTY: PERSPECTIVAS DE UMA FILOSOFIA SEM ABSOLUTO *

Marcelo Perine

1. ABERTURA DE PERSPECTIVA: UM DISCURSO SOBRE A QUESTÃO

Depois das insistentes e justificadas observações de Marilena de Souza Chauí (1) sobre a dificuldade de falar sobre Merleau-Ponty (MP), seria quase um lugar-comum começar este trabalho chamando a atenção do leitor para esse problema real. "Merlopontianamente" falando, é difícil falar sobre qualquer filósofo sem correr o risco de sucumbir diante das dificuldades que a nossa filósofa do momento apontou com acurada precisão.

Todavia, admitindo que a filosofia se encontre "em todos e em lugar nenhum", não se poderia negar mesmo ao lugar-comum um estatuto filosófico. Assim que me permito iniciar estas reflexões pedindo a benevolência do leitor — *Lectori benevolo salutem* —, dada a dificuldade real de falar sobre um lugar-incomum no pensamento daquele que Tilliette chamou de "filósofo do presente", afirmação ainda hoje válida porque o pensamento de MP pode ser verdadeiramente chamado de "uma filosofia de uma fisionomia" (2). O nosso mundo é sempre de hoje, o tempo sempre nosso contemporâneo.

---

* Este trabalho é fruto de um seminário sobre os quatro últimos capítulos da *Fenomenologia da Percepção* de M. Merleau-Ponty, realizado na Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, no primeiro semestre do ano letivo 1982-1983, sob a direção do Prof. Xavier Tilliette.

O objeto das reflexões que se seguem é a questão de Deus na filosofia de MP. Pretensão sem dúvida elevada se não me dispusesse a limitá-la no conjunto da obra do filósofo, e no decorrer destas reflexões. Por isso advirto de início que não pretendo percorrer toda a obra de MP, nem estensiva nem intensivamente. Note-se ainda que não está em questão aqui a discussão de uma "ontologia" de MP. Não cabe, nos limites deste trabalho, considerar esta questão suspensa num pensamento cujo inacabamento não é só o resultado da contingência de uma vida interrompida, mas o fruto maduro de uma filosofia lúcida e diligente que definiu toda filosofia como "a consciência da racionalidade na contingência" (S, 140) (3). Se algo pretende indicar as minhas reflexões, seguindo algumas das pegadas de MP, é exatamente a eventual possibilidade — se não a necessidade e urgência — de pensar em Deus desvinculando-o de certas categorias e de um certo discurso no qual a "questão sobre Deus" foi posta e dada por resolvida.

Durante muito tempo a filosofia de MP provocou uma das poucas unanimidades a seu respeito. Ela foi chamada de "uma filosofia sem absoluto" (4). E parece que essa denominação encontra sólido fundamento nesta filosofia que se afirma como "busca sem descoberta", "caçada sem presa" (S, 255); que cunhou expressões lapidares tais como: "a posição absoluta de um só objeto é a morte da consciência" (PP, 86), ou ainda: "a consciência metafísica e moral morre em contato com o absoluto" (SNS, 191); uma filosofia que afirmou a contingência radical de "tudo o que existe e que vale" (SNS, 192) e que se dirigiu à religião com a palavra poética de Giraudoux, chamando-a de "cariátide do vazio" (S, 307), tendo também definido a sua introdução na cultura humana "como grito" (SNS, 193).

Já a classificação da filosofia de MP como ateísmo apresenta-se, penso, problemática e questionável. O filósofo jamais fez profissão de um ateísmo doutrinário e afirmou explicitamente o seu desprazer em ter que falar sobre este ponto ou definir-se como ateu. Entretanto, é preciso levar a sério sua posição tomada a respeito do debate entre marxistas e cristãos cujos protagonistas na França foram Pierre Hervé e Jean Daniélou (cf. SNS, 305-321), e quando considera as posições de Henri de Lubac e de Jacques Maritain sobre a questão do ateísmo moderno (cf. EP, 58-65). Recusando categoricamente a acusação de que as filosofias classificadas pelos pensadores cristãos como atéias pretendessem substituir um absoluto por outro, ele afirma que a filosofia "se estabelece em outra ordem, e é pelas mesmas razões que ela evita o humanismo prometeico e as afirmações rivais da teologia" (EP, 60).

Nas próximas páginas voltarei a me confrontar com estas e outras afirmações contundentes do filósofo. Por ora bastem essas indicações para abrir *uma* perspectiva de discurso sobre um discurso que não renunciou à questão, que não se instalou sobre certezas adquiridas e, por isso mesmo, apresenta-se como "dificilmente permeável a uma apologética do *coração inquieto*" (5). Num primeiro desenvolvimento pretendo ver *como se situa* Deus nalguns textos de MP, ao mesmo tempo que *compreender* a sua exclusão. Posteriormente pretendo *refletir* sobre essa exclusão — que pode ser entendida como uma exclusão problemática —, antes de interromper a minha reflexão diante da perspectiva aberta de um outro discurso sobre Deus.

2. A EXCLUSÃO DE DEUS NUM DISCURSO DA FINITUDE

> *"Je pense que c'est propre de l'homme de penser Dieu, ce qui ne veut pas dire que Dieu existe".*
>
> *Merleau-Ponty*

2.1. Na *Phénoménologie de la Perception*

Começo esse movimento de situação e compreensão dirigindo-me à obra maior de MP. O primeiro texto a ser considerado aqui aparece no sexto parágrafo do capítulo sobre "O Outro e o Mundo Humano". O desenvolvimento interno desse capítulo é bastante evidente. O seu ponto de partida deve ser buscado no final do capítulo imediatamente anterior sobre "A Coisa e o Mundo Natural". Nos dois primeiros parágrafos do capítulo sobre o Outro e o Mundo humano MP mostra o entrelaçamento entre o tempo natural e o tempo histórico ou, o que é o mesmo, entre o mundo natural e o mundo social ou histórico. Para responder a questão central do capítulo — como é possível o outro? — o filósofo faz a crítica do pensamento objetivo no qual a existência do outro "faz dificuldade e escândalo" (PP, 401). No pensamento objetivo "não há lugar para o outro e para a pluralidade de consciências" (PP, 402) porque o pensamento que constitui o mundo não poderia pensar uma outra consciência sem constituí-la. O filósofo apresenta a "consciência perceptiva, como sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência" (PP, 404) em oposição à consciência constituinte, como única possibilidade de superamento das antinomias do pensamento objetivo. Assim que de um mundo pré-pessoal, mundo para todos, único e intersubjetivo, nasce uma

nova concepção do sujeito com a afirmação de um "solipsismo vivido que não é ultrapassável" (PP, 411), que recoloca nos seus verdadeiros termos a questão do "alter Ego".

Nesse ponto da reflexão aparece o texto que me interessa: insistindo sobre a verdade permanente do solipsismo, o filósofo quer afirmar que este não pode ser superado "em Deus". Seu raciocínio é o seguinte: posto que não se pode limitar o solipsismo "desde fora", é inútil querer superá-lo "desde Dentro" (PP, 411). Um "sujeito universal" deixa de ser um "eu finito" para se transformar em "espectador imparcial diante do qual o outro e eu mesmo como ser empírico estamos em pé de igualdade, sem nenhum privilégio a meu favor" (id.). Em Deus eu poderia "ter consciência do outro como de mim mesmo, amar o outro como a mim mesmo. Mas a subjetividade com a qual nos chocamos não se permite chamar Deus" (id.). A subjetividade não pode *se reconhecer* como Deus "sem negar em hipótese" o que "quer afirmar em tese" (PP, 412). Não se poderia amar o outro como a si mesmo em Deus sem que esse amor "fosse na verdade, como dizia Espinosa, o amor com o qual Deus se ama a si mesmo através de mim" (id.) porque, nesse caso, não haveria nem amor do outro nem outro. "O movimento de reflexão e de amor que conduz a Deus torna impossível o Deus ao qual ele quer conduzir" (id.).

Os quatro últimos parágrafos do capítulo avançam decididamente na direção da descoberta de um novo sentido, melhor dizendo, do "verdadeiro transcendental" (PP, 418) que surge do mundo natural e cultural. O "ridículo de um solipsismo a muitos" (PP, 412) é compreensível porque solipsismo e comunicação são as duas faces do mesmo ser-no-mundo. A subjetividade transcendental é a intersubjetividade (PP, 415), a *Urpräsenz* é também *Entgegenwärtigung*, como diz o filósofo citando um inédito de Husserl (PP, 417). O capítulo se encerra com uma página de admirável beleza literária, onde MP reassume de certo modo todo o desenvolvimento anterior, da qual cito apenas um trecho: "Instalado na vida, apoiado na minha natureza pensante, enterrado nesse campo transcendental que se abriu desde a minha primeira percepção e no qual toda ausência não é senão o inverso de uma presença, todo silêncio uma modalidade do ser sonoro, eu tenho uma espécie de ubiquidade e de eternidade de princípio, eu me sinto votado a um fluxo de vida inesgotável do qual eu não posso pensar nem o começo nem o fim, porque sou ainda eu vivente que os penso, e assim minha vida se precede e se segue sempre" (PP, 418). Cada outra existência é para mim "meio de coexistência, e minha vida possui uma atmosfera social como um sabor mortal" (id.). Sou

um ser no mundo e não posso nunca apreender o presente que eu vivo numa certeza apodítica, "o vivido não é nunca totalmente compreensível" e "eu não faço nunca um comigo mesmo". Como escrevera o filósofo no início do capítulo: "Tal é a sorte de um ser que nasceu, isto é que de uma vez para sempre foi dado a ele mesmo algo a compreender" (PP, 399).

O segundo texto a ser situado e compreendido aparece no longo e tortuoso capítulo sobre o *Cogito.* Esse capítulo começa de maneira hesitante: "Eu penso ao *Cogito* cartesiano, quero terminar este trabalho... (PP, 423). Contudo, vai ganhando consistência na medida que o filósofo se confronta com as interpretações eternitárias do *Cogito*. O capítulo é marcado por muitas retomadas da questão, o que revela de certo modo a dificuldade do filósofo para estabelecer a sua nova interpretação. Passando ao largo dos titubeios e desvios, tentarei seguir cautelosamente o fio de Ariadne que me conduza entre as luzes e sombras desse intrincado "problema da racionalidade" (PP, 467).

Nos três primeiros parágrafos MP coloca a questão, apresenta a interpretação de Lachiéze-Rey e tira dela as suas conseqüências, isto é, a impossibilidade da finitude e do outro: „E preciso, pois, dizer sem qualquer restrição que meu espírito é Deus" (PP, 427) e que "a pluralidade das consciências é impossível se eu tenho consciência absoluta de mim mesmo" (PP, 428). Assim, o desafio para uma reinterpretação do *Cogito* é aquele de "encontrar um caminho entre a eternidade e o tempo fragmentado do empirismo" (id.), que permita compreender a pertença do sujeito ao mundo e vice-versa, e ainda a do sujeito a si mesmo, aquela *cogitatio* que possibilita a experiência, a captação das coisas e dos nossos "estados de consciência" (PP, 429).

O quarto parágrafo é decisivo para a reinterpretação do *Cogito:* recusando as afirmações de Descartes que "a existência das coisas visíveis é duvidosa, mas que a nossa visão, considerada como simples pensamento de ver, não o é" (PP, 430), que "a sensação reduzida a ela mesma é sempre verdadeira, e que o erro se introduz pela interpretação transcendental que o sujeito lhe dá" (PP, 431), MP sustenta que a transcendência da consciência "não é uma transcendência passiva... mas transcendência ativa" (id.), que "a visão é uma ação, vale dizer, não uma operação eterna... mas uma operação... que ultrapassa sempre suas premissas e não é preparada interiormente senão pela minha abertura primordial a um campo de transcendências, ou ainda por um êxtase" (PP, 432). A visão se alcança a si mesma na coisa

vista, numa espécie de ambigüidade essencial, uma vez que ela não se possui mas se escapa na coisa vista. Assim, "o que eu descubro e reconheço pelo *Cogito*... é o movimento profundo de transcendência que é o meu próprio ser, o contato simultâneo com o meu ser e com o ser do mundo" (id.).

A seguir MP discorre longamente sobre esse núcleo de sua interpretação, confirmando-o pela análise da intencionalidade afetiva (cf. PP, 432-3), pela análise dos sentimentos falsos e verdadeiros (cf. PP, 433-7), e pela do sentimento como engajamento (cf. PP, 437-8). Torna a afirmar a tese central: eu sei que penso porque primeiro penso (cf. PP, 438), e a equivalência do "eu penso" e do "eu sou" no sentido inverso ao de Descartes: "o Eu penso é que é integrado no movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência" (PP, 439). Retoma o famoso exemplo do triângulo e reinterpreta-o segundo o novo *Cogito* da consciência perceptiva (cf. PP, 439-445), e vai buscar ainda na experiência da linguagem uma nova confirmação da sua tese (cf. PP, 445-450).

O décimo parágrafo conclui a análise da linguagem afirmando que exprimir, pelo emprego de palavras já usadas, "é incorporar de um só golpe o passado ao presente e soldar esse presente a um futuro, abrir todo um círculo de tempo onde o pensamento 'adquirido' permanecerá presente a título de dimensão, sem que nós tenhamos necessidade doravante de invocá-lo ou de reproduzi-lo. O que se chama intemporal no pensamento é aquilo que, por ter assim retomado o passado e engajado o futuro, é presuntivamente de todos os tempos e não é, portanto, de modo nenhum transcendente ao tempo. O intemporal é o adquirido" (PP, 450).

No final do décimo-primeiro parágrafo no qual a análise do tempo quer mostrar que a evidência, como a percepção, é um fato, aparece o texto a ser compreendido sobre a questão de Deus. MP começa afirmando que o tempo mesmo é o modelo daquela "aquisição para sempre" (PP, 450) pois, um acontecimento que *tem lugar* significa que "será verdade para sempre que ele teve lugar", de modo que a aquisição é um "fenômeno irredutível" e o vivido "permanece perpetuamente para nós" (id.). Todo presente "afunda-se no tempo como uma cunha e pretende a eternidade. A eternidade não é uma outra ordem além do tempo, é a atmosfera do tempo" (PP, 451). A conseqüência é clara: "toda verdade de fato é verdade de razão, toda verdade de razão é verdade de fato" (id.). A relação entre razão e fato, tempo e eternidade, reflexão e irrefletido, pensamento e linguagem,

pensamento e percepção, é sempre "essa relação a duplo sentido que a fenomenologia chamou *Fundierung*" (id.), de modo que existe uma equivocidade insuperável e definitiva, sustentada pelo tempo verdadeiro "que mantem tudo e que está no coração da demonstração como da expressão" (PP, 451-2).

O eterno que ninguém possui, o expresso além de toda expressão, o Uno em torno ao qual se dispõem os espíritos e as verdades como se eles tendessem para ele, não é Deus. E aqui está a afirmação capital: "A idéia de um Ser transcendente teria pelo menos a vantagem de não tornar inúteis as ações pelas quais, numa retomada sempre difícil, cada consciência e a intersubjetividade fazem elas mesmas a sua unidade. É verdade que, se essas ações são aquilo que nós podemos captar de mais íntimo a nós mesmos, a posição de Deus não contribui em nada para a elucidação de nossa vida. Nós temos a experiência, não de um verdadeiro eterno e de uma participação no Uno, mas dos atos concretos de retomada, pelos quais, no acaso do tempo, nós atamos relações conosco mesmos e com o outro, numa palavra, de uma *participação ao mundo*, o 'ser-para-a-verdade' não é diferente do ser no mundo" (PP, 452).

Somente após essa afirmação radical — é o filósofo quem diz — ele sente-se em condições de "tomar partido na questão da evidência e de descrever a experiência da verdade" (id.). O capítulo sobre o *Cogito* encaminha-se a partir desse ponto, ainda com alguns desvios, para o seu final. MP reflete sobre a questão da evidência apodítica e da evidência histórica em termos husserlianos da "teleologia da consciência" (PP, 453), que convida a buscar no horizonte do mundo a resolução do problema da verdade e do erro (cf. PP, 454). E afirma que "a contingência do mundo não deve ser compreendida como um menor ser, uma lacuna no tecido do ser necessário, uma ameaça para a racionalidade, nem mesmo um problema a ser resolvido o mais cedo possível pela descoberta de alguma necessidade mais profunda" (id.). A contingência ôntica está no interior do mundo e a contingência ontológica que é a do mundo mesmo, sendo radical, "é o que funda uma vez para sempre nossa idéia da verdade. O mundo é o real cujo necessário não são senão províncias" (id.).

O *Cogito* possui uma "espessura temporal" (PP, 456). Essa é a verdade que MP opõe ao psicologismo e ao ceticismo (cf. PP, 457s), e a linguagem é novamente invocada para mostrar que se pode compreender a subjetividade ao mesmo tempo dependente e indeclinável (cf. PP, 459ss). O filósofo chega assim à afirmação de um *"Cogito* tácito"

mais fundamental ou anterior ao *"Cogito* falado" de Descartes (PP, 460s), que é "a presença de si a si... a existência mesma... anterior a toda filosofia", mas que não se conhece senão nas situações limites onde é ameaçada (PP, 462). O sujeito é um *projeto do mundo,* um *campo, temporalidade,* porque "a universalidade e o mundo encontram-se no coração da individualidade e do sujeito" (PP, 465). O mundo é, igualmente, um campo — "o *campo* de nossa experiência" —, um projeto inacabado, temporalização. O sujeito é uma única "coesão de vida" como dissera Heidegger, "uma única temporalidade que se explicita a partir do seu nascimento e a confirma em cada presente" (PP, 466). Essa é a verdade primeira que o *Cogito* reencontra: "eu penso", mas sob a condição de entender com isso que "eu sou a mim mesmo" sendo no mundo (id.). O mundo é "todo dentro e eu sou todo fora de mim" (PP, 467). O problema da racionalidade não se resolve, segundo o filósofo, numa fuga para fora do mundo: "O pensamento absoluto não é mais claro para mim que o meu espírito finito, porque é por este que eu penso" (PP, 468).

2.2. Em "Le Métaphysique dans l'homme" (7)

O filósofo não trata aqui de uma metafísica qualquer. É a "metafísica em ato" que ele quer circunscrever melhor (SNS, 146). Para tanto, parte das conquistas da Psicologia da Forma que ele julga terem colocado em questão, tanto a noção de "objetivo" (SNS, 147), como a alternativa clássica da "existência como coisa e existência como consciência" (SNS, 150). A revisão das relações entre subjetivo e objetivo é também uma exigência da nova lingüística (cf. SNS, 151 ss).

Segundo MP chegar-se-ia à mesma conclusão se se examinasse o desenvolvimento da Sociologia desde que Durkhein deu a esta o que acreditou ser um método científico (cf. SNS, 155ss). Melhor armado que o sociólogo contra o sonho de um conhecimento soberano capaz de ter acesso imediato a todos os tempos, o historiador que rejeita legitimamente a pretensão de uma História Universal inteiramente desenvolvida diante dele como aos olhos de Deus, também coloca em questão os conceitos fundamentais da metafísica clássica (cf. SNS, 158ss).

As ciências do homem (para não falar das outras) redescobriram a estrutura e a compreensão das estruturas. Por isso, em certo sentido são metafísicas ou transnaturais desde que, libertando-se da pretensão de viver na "evidência objetiva", perceberam a subjetividade radical de toda a nossa experiência e seu valor de verdade. Que a nossa

experiência seja nossa significa que ela não é a medida de todo ser em si imaginável, mas que é coextensiva a todo ser do qual podemos ter noção (cf. SNS, 162s). O fato metafísico fundamental é a certeza de que há ser, sob a condição de não buscar outra espécie de ser além do ser-para-mim (SNS, 164).

Reconhecendo que sou *sensível* ao mundo e ao outro, reconheço a minha afinidade com eles, e reconheço que sou apenas um poder de fazer-lhes eco, de compreendê-los e de responder-lhes. A conseqüência é que "a consciência metafísica não tem outros objetos além da experiência cotidiana: este mundo, os outros, a história humana, a verdade, a cultura" (SNS, 165). E é neles que ela redescobre uma "estranheza fundamental" e o "milagre da sua aparição" (id.). "Assim compreendida, a metafísica é o contrário do sistema" (SNS, 166).

É nesse ponto que aparece o texto a ser compreendido. O filósofo afirma que "fundar o fato da racionalidade ou da comunicação sobre um absoluto do valor ou do pensamento" tem como conseqüência uma alternativa radical: ou o absoluto não apresenta dificuldade e a racionalidade e a comunicação "permanecem fundadas sobre elas mesmas", ou o absoluto, por assim dizer, desce para o meio delas e não pode, nesse caso, ser verificado e justificado uma vez que não disponho senão de opiniões minhas para julgar qualquer fato. Para a experiência do pensamento e da comunicação, o recurso a um "fundamento absoluto" quando não é inútil, "destrói aquilo mesmo que deve fundar" (cf. SNS, 166). Esse absoluto, no plano prático, me oferece um "plano de fuga" que me permite fazer "piedosamente perecer meus adversários" (SNS, 167).

Fora da experiência progressiva, o fundamento da verdade e da moralidade torna-se uma certeza absoluta e, portanto, injustificável e inverificável pelo homem. A condição para a existência do "irrecusável no conhecimento e na ação, o verdadeiro e o falso, o bem e o mal", é aceitar que "a verdade e o valor não podem ser para nós senão o resultado das nossas verificações ou das nossas avaliações no contato com o mundo, diante dos outros, e nas situações de conhecimento e de ação dadas". "A consciência metafísica e moral morre em contato com o absoluto... A metafísica não é uma construção de conceitos pelos quais tentamos tornar menos sensíveis os nossos paradoxos... (mas) é uma interrogação tal que não concebe resposta que a anule... é o saber lúcido daquilo que nos ameaça e a consciência aguda do seu preço. A contingência de tudo o que existe e que vale não é uma ver-

dadezinha que mal teria lugar nalguma dobra de um sistema, é a condição de uma visão metafísica do mundo" (SNS, 167s).

Para o filósofo, está claro que essa metafísica "não é conciliável com o conteúdo manifesto da religião e com a posição de um pensador absoluto do mundo" (SNS, 168). Para MP a teodicéia depois de Leibniz (e mesmo com ele) não fez outra coisa que "evocar a existência deste mundo como um fato insuperável" que apela para um criador, e recusar "o ponto de vista de um Deus sem mundo" (id.). Neste sentido, Deus aparece menos como o criador e mais como "uma idéia no sentido kantiano e restritivo da palavra, — termo de referência de uma reflexão humana, que considerando este mundo tal como ele é, precipita nessa idéia o que ela queria que ela fosse" (id.). Um Deus exclusivamente "para si" só poderia ser encontrado "atrás da consciência, aquém das nossas idéias, como a força anônima que sustenta cada um dos nossos pensamentos e das nossas experiências" (SNS, 169) (8). A única novidade do cristianismo "como religião da morte de Deus" é aquela de "anunciar um Deus que assume a condição do homem. A religião faz parte da cultura, não como dogma, nem mesmo como crença, mas como grito" (id.).

O filósofo conclui o seu artigo tirando as conseqüências da sua posição e esboçando as grandes linhas da "metafísica em ato" que ele pretendeu circunscrever. "Fazer metafísica não é entrar num mundo de conhecimento separado, nem repetir fórmulas estéreis como aquelas das quais nos servimos aqui, — é fazer a experiência plena dos paradoxos que elas indicam, é verificar sempre de novo o funcionamento discordante da intersubjetividade humana, é buscar pensar até o fim os mesmos fenômenos que a ciência investiga, apenas restituindo-lhes a sua transcendência e a sua estranheza originárias" (SNS, 171). Uma tal metafísica é a positividade mesma que "recolhe tudo aquilo que a ciência e a religião podem viver efetivamente, arrancando tudo isso aos equívocos de uma vida dupla" (SNS, 172).

2.3. No *Éloge de la Philosophie*

A aula inaugural do filósofo no *Collège de France* (15 de janeiro de 53), ao tomar posse da cátedra que fora de Lavelle e de Bergson, é uma obra de grande beleza do "filósofo da linguagem que, segundo a palavra de Tilliette, recebera o dom da linguagem" (9). O meu projeto de situar e compreender a questão de Deus na filosofia de MP rende-se aqui à beleza da forma, e à suave harmonia do desenvolvimento das idéias desse texto. Seria impossível seguí-lo sem repe-

tir-lhe as palavras uma a uma, e seria desfigurá-lo pretender resumí-lo. Assim que, me dirijo diretamente à parte do texto a ser compreendida com relação à questão de Deus, deixando de lado — mas não excluindo da memória — as penetrantes páginas sobre o Deus de Lavelle (EP, 14s), e aquelas que são quase uma meditação sobre o Deus de Bergson (EP, 36ss).

O filósofo introduz o texto que pretendo compreender afirmando que no nosso mundo — como naquele de Sócrates (cf. EP, 49-57) — a filosofia passa por impiedade, justamente porque busca ver, e que isso se constata facilmente a "propósito dos dois absolutos que estão no centro de nossas discussões: Deus e a história" (EP, 58).

Merleau-Ponty se admira ao constatar que "hoje não se prova mais Deus como o fizeram são Tomás, santo Anselmo ou Descartes" (EP, 58), e reprova os que se limitam a "refutar a negação de Deus, seja buscando nas novas filosofias alguma brecha por onde possa reaparecer a noção sempre suposta do Ser necessário, seja, ao contrário, se decididamente essas filosofias a colocam em questão, desclassificando-as rapidamente como *ateísmo*" (id.). O filósofo discute particularmente com Henri de Lubac e Jacques Maritain, cujas reflexões sobre o ateísmo "são conduzidas como se toda filosofia, quando não é teologia, se reduzisse à negação de Deus" (EP, 59), pretendendo substituir um absoluto por outro.

"A filosofia se estabelece numa outra ordem... O filósofo não afirma que um ultrapassamento final das contradições humanas seja possível e que o homem total nos espera no futuro..." (EP, 60). A sua esperança não está colocada nalgum destino favorável, mas naquilo que em nós não é destino: "na contingência de nossa história, e é a sua negação que é posição" (EP, 61). O filósofo não se propõe apresentar um humanismo explicativo porque "não se explica nada pelo homem" que não é força mas "fraqueza no coração do Ser" (id.). O homem estende sua existência a tudo mas isso não autoriza nenhum "chovinismo humano" em filosofia. A teologia, por sua parte, constata a contingência do ser humano apenas para derivá-la do Ser necessário. O filósofo não só não ignora "o problema que tinha feito nascer Deus na consciência humana", antes, o radicaliza, colocando-o "acima das 'soluções' que o asfixiam" (EP, 62). E, ocupado com os problemas fundamentais, pode o filósofo compreender também a religião, o que não é o mesmo — é quase o contrário — que colocá-la.

"Passa-se ao lado da filosofia quando se a *define* como ateísmo" (EP, 63). Uma vez que a filosofia não pretende definir o sagrado de modo

outro que o da teologia, uma vez que ela não se localiza como uma coisa "mas na juntura das coisas e das palavras", ela encontra-se exposta à reprovação de ateísmo sem que esta reprovação possa nem mesmo tocá-la (EP, 64). Querer apresentar o cristianismo como ateísmo radical no sentido da destruição dos ídolos, afirmar que o Deus cristão não é o Imperador do mundo, isso não anula a interrogação filosófica que pergunta "se o conceito natural e racional de Deus, como ser necessário não é inevitavelmente aquele Imperador do mundo, se sem ele o Deus cristão não deixaria de ser o autor do mundo, e se não é a filosofia que leva até o fim a contestação dos falsos deuses que o cristianismo instalou na história" (EP, 65). Para o filósofo, se é verdade o que disse Maritain, que nós pagamos tributo aos falsos deuses cada vez que nos curvamos diante do mundo, então as suas perguntas anteriormente feitas devem ser respondidas afirmativamente.

2.4. Em "Partout et nulle part" (10)

Dessa longa *apresentação da filosofia* que o nosso filósofo propõe como introdução a uma obra coletiva sobre os filósofos célebres, interessa particularmente a terceira parte. Também aqui me dispenso do trabalho de situação do tema dentro do contexto, dado o gênero de escrito que tenho diante dos olhos.

Numa primeira parte (*A filosofia e o "de fora"*, S, 158-167) o filósofo empenha-se em mostrar que o empreendimento de uma tal obra não é inocente, que ele coloca em questão a idéia de história da filosofia e da filosofia mesma, e que qualquer tentativa de ultrapassar uma filosofia desde dentro significa roubar-lhe a alma (cf. S, 158s). A seguir o filósofo percorre as grandes etapas da filosofia reunindo-as sob cinco títulos: *O Oriente e a Filosofia* (cf. S, 167-176), *Cristianismo e Filosofia* (cf. S, 176-185), *O Grande Racionalismo* (cf. S, 185-191), *A Descoberta da Subjetividade* (cf. S, 191-194) e, *Existência e Dialética* (cf. S, 194-200).

"A confrontação com o cristianismo é uma das provas onde a filosofia melhor revela a sua essência" (S, 176). MP introduz sem rodeios esse confronto, partindo da famosa discussão do início dos anos 30 na França sobre a noção de filosofia cristã (11). Passa rapidamente pelas posições de E. Gilson, J. Maritain, E. Bréhier e M. Blondel, e chega ao que ele entende ser o verdadeiro núcleo subjacente ao debate, a saber: a relação de essência e de existência. "Admitimos uma essência da filosofia, um saber filosófico puro, que é compromisso no

homem com a vida (aqui a vida religiosa), mas permanece contudo aquilo que ele é, estrita e diretamente comunicável, verbo eterno que ilumina a todo homem que vem a este mundo, ou diremos, ao contrário, que a filosofia é radical justamente porque ela escava, sob aquilo que parece ser imediatamente comunicável, sob os pensamentos disponíveis e o conhecimento pelas idéias, e revela entre os homens, como entre eles e o mundo, um laço que é anterior à idealidade, e que a funda?" (S, 177)

Seguindo os contornos da discussão de 1931, que ele considera insolúvel nos termos em que fora colocada, o filósofo propõe como alternativa ao pensamento histórico-sistemático, um pensamento "aberto" que não se liga às essências mas aos "nós de significações que serão desfeitos e refeitos num novo tecido do saber e da experiência" (S, 178s), e que tem direito de cidadania no mundo filosófico. MP admite a existência de uma filosofia cristã e reconhece os seus méritos inalienáveis. A questão, contudo, não se decide nisso. O verdadeiro problema da filosofia cristã "é a relação desse cristianismo instituído, horizonte mental ou matriz de cultura, com o cristianismo efetivamente vivido e praticado numa fé positiva" (S, 179).

Reconhecer o mérito histórico do cristianismo não é o mesmo que assumí-lo a título pessoal. "O cristianismo do qual nossa filosofia está repleto, é, para o filósofo, o mais chocante emblema do ultrapassamento de si por si. Para ele mesmo o cristianismo não é um símbolo, é a verdade. Num sentido, a tensão é maior (porque a distância é menos) entre o filósofo que tudo compreende a título de interrogação humana, e a prática estreita e profunda da religião mesma que ele 'compreende', que entre um racionalismo que pretendesse explicar o mundo e uma fé que não fosse aos seus olhos outra coisa que não-senso" (S, 179s).

Para o nosso filósofo, "a relação complexa da filosofia e do cristianismo não se descobriria a não ser que se colocasse em comparação um cristianismo e uma filosofia trabalhados pela mesma contradição" (S, 180). A diferença entre filosofia e fé é demasiado profunda para que possa haver entre elas algum conflito, a menos que a primeira se pretendesse exaustiva. Querer reconciliar fé e filosofia num pensamento infinito é tão espantoso quanto "ver Descartes, depois de ter definido tão escrupulosamente a luz natural, aceitar sem dificuldade uma *outra luz*, como se, desde que haja duas, uma delas ao menos não se tornasse relativa obscuridade" (S, 181).

A mesma dificuldade encontramos na questão da união da alma com o corpo, cuja unidade é garantida por Deus, que é o "garante das essências e o fundamento da nossa existência... que nos permitiria viver em paz sobre os dois planos" (id.). Nessa concórdia instável, as relações filosóficas do homem com Deus deveriam ser do mesmo tipo das relações religiosas e seria preciso, então, que religião e filosofia simbolizassem. Tal é, para o nosso filósofo, a significação da filosofia de Malebranche na qual, tomadas como contraditórias, razão e fé coexistem sem pena (cf. S, 181ss).

Após ter analisado as grandes linhas da filosofia de Malebranche, MP propõe quase um programa para uma filosofia cristã, a saber: tomar por tema a discordância entre a revelação e oração naturais e a revelação e oração sobrenaturais, entre o Verbo eterno e o Verbo encarnado, entre o Deus que nós vemos desde o momento em que abrimos os olhos e o Deus dos Sacramentos e da Igreja, que é preciso ganhar e merecer pela vida sobrenatural, entre o Arquiteto do mundo e o Deus de amor que não é alcançado "senão no cegamento do sacrifício" (S, 183). Assim, a filosofia cristã estaria ao mesmo tempo longe e ainda inspirada por Malebranche, que estendeu a positividade do entendimento à religião, mas introduziu na nossa racionalidade "o pensamento paradoxal de uma loucura que é sabedoria, de um escândalo que é paz, de um dom que é ganho" (id.).

Qual seria, então, a relação entre filosofia e religião? A posição de Maurice Blondel — a filosofia como o negativo de um certo positivo, a carência daquilo que a fé traz — não resolve o problema mas o recoloca "na sutura da filosofia negativa e da fé positiva" (S, 184). Como poderia a filosofia ser universal e autônoma e deixar a responsabilidade das conclusões a uma decisão absoluta? Como permaneceria ela no negativo e abandonaria o positivo a uma instância absolutamente outra? A filosofia comporta opções vitais e, em certo sentido, ela se mantém na afirmação religiosa. Por isso o filósofo e o cristão — reunidos ou não na mesma pessoa — "jogam perpetuamente na história o papel dos irmãos inimigos" (id.). Uma verdadeira troca entre os dois só seria possível "se o cristão, reserva feita das fontes últimas da sua inspiração, que só ele julga, aceitasse sem restrição a tarefa de mediação à qual a filosofia não pode renunciar sem se suprimir" (id.).

O nosso filósofo conclui chamando a atenção para o fato que as reflexões ali apresentadas engajam somente o signatário delas, e não os colaboradores cristãos que participaram da obra coletiva que ele apresenta, e que, portanto, não se tomem as suas palavras como introdu-

ção ao pensamento daqueles. Retomando uma constatação feita no início da sua exposição, isto é, que no debate entre defensores e opositores de uma filosofia cristã, nem os cristãos, nem os não-cristãos estavam todos do mesmo lado (cf. S, 176), o filósofo conclui reafirmando a importância filosófica do cristianismo e que, "quaisquer que sejam suas aquisições, a filosofia cristã não é nunca uma *coisa feita*" (S, 185).

3. A EXCLUSÃO DE DEUS COMO EXCLUSÃO PROBLEMÁTICA

> *"Il y a là une rationalité dans la contingence, une logique vécue, une auto-constitution dont nous avons précisément besoin pour comprendre en histoire l'union de la contingence et du sens"*
>
> *Éloge de la Philosophie*

3.1. Premissas para uma releitura

Apesar da dificuldade em apresentar nos seus traços essenciais um pensamento rico sobre uma questão extremamente complexa — e porque não dizer perigosa? —, creio ter sido fiel ao discurso do nosso filósofo. A abundância de citações foi inevitável, uma vez que o primeiro avizinhamento à questão pretendia somente situá-la e compreendê-la no conjunto do seu discurso. Reconheço que o trabalho feito aqui não foi um trabalho "inocente". O filósofo dissera, e com razão, que o que se opõe ao estudo interno dos filósofos não é nunca a explicação sócio-histórica, "é sempre uma outra filosofia escondida nela" (S, 162). Certo. Não pretendi fazer trabalho de historiador das idéias, não me proponho agora assumir o papel do exegeta de textos, menos ainda tomar a postura de teólogo para discutir e "superar" as posições de MP. É a interrogação filosófica que me obriga a colocar sempre de novo a questão, sob pena de infidelidade à "verdade integral" que é a filosofia, cuja tarefa, no entender de MP, é dizer o que pode integrar até mesmo dos erros (cf. EP, 84).

Tilliette disse que a filosofia de MP parece não se comover diante da carência de absoluto: "ela aceita a paz precária, a incerteza, e a contingência radical é o clima e a verdade de toda vida que emerge" (12). A leitura que fiz daquilo que chamei *discurso da finitude*, se por um

lado me confirma a propriedade de tal avaliação, por outro me faz suspeitar que a exclusão de Deus na filosofia de MP seja uma exclusão problemática, quase uma *suspensão filosófica* (13) da questão, ou melhor, de Deus mesmo.

Vimos que o filósofo não recusa pensar Deus e afirma ainda que é próprio do homem esse pensamento. Vimos que o discurso da finitude não faz concessões à insensatez, mas afirma uma racionalidade na contingência. Mais ainda: afirma que existe um excesso de significado sobre o significante que não pode ser abolido (cf. PP, 447). O filósofo não se rende a uma contradição qualquer, mas admite no centro de sua filosofia uma contradição que, segundo ele, não nos obriga a crer e renunciar a pensar (cf. PP, 419).

Se é verdade que "mesmo a considerar um único filósofo, ele é pleno de diferenças internas e é através de suas discordâncias que é preciso reencontrar seu sentido 'total' " (S, 165), então é lícito e necessário voltar ainda uma vez sobre o discurso do filósofo e interrogar-se pelo seu sentido total. Aplicando ao nosso o que ele disse de Descartes, poder-se-ia dizer que talvez MP mesmo, nalgum momento, não coincidiu com MP, talvez ele mesmo também não cessou jamais de visar aquilo mesmo que ele resolutamente excluiu. "A escolha filosófica (e as outras, sem dúvida) não é nunca simples. E é por aquilo que elas têm de ambíguo que a filosofia e a história se tocam" (S, 165).

3.2. Releitura do discurso da finitude

a) Na *Phénoménologie de la Perception*

No primeiro texto considerado, Deus apareceu como hipótese para a superação do solipsismo a partir de dentro, isto é, como um sujeito universal, espectador imparcial do qual eu poderia ter consciência do outro como de mim mesmo, amar o outro como a mim mesmo. Esse Deus é excluído porque o eu finito, a subjetividade que tem consciência de si e que entre em relação com as outras subjetividades, não pode *se reconhecer* como Deus sem negar em hipótese o que quer provar em tese, sem amar-se a si mesma através do outro, o que não seria amor mas negação do outro. Um Deus que, para ser o fundamento da reflexão e do amor, exija a dissolução do eu finito num eu universal onde as subjetividades não se diferenciam, é um Deus impossível e, por isso, não é mesmo necessário negá-lo. Basta excluí-lo mostrando que uma outra hipótese pode explicar melhor aquilo mes-

mo que o torna impossível, a saber: o movimento de reflexão e de amor, a *coincidência centrífuga* do eu finito consigo mesmo, e a intersubjetividade. Deus, se ele existe, não é e nem pode ser o fundamento de uma comunidade indiferenciada de sujeitos finitos num sujeito universal. Contudo, é preciso mostrar que a outra hipótese, explicando melhor o fato da reflexão e do amor, torne impossível a posição de Deus.

O filósofo entende que a pluralidade de sujeitos é real porque experimentada diretamente no seio de uma existência irrefletida, como diálogo dos comportamentos. E defende que não há nada a lamentar diante da inacessibilidade absoluta do outro, porque é ela que permite a irredutibilidade do outro a mim e a comunhão com ele. Se a minha relação comigo mesmo é ambígua — é a de uma *coincidência centrífuga,* como resolvi chamar —, por que não seria igualmente a minha relação com o outro? A possibilidade da relação e da reflexão se dá, sem se esgotar, no seio do mundo físico (no sentido grego da palavra) e social, do qual eu não sou o criador e ao qual eu não estou submetido absolutamente como por um determinismo físico (no sentido científico da palavra). Neste sentido, tem razão De Waelhens quando disse que, para o nosso filósofo, "o amor e o conhecimento são ao mesmo tempo certeza e gagueira" (14). O que não está suficientemente claro para mim é que a minha coincidência comigo mesmo seja sempre necessariamente centrífuga, que exclua um outro tipo de coincidência (cetrípeta), e que a minha relação com o outro se decida no mesmo plano ou nos mesmos termos da minha relação comigo mesmo.

No texto sobre o *Cogito* a hipótese Deus é considerada novamente para explicar o problema da racionalidade e da comunicação. O filósofo é mais articulado e penetrante que no texto anterior, e faz intervir de maneira mais decisiva o tempo (que com o espaço constitui um dos eixos da sua filosofia (15), como elemento fundamental para a compreensão do problema no quadro da sua filosofia. A questão da racionalidade e da comunicação deverá, segundo o filósofo, ser resolvida num caminho intermediário entre a eternidade e o tempo fragmentário do empirismo. Assim que, para explicar a questão do adquirido para sempre, não é necessário recorrer à eternidade pois o próprio tempo é o modelo dessa aquisição, e não faz sentido apelar para a fragmentação do tempo, como faz o empirismo, porque na passagem do tempo, o que não passa "é a passagem mesma do tempo" (PP, 484) (16). A *Fundierung* da fenomenologia exclui a necessidade de um Ser transcendental para explicar as ações pelas quais,

não sem dificuldade, cada consciência e a intersubjetividade constroem elas mesmas a sua unidade no tempo.

Se verdadeiramente nós não experimentamos senão aquela espécie de eternidade que é a própria temporalização, se é verdade que o *Cogito* tácito de espessura temporal é suficiente para que possamos experimentar e compreender a coincidência conosco mesmos, se é verdade que um inter-mundo sempre dado explica e é explicado pela comunicação, então a hipótese Deus, enquanto um Pensamento absoluto que um espírito finito é capaz de pensar, não contribui em nada para a elucidação da nossa vida. No entanto, a exclusão de Deus neste texto (e no seu contexto) é mais problemática que no anterior.

O filósofo está discutindo o problema da racionalidade com Descartes, particularmente, e com toda a tradição a ele posterior que MP chama de pensamento objetivo. Ele refaz o itinerário cartesiano, mas o protagonista dessa viagem não é o eu inteiramente separado do corpo como o de Descartes, é o eu, por assim dizer, contaminado e contaminante do mundo (cf. PP, 235ss). E a paisagem que ele percorre não é mais aquela objetividade na qual a tradição cartesiana relegara o mundo, mas a "pátria de toda racionalidade" (PP, 492), onde se cruzam as linhas intencionais e ambíguas da relação da subjetividade consigo mesma, com o outro e com o mundo, criando assim o tecido de uma historicidade primordial excedente de significado (17). O nosso filósofo recusa o conceito de "Pensamento absoluto", "Pensamento constituinte" ou "Pensamento diretivo" (cf. PP, 468,492) porque, segundo ele, esses conceitos excluem uma *exterioridade do ser* com relação a si mesmo. É preciso, todavia, perguntar se o conceito de subjetividade do nosso filósofo, admitindo uma teleologia para com ela mesma, não restabelece uma das dicotomias que ele pretende eliminar da herança cartesiana cristalizada em pensamento objetivo.

A exclusão de Deus nesse texto depende da concepção do mundo, da subjetividade e do tempo, e das relações entre eles, nessa filosofia que pretende distanciar-se o mais possível das dicotomias do cartesianismo e dos seus herdeiros. O nosso filósofo não se cansou nunca de contestar o projeto do racionalismo de evacuar totalmente a obscuridade do mundo e de realizar uma intersubjetividade total (cf. PP, 62n,66). Contrariamente ao racionalismo, ele afirma que o que nos é dado "não é a consciência nem o ser puro... é a experiência, em outros termos, a comunicação de um sujeito finito com um ser opaco de onde ele emerge mas onde ele permanece engajado" (PP, 253). Ou

ainda: "o sistema da experiência não é desdobrado diante de mim como se eu fosse Deus, ele é vivido por mim de um certo ponto de vista, eu aí não sou um espectador, sou parte, e é a minha inerência a um ponto de vista que torna possível, ao mesmo tempo, a finitude de minha percepção e a sua abertura ao mundo total como horizonte de toda percepção" (PP, 350). Segundo o nosso filósofo, é justamente o conceito de *situação* ou, a exterioridade mesma do ser que está ao alcance da nossa percepção, aquilo que o racionalismo ignora quando vai buscar *atrás da consciência* uma explicação absoluta para a racionalidade.

Assim, vemos porque a afirmação "o 'ser-para-a-verdade' não é diferente do ser no mundo" (PP, 452) se transforme na ponta de diamante que decide a tomada de posição na questão da evidência e na descrição da experiência da verdade. Pela sua espessura temporal o *eu sou* do *Cogito*, melhor dizendo, o *Eu-sou-que-é-o-Cogito* é, ao mesmo tempo transcendência e consciência da existência (cf. PP, 439), é o verdadeiro meio entre Deus e o nada que a IV Meditação cartesiana enunciou sem levar a sério porque não conseguiu atribuir uma significação positiva à finitude (cf. PP, 54).

É neste momento que apresento uma das questões que me fizeram considerar como problemática a exclusão de Deus no pensamento de MP. Quando ele afirma que a contingência do mundo não é um menor ser (cf. PP, 456); quando ele diz que a percepção envolve o infinito (cf. PP, 439), sem identificá-la com o infinito; quando ele afirma que nada existe absolutamente mas que tudo se temporaliza (cf. PP, 383); que não existe contradição entre a realidade do mundo e o seu inacabamento (cf. PP, 382s), que a temporalidade não é uma existência diminuída (cf. id.); que o homem não é Deus mas possui uma pretensão à divindade (cf. PP, 412) porque goza de uma espécie de "eternidade de princípio" (PP, 418); afirmando tudo isso muitas vezes e de muitos modos, não estaria o filósofo lançando alguns pressupostos para a compreensão da abertura do homem para Deus em chave diferente daquela do racionalismo? (18)

Sem esquecer que a filosofia de MP não pretende substituir um absoluto por outro (cf. PP, 60ss), e sem negar razão à sua crítica de uma certa *posição de Deus* que assumiu o discurso racionalístico como se bastasse batizá-lo para livrá-lo das suas dicotomias, creio também dever afirmar que o Deus do racionalismo, o governante do mundo diante do qual todas as perspectivas de conhecimento se abrem num perfeito "human way", a causa explicadora e aniquiladora da racio-

nalidade buscada na linha de uma "spurious infinity", deve ser excluído e negado em nome das possibilidades humanas, sempre finitas mas sempre capazes de pensar um Pensamento absoluto como *limite* dessas mesmas possibilidades. "Deus não é um limite. A existência divina não é a existência humana livre de todas as suas limitações" (19).

Mas, o fato que uma "fenomenologia da fenomenologia" exclua Deus não significa que o problema da racionalidade permaneça completamente insolúvel. Penso que ele fica insuficientemente resolvido porque, no coração do verdadeiro transcendental, a *Ursprung* das transcendências encontra uma contradição fundamental como a condição para o conhecimento (cf. PP, 418s). Admitir uma contradição no centro da filosofia não me parece ser o melhor antídoto contra a tentação de renunciar a pensar ou de renunciar às descrições. Essa admissão comporta os mesmos riscos que ela pretende evitar.

Se é preciso que as descrições da fenomenologia "sejam para nós a ocasião de definir uma compreensão e uma reflexão mais radicais que o pensamento objetivo", se é preciso buscar no Cogito "um Logos mais fundamental que aquele do pensamento objetivo", então não é "reatando ao paradoxo do tempo aquele do corpo, do mundo, da coisa e do outro" e compreendendo assim que não há nada mais a compreender além disso (cf. PP, 418s), que o problema da racionalidade se resolve radicalmente. Colocado exclusivamente em termos de fenomenologia (mesmo à segunda potência), o problema recebe uma solução insuficiente em última análise, e exclui Deus por uma questão de fidelidade a *um modo de fazer filosofia.*

Dir-se-á que as afirmações do filósofo têm um alcance ontológico? Que aquilo que na *Fenomenologia da Percepção* aparece como "psicologia" é, na verdade ontologia (ainda que implícita)? (20) É, sem dúvida, arriscado — como disse De Waelhens — escrever que "a contingência ontológica, aquela do mundo mesmo, sendo radical.. é o que funda de uma vez por todas a nossa idéia da verdade", ou que "o mundo é o real do qual o necessário e o possível são apenas províncias" (PP, 456), sem correr o risco de ultrapassar os limites de uma fenomenologia, ou, ao menos, de permitir a afirmação que a reflexão fenomenológica se acabe em ontologia (21). Vale, todavia, a palavra lúcida do filósofo. Ele quer fazer fenomenologia da fenomenologia e isto fazento, exclui o que não pode integrar. Dizia MP a respeito da recusa de Bergson em apresentar a sua moral: "Não se pode esperar de um filósofo que ele vá além daquilo que ele mesmo vê, nem que

ele dê preceitos dos quais ele não está seguro" (EP, 46). Penso que se pode dizer o mesmo de MP no que se refere ao problema do verdadeiro Deus.

b) Em "Le Métaphysique dans l'homme"

Não pretendo aqui discutir a "metafísica em ato" que o nosso filósofo pretendeu esboçar, ainda que seria este um momento oportuno para fazê-lo. Permito-me remeter o leitor à conclusão do livro de De Waelhens onde a questão é discutida em sede própria (22).

A hipótese Deus é considerada por MP nesse escrito praticamente nos mesmos termos em que foi posta e excluída na *Fenomenologia da Percepção:* o que está em questão é a fundação da racionalidade e da comunicação. Entretanto, parece-me que a alternativa proposta pelo filósofo que, de certo modo enquadra e define o problema, não seja de todo sustentável: ou o absoluto está dentro (de nós e do mundo) e, então, identificamo-nos com ele, ou está fora (de nós e do mundo) e, então não se pode verificar a sua existência. Segundo MP, nos dois casos o absoluto deve ser excluído porque não pode ser verificado e justificado pela minha experiência progressiva e sempre finita. Colocado em termos de identificação ou de absoluta exterioridade, o absoluto, de fato, é a morte da consciência metafísica e moral.

Uma outra questão que se pode levantar aqui é se as contradições da vida humana e da nossa experiência podem ter a última palavra sem tornar impossível essa mesma experiência. E, não resulta claro que afirmar que a contingência não tem a última palavra, signifique *introduzir* nela um absoluto espúrio que ela seria incapaz de suportar sem ser aniquilada por ele, ou sem dissolver-se nele. Mas, se a contingência, para ser e permanecer humana, isto é, sensata, implica a exigência de racionalidade, é em nome da existência de uma autêntica contingência humana que se pode tomar consciência da sua incapacidade de fundar-se sobre si mesma, ou seja, de tornar-se uma contradição absoluta (o que não seria mais nem contradição, nem humana). Não seria este o recurso a um absoluto inútil que destrói aquilo mesmo que pretende fundar?

A referência do sujeito pensante (e do mundo natural e cultural) ao absoluto não significa necessariamente a sua *redução* a um Pensamento constituinte (onde o mundo natural e cultural seriam impossíveis), nem a sua *identificação* a um Pensamento pensado (onde seria impossível o sujeito). E, eu perguntaria, com De Waelhens, "se o filósofo

que tudo fez para mostrar a falsidade da oposição de exterior e interior, pode esquecer suas próprias razões para ressuscitar essa mesma alternativa num plano superior", caso eu estivesse convencido que o nosso filósofo pretendeu, no artigo que estou analisando, fazer uma ontologia (pelo menos nos termos em que ela foi tradicionalmente feita) (23).

O nosso filósofo continua fazendo fenomenologia, e movendo-se esclusivamente no nível da descrição das estruturas eidéticas da percepção. Parece-me que ele não quer senão tematizar os nós noemáticos e o seu sentido imerso na experiência perceptiva. É a "metafísica em ato" que ele está visando, e esta não pretende tornar menos sensíveis os nossos paradoxos ou conceber uma interrogação que se anule na resposta. Para esta metafísica, não diferente de uma fenomenologia, a contingência não é uma verdadezinha mas é a sua condição mesma. "O homem 'são' não é tanto aquele que eliminou de si mesmo as contradições: é aquele que as utiliza e as carrega no seu trabalho vital" (S, 198). É certamente legítimo afirmar, como faz De Waelhens, que se pode e se deve interrogar sobre o modo de ser dessas estruturas da percepção, dos entes que as carregam e do homem que as vive, e levar, assim, a fenomenologia ao seu acabamento ontológico (24). O nosso filósofo, enquanto fenomenólogo, não vai até esse ponto e, por isso, exclui o que não pode integrar. Mas, nem por isso a exclusão de Deus deixa de ser um problema para a própria fenomenologia.

c) No Éloge de la Philosophie

Reler esta obra do nosso filósofo para evidenciar a problematicidade da exclusão de Deus não é tarefa simples. As dificuldades e titubeios que tenho encontrado e demonstrado com a minha releitura — o leitor terá notado —, aqui chocam-se com uma palavra do filósofo que me faz colocar em questão a releitura que tenho feito até agora: não estarei buscando no pensamento de MP uma brecha por onde faça entrar a noção suposta do Ser necessário?

Relendo a minha releitura, penso poder dizer que não. Depois de ter buscado a compreensão dos textos, tenho procurado interrogá-los. E este momento de reflexão tem me revelado uma compreensão ainda mais profunda daqueles textos tantas vezes lidos. E mesmo a discussão — cautelosa, sem dúvida —, com autorizados intérpretes do pensamento do nosso filósofo, me tem feito às vezes jogar o papel de defensor de uma fidelidade lúcida e vigilante (25) aos princípios da

fenomenologia, que acredito ter sido o gonzo do movimento da filosofia de MP nos textos aqui considerados.

O filósofo afirmara na *Fenomenologia da Percepção* que "nenhuma filosofia pode ignorar o problema da finitude sob pena de se ignorar a si mesma como filosofia, nenhuma análise da percepção pode ignorar a percepção como fenômeno original, sob pena de se ignorar a si mesma como análise, e o pensamento infinito que se descobriria imanente à percepção não seria o mais elevado ponto da consciência, mas, ao contrário, uma forma de inconsciência" (PP, 48). No elogio que ele faz da filosofia, o filósofo reafirma e comprova — com a sua filosofia — a coerência com esse princípio. Aqui, Deus é excluído justamente em nome dessa fidelidade: o filósofo não afirma a possibilidade de um ultrapassamento final das contradições humanas, mas aferra-se à constatação daquilo que no homem não é destino, excluindo qualquer pretensão de fazer derivar a contingência do Ser necessário.

De certo modo é o mesmo problema da racionalidade que está de novo em questão, e em nome do qual o filósofo exclui a posição de Deus. Afirmando uma racionalidade na contingência, o filósofo me convence ainda uma vez da sua agudíssima compreensão da fenomenologia, e do seu radical modo de fazê-la. Para o nosso filósofo, radicalizar o problema que tinha feito nascer Deus nas consciências significa libertá-lo das soluções que o asfixiam. A contingência é o sério da vida humana, essa fraqueza no coração do ser, que não se explica a si mesma.

Porque a sua filosofia situa-se na ordem da contingência, a definição de ateísmo não pode sequer tocá-la. O máximo que se poderia dizer é que ela é uma filosofia sem absoluto. Mas é isso mesmo que ela pretende ser e, segundo MP, é só isso que lhe é possível ser. Mas ele não entende essa pretensão como uma concessão ao irracionalismo, ao relativismo pois, afirmar que a contingência não é um destino, significa reconhecer uma lógica no vivido e um encontro, na história, da contingência com o sentido. MP entende que a filosofia assim constituída seja a própria destruição dos ídolos que os dogmatismos de todas as cores instalaram na nossa história. E isso é claro e coerente: uma filosofia da finitude que não se permite nenhum absoluto, ainda que um fosse verdadeiro, não poderia suportar uma pretensão de absoluto cuja máscara não resiste à interrogação filosófica.

O filósofo permanece coerente com a sua filosofia. O que se pode perguntar — e, apenas a colocação de uma verdadeira questão já re-

vela a existência de um problema verdadeiro — é se o filósofo pode colocar uma questão que não se anule diante de qualquer resposta, sem transgredir os limites que a sua filosofia lhe impõe. Dizendo de outro modo: o reconhecimento de um verdadeiro problema no conceito natural e racional de Deus não será, *ao mesmo tempo,* o reconhecimento da necessidade de respondê-lo? Mas, essa exigência não o colocaria além das possibilidades que a sua filosofia lhe oferece? Se é verdade que é próprio do homem pensar Deus, o que não significa necessariamente que Deus existe, como disse o filósofo, então é preciso reconhecer que tanto a *posição* como a *exclusão* de Deus constitui um problema para a racionalidade.

Mas, se não é qualquer filosofia que pode suportar a pretensão ontológica, isso não significa que uma "filosofia militante" (S, 199) não possa pretender ser fiel às suas escolhas difíceis. O "Avant Propos" da *Fenomenologia da Percepção,* verdadeira carta de princípios da filosofia de MP, está repleto de afirmações que comprovam a minha interpretação. Aqui basta-me recordar uma: "O filósofo, dizem ainda os inéditos (de Husserl), é um eterno principiante. Isto quer dizer que ele não considera adquirido nada daquilo que os homens ou os sábios acreditam saber. Isto quer dizer também que a filosofia não deve se considerar adquirida naquilo que ela pode dizer de verdade, significa que ela é uma experiência renovada do seu começo, que ela consiste inteiramente em descrever esse começo e, enfim, que a reflexão radical é a consciência da sua própria dependência com relação a uma vida irrefletida que é a sua situação inicial, constante e final. Longe de ser como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é aquela de uma filosofia existencial: o "in-der-Welt-sein' de Heidegger não aparece senão sobre o fundo da redução fenomenológica" (PP, IX).

d) Em "Partout et nulle part"

O fato desse trabalho do filósofo, escrito em 1956, ter sido incluído na publicação de *Sinais* (1960), testemunha que o filósofo considerava ainda atuais as reflexões nele contidas. Na primeira página do Prefácio de *Sinais* encontro esta afirmação cristalina: "Maurras dizia que ele tinha conhecido evidências em política, em filosofia pura jamais. É que ele não olhava senão a história acabada, e sonhava com uma filosofia ela também estabelecida. Se se as toma no momento de se fazer, ver-se-á que a filosofia encontra no instante do começo suas mais seguras evidências e que a história em estado nascente é sonho ou pesadelo" (26). A atualidade que o filósofo atribui aos escritos ali

contidos é aquela de um pensamento — o seu pensamento — que vive sempre em estado nascente, para o qual o inatual não é o do esquecido mas aquele do adquirido (cf. S, 21).

Esta referência ao Prefácio de *Sinais* torna ainda mais evidente a alternativa que o filósofo propõe, no escrito que começo a reler, ao que ele chama de saber filosófico puro, isto é, aquela de uma filosofia radical que escava sob as aparências imediatas aquele laço anterior à idealidade, laço que a funda (cf. S, 177). A filosofia de MP pretende ser este pensamento aberto, esta filosofia "em estado nascente" que se inaugura a cada instante diante dos nós de significações do tecido da experiência e do saber.

A recusa de assumir o cristianismo a título pessoal não é a mesma coisa que a recusa de aceitar o Deus cristão. Contudo, ambas estão estreitamente ligadas porque o filósofo diz que aceitar o cristianismo como fato de cultura ou de civilização, "é dizer sim a são Tomás, mas também a santo Agostinho, e a Occan, e a Nicolau de Cusa, e a Pascal e a Malebranche" (S, 179). O filósofo afirma que a diferença entre a filosofia e a fé é demasiado profunda para que possa haver conflito entre elas. Mas afirma também que o filósofo e o cristão deverão jogar sempre o papel dos irmãos inimigos, e que a reconciliação entre eles só será possível quando o cristão aceitar sem restrições a tarefa de mediação à qual a filosofia não pode renunciar sem se suprimir.

O filósofo aponta dois exemplos da incompatibilidade entre a sua filosofia e aquela cristã: a questão das *duas luzes,* e a união da alma e do corpo. Se existem duas luzes, então uma deverá ser obscuridade. Se a união da alma e do corpo é garantida por um outro, então estou condenado a viver numa instabilidade tal que, a paz sobre os dois planos significará nescessariamente a negação de um deles. Não faz sentido resolver o problema da racionalidade por um pensamento paradoxal de uma loucura que é sabedoria, de um escândalo que é paz, de um dom que é ganho. O filósofo que colocou no centro de sua filosofia uma contradição fundamental, que afirmou o paradoxo insuperável da existência humana, encontra aqui um paradoxo e uma contradição maiores que as possibilidades de assimilação da sua contradição fundamental.

Para essas questões verdadeiras, o filósofo da finitude não encontra resposta na sua filosofia, mas também não concede que a resposta seja dada pela fé ou pela filosofia por ela inspirada. Para o nosso filósofo, a religião entra na cultura como grito, e a filosofia cristã é "o

relato e a meditação de uma experiência, de um conjunto de acontecimentos enigmáticos que, por eles mesmos, exigem elaborações filosóficas e não cessaram de fato de suscitar *filosofias,* mesmo quando um privilégio foi reconhecido a uma delas. Os temas cristãos são fermento e não relíquias" (S, 169). Nota-se nas suas avaliações uma pequena mudança com relação às afirmações carregadas de fina ironia e de muitas citações bíblicas, de um artigo intitulado "Fé e boa fé" publicado anteriormente em *Senso e não-senso* (cf. SNS, 305-321). Ainda que um pouco mais benigno, o seu juízo sobre a religião é ainda severo, e certamente bastante redutivo. Mas não é este o ponto que pretendo considerar aqui.

Algumas das questões que me surgiram durante a leitura e releitura dos textos do nosso filósofo, inspiram-se nas reflexões de Michel Henry, o filósofo de Montpellier que empreendeu a tarefa gigantesca de discutir com a fenomenologia — especialmente com Heidegger — no seu próprio campo, aquelas questões que este modo de fazer filosofia submeteu a uma crítica radical (27). Tal é, por exemplo, o conceito de interioridade pensado a partir da análise do corpo (28). Michel Henry sustenta que as descrições da transcendência da existência corporal que a fenomenologia de MP oferece na *Fenomenologia da Percepção* (e é sempre a esta obra que devemos nos dirigir para encontrar o fundamento das questões verdadeiras às quais tenho me referido várias vezes), são exatas, mas deixam sem resolver um problema essencial, a saber: aquele do conhecimento originário do corpo cognoscente. Em outras palavras: como os poderes do meu corpo que me abre ao mundo estão primeiro em meu poder? A questão que deve ser posta à fenomenologia contemporânea seria, então, a mesma que Maine de Biran apresentou a Condillac: como um órgão móvel qualquer, no caso a mão, teria sido constantemente dirigido sem ser conhecido? Para Michel Henry, a fenomenologia de MP "descreve de modo infinitamente notável as características do acesso ao mundo", mas não responde à questão do corpo cognoscente, não diz nada "sobre o conhecimento *interno e original* que nós temos do próprio poder de apreensão (29).

Considerando o conhecimento original que nós temos da mão, Michel Henry descarta qualquer intencionalidade nele porque "toda intencionalidade funda-se sobre a transcendência, desenvolve um horizonte, quer dizer, o meio da alteridade", pois "a exterioridade é a alteridade como tal", e "o conhecimento intencional consiste no estabelecimento de uma distância que nos separa insuperavelmente daquilo a que ela nos une, ela cava um intervalo infranqueável, porque é jus-

tamente nesse intervalo, nele e por ele, que se faz a doação do que é dado". Partindo de uma afirmação de Maine de Biran ("Não existe força estrangeira absoluta"), Michel Henry avança na direção da afirmação do corpo próprio como um poder verdadeiro, absoluto e irrefutável, que pode coincidir consigo mesmo numa espécie de coerência primeira ou de "interioridade radical". Assim que, uma fenomenologia do corpo não pode ser coerente sem descartar da estrutura interna da subjetividade, aquela do corpo mesmo, toda relação intencional pela qual a relação subjetiva primeira do eu ao seu próprio corpo seria ainda uma relação de separação e, o problema da relação entre a alma e o corpo, "longe de ser resolvido, se recoloca com mais urgência" (30).

A corporeidade como "interioridade radical" ou, a ipseidade do corpo enquanto idêntica à sua interioridade, é a tese que Michel Henry contrapõe ao nosso filósofo: "A atribuição do ego ao pensamento puro é tão gratuita em Kant quanto a rejeição ego fora da vida corporal em Merleu-Pont" (31). E conclui sua exposição afirmando que a ipseidade é uma "doação primeira", uma "interioridade", e que "o conceito de alma tem um sentido se ele se refere, não somente a uma realidade, mas à estrutura fundamental de toda realidade possível" (32).

Reconheço que a confrontação rápida de dois grandes filósofos como fiz aqui seja insuficiente para uma tomada de posição por um ou por outro. Contudo, muitas das questões que me foram aparecendo durante as leituras do nosso filósofo, encontraram nas reflexões de Michel Henry, especialmente na sua obra maior, *A essência da Manifestação,* um apoio suficiente para se manterem como questões. E a análise de uma questão particular (o conceito de alma) — mas nem por isso menos importante —, ainda que rápida, visou somente mostrar por uma outra vertente, a problematicidade da exclusão de Deus na filosofia de MP. Esta questão particular confirma, como uma espécie de premissa menor, a validade da maior, ou seja, que a fenomenologia do nosso filósofo não comporta uma *posição de Deus* exatamente porque não pretende ser senão a descrição da *necessária* exibição da realidade. Mas, por este mesmo motivo, ela comporta uma *exclusão de Deus* que é, no mínimo, problemática.

Uma intervenção do nosso filósofo numa dos *Rencontres Internationales de Genève* (33) é iluminadora para as reflexões que tenho desenvolvido até agora, e para o próximo e último passo que pretendo dar antes de suspender a minha reflexão. MP entende que como filó-

sofo, ele não começa por negar a existência de Deus, por definir o seu pensamento como um ateísmo. Falar de ateísmo filosófico não é falar filosoficamente mas como teólogo. O filósofo se contenta em colocar na base de sua elaboração a experiência primeira de um *"étonnement"* nele suscitado pelo nascimento do sentido para o sujeito e pelo sujeito. Ele não passa o seu tempo a dizer que é ateu porque isso não é uma verdadeira ocupação, e significaria transformar em negação um esforço que é todo positivo. Mas no final das contas, diz o filósofo, se lhe perguntam, ele responde que sim porque tal é a exigência mesma do filosofar: a possibilidade sempre renovada de por uma questão, a renúncia às certezas possuídas. Por isso ele considera que o diálogo do filósofo com o cristão só pode ser praticado superficialmente, uma vez que o cristão não pode colocar em questão a sua fé e, portanto, aceitar a radicalidade da interrogação.

Sendo assim, — é sempre à intervenção citada a que me refiro — o existencialismo que interessa aos cristãos é apenas um método, uma entrada, como um vestíbulo. Mas, enquanto católicos, é preciso que o existencialismo seja só uma entrada para alcançar uma ontologia no sentido clássico da palavra. É neste ponto que o nosso filósofo vê a negação da fenomenologia, da filosofia. Para ele, não se pode falar de um existencialismo teísta, ainda que um tal tenha existido com Gabriel Marcel por exemplo. Para MP isto é apenas uma inconseqüência individual. O nosso filósofo afirma que o diálogo com os cristãos só é possível por uma espécie de inconseqüência que permite a esses comportarem-se às vezes como se se movessem fora da fé. Para MP, contudo, somente pode haver filosofia enquanto Deus não intervem e enquanto tudo toma no homem o seu ponto de partida. A filosofia, portanto, consiste em dar um outro nome ao que foi por muito tempo cristalizado sob o nome de Deus. E, para isso, qualquer *sistema* permanece impotente.

3.3. Breve consideração sobre um discurso interrompido

No momento em que me disponho a aventurar-me por uma das muitas entradas do discurso interrompido de *O Visível e o Invisível,* é importante ter na memória estas últimas reflexões do filósofo, assim como todas as anteriormente apresentadas, para não sucumbir à tentação das saídas fáceis ou das interpretações distorcidas de um livro que não é um livro, de um pensamento em estado nascente que, tendo vivido "numa atmosfera de morte geral" (PP, 418), foi por ela surpreendido "en train de se faire" (S, 7). Tinha razão P. Ricoeur ao afirmar que "o inacabamento de uma filosofia do inacabamento é duplamente desconcertante" (34).

Não pretendo fazer agora uma apresentação, menos ainda uma interpretação, de *O Visível e o Invisível.* Seria desproporcional aos limites destas reflexões (35). Todavia, a leitura desta obra interrompida que, como disse C. Lefort no seu postfácio, é do começo ao fim a tentativa de manter a interrogação aberta (cf. VI, 359), incita-me a não fechar o caminho percorrido até aqui sem levá-la em consideração, especialmente num ponto que está intimamente relacionado com a problemática aqui considerada.

Se uma coisa é certa em *O Visível e o Invisível* é que o nosso filósofo se preparava intensamente para uma nova (e, seria realmente nova?) e gigantesca empresa que, na palavra de Tilliette, era uma verdadeira odisséia do espírito (36). O Prefácio de *Sinais* e a última obra completa do filósofo, publicada postumamente, *O Olho e o Espírito,* estão aí para testemunhar o "retorno à ontologia" (VI, 219), a "nova ontologia" (VI, 222), a ontologia "indireta" ou " 'filosofia negativa' como 'teologia negativa' " (VI, 233), para usar apenas algumas das expressões do filósofo; ou ainda a "ontologia descritiva", "intra-ontologia", "endo-ontologia", para repetir algumas das expressões de Tilliette já citadas. (37)

Numa nota de trabalho de janeiro de 1959, o nosso filósofo fez uma afirmação que é uma verdadeira advertência aos que, apressada e superficialmente, pretendessem encontrar no seu novo discurso alguma brecha por onde introduzir a noção sempre suposta de Ser necessário. Ele escreve: "Nosso estado de não-filosofia. A crise nunca foi tão radical... Esboço de uma ontologia projetada como ontologia do ser bruto, — e do logos... Mas o desvelamento deste mundo, deste Ser permanece letra morta até que nós não desenraizemos a 'filosofia objetiva' " (cf. VI, 219). Assim que, vemos uma das intenções fundamentais dos seus primeiros escritos ser mantida no novo projeto. E mais: este projeto novo parece-lhe ainda imaturo, digamos mesmo impossível, enquanto a filosofia objetiva com a sua "dialética perversa" ou "dialética embalsamada" (cf. id.) continuar com as suas raízes fincadas no terreno do saber.

A crítica de qualquer saber absoluto permanece como o escopo daquela filosofia reafirmada tantas vezes como interrogação sobre as interrogações (cf. VI, 32s, 142-171). A filosofia não se propõe a dar soluções. Ela é um não-saber dissimulado e sincero ao mesmo tempo: "são as coisas mesmas, do fundo do seu silêncio, que ela quer conduzir à expressão. Se o filósofo interroga e, portanto, finge ignorar o mundo e a visão do mundo que são operantes e se fazem continua-

mente nele, é precisamente para fazê-los falar, porque ele crê neles e porque ele espera deles toda a sua futura ciência" (VI, 18).

Um estudioso de MP afirma com preciosa clareza que a ontologia do nosso filósofo "é uma ontologia não deduzida, nem derivada de um processo de abstração, mas é o retorno à certeza originária, à verdade dada com a consciência" (38). A ontologia seria, então, a única alternativa para a morte da filosofia (39). Tal é o título que G. Invitto, o intérprete que mencionei acima, usa para abrir algumas considerações sobre o nosso discurso de nosso filósofo. E, mais uma vez recorro à iluminada reflexão de Tilliette como guia das minhas: o Merleau-Ponty interrompido "na realidade não se converteu à metafísica no sentido clássico", e a sua filosofia permaneceu até o fim "filosofia fenomenológica". O seu projeto para *O Visível e o Invisível* teria sido, então, a resolução de "explicar-se com a herança tradicional, da qual ele recolhe, de outra parte, o sério fundamental" (40).

O recurso a esses dois autorizados intérpretes do nosso filósofo visa abrir o último movimento desta difícil e fascinante peregrinação sobre as pegadas do filósofo. E apelo ainda uma vez para as palavras de Invitto, num texto onde invoca exatamente a Tilliette como testemunha para a sua interpretação: "O onto-misticismo, estético e mágico, do filósofo na extrema fase da sua teorização autoriza expressões como "essências carnais', vizinhas a Husserl e a Heidegger, mas também, por que não?, à linha escolástica da *haecceitas.* Quando ainda o autor, falando dos dedos que sustentam o cachimbo, vistos no espelho, os define 'dedos gloriosos', atingimos, através do quiasma, a uma transubstanciação ôntica entre o olho e o espírito, corpo e mundo, imagem e coisa. Eis porque o crítico (refere-se a Tilliette) sublinha que o enigma do vidente-visível — o meu corpo, a minha carne — é o protótipo do Ser e, se a pintura não resolve o enigma, ela o vive e o dá a ver" (41).

Teria, então, o filósofo no final da sua vida se avizinhado de um pensamento no qual o problema de Deus foi dado como resolvido? Esta parece ser também a opinião de André Robinet que sugere certas linhas de desenvolvimento de uma nova equação ontológico-teológica no último MP (42). Para mim parece igualmente problemático entrar por este caminho ou pelo seu oposto. Na realidade o discurso interrompido do nosso filósofo coloca-nos numa encruzilhada de caminhos diante da qual nem mesmo o fio de Ariadne poderia nos ajudar. Ter-se-ia que entrar e sair muitas vezes e de muitos modos. Para tal odisséia não me sinto preparado. Contudo, pelo menos não estamos

diante de uma aporia. Existem muitas entradas. O filósofo mesmo experimentou muitas delas. Talvez todas serão legítimas, desde que seja verdade o que ele mesmo escreveu em outro lugar, que "existem obras inacabadas que dizem o que elas queriam dizer" (S, 295). E, posto que não me encontro numa aporia, quero suspender estas reflexões chamando de volta as questões que foram levantadas ao longo do meu caminho.

4. PERSPECTIVAS ABERTAS OU: OUTRO DISCURSO SOBRE A QUESTÃO?

"Il faut être capable de prendre recul pour être capable d'un engagement vrai, qui est toujours aussi un engagement dans la verité"

Éloge de la Philosophie

Quero repassar as questões que fui levantando durante a releitura quase que para justificar o modo como suspendo a minha reflexão. As perguntas apresentadas ao nosso filósofo podem ser reassumidas como se segue: não estaria o filósofo, com a sua crítica e exclusão de Deus, eventualmente esboçando a possibilidade de compreensão da abertura do homem para Deus em chave diferente daquela racionalística? Certas afirmações do filósofo não estariam ultrapassando os limites da sua fenomenologia? Podem as contradições da experiência humana ter a última palavra sem tornar impossível esta mesma experiência? Fundando-se sobre si mesma e fundando a racionalidade, não correm essas contradições o risco de se tornarem uma contradição absoluta? Se Deus é um verdadeiro problema para a racionalidade, não deve a interrogação filosófica interrogá-lo? E, por que deveria extinguir-se uma interrogação que interroga sobre um verdadeiro interrogável? O conceito de alma não coloca em questão o conceito da subjetividade como coincidência centrífuga? Pode uma fenomenologia responder a todas as questões que a própria experiência lhe apresenta? O que está implicado na consciência da contingência? O absoluto ao qual o cristão, filósofo ou não, se confia é verdadeiramente uma idéia de Absoluto que suprime com a sua presença qualquer construção de sentido? O Absoluto exclui verdadeiramente o relativo, ou é ele o único a fundá-lo como real *e* como relativo?

Terei formulado questões para teólogos? Não penso; ao menos enquanto elas são questões verdadeiras para mim que simplesmente

creio e penso, e não penso que creio e nem preciso crer que penso. O desafio encontrado na leitura dessa filosofia desprovida de absoluto continua a apresentar-me questões irrenunciáveis. E mais: entendo que o nosso filósofo enunciou algumas exigências que não podem ser ignoradas num discurso sobre Deus que se pretenda coerente, especialmente se este é feito por um homem de fé.

Algumas dessas exigências foram expressas quase de passagem num interessante estudo sobre o nosso filósofo (43). Reassumo-as brevemente aqui. A religião não pode conceber Deus racionalisticamente e, mesmo para o filósofo, ela deve ser a mediação de uma comunicação com o Deus vivente. Os discursos sobre Deus, particularmente o da Teologia, devem se dar conta que o sujeito que fala refere-se sempre a uma experiência e, portanto, fala de Deus enquanto Deus lhe é acessível. Isto sugere que o ponto de vista fenomenológico não pode ser ignorado em Teologia, o que implica que se aceite falar de Deus em referimento direto aos eventos e modos da sua manifestação. A perspectiva fenomenológica tornaria mais evidente que a fé não pode excluir a mediação do mundo externo e, para a religião do Deus encarnado, essa mediação não é facultativa. Não seria, então, a partir de um princípio abstrato que se desceria em direção ao mundo mas, ao contrário, numa busca que tanto mais se aprofunda, quanto mais sobre tornando-se assim, capaz de recuos verdadeiros justamente porque capaz de engajamento na verdade.

Reconheço que muitos dos discursos atuais sobre Deus não conseguem dissociá-lo e dissociar-se de um certo lugar sistemático e de certos conceitos nos quais Deus e o discurso sobre Deus foram uma vez postos e dados por resolvidos. Em certo sentido, interpreto a crítica do nosso filósofo como a exigência de emancipação de Deus de uma certa filosofia e de uma certa teologia cristalizadas em sistema. As críticas de Merleau-Ponty significam para mim uma grande interrogação a que nem aquelas nem eu, neste momento, podem responder, a saber: se numa filosofia sem absoluto o problema de Deus não deva ser colocado em termos diferentes dos que até agora foram usados para colocá-lo e, se, portanto, não estaria exigindo uma nova impostação filosófica (e, por que não dizer teológica?) da questão? Pode a fenomenologia responder a esta interrogação? Ao primado do *"sou"* sobre o *"penso"* que a fenomenologia de Marleau-Ponty evidencia magistralmente, não se deveria acrescentar um primado mais fundamental, isto é, aquele do *"sou"* sobre o *"eu"*? E, finalmente, seria este novo primado capaz de responder a interrogação das interrogações: a da contingência *e* do Absoluto?

NOTAS

(1) Cf.: CHAUÍ, M. de S., *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*, São Paulo 1981, 179-279, espec. 182, 190, 208. Enrico STURANI no seu artigo "Letture di Merleau-Ponty", Rivista di Filosofia 58 (1967) 164-182, aponta ainda a particular posição de MP pela sua capacidade de prestar-se a "leituras" diferentes e divergentes. Segundo Sturani, a filosofia de MP presta-se a ser dividida facilmente nas suas componentes e, apresentando-se como "filosofia militante" torna-se uma presa relativamente fácil de certas posições ideológicas que nela buscam a confirmação ou instrumentos conceituais para operações mais ou menos distantes dos interesses do seu autor (cf. 165s, 182).

(2) Cf.: ambas as citações: TILLIETTE, X., "Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme", Archives de Philosophie 24 (1961) 399-413, aqui 400 e 410 respect. Este artigo deu posteriormente o título ao livro do mesmo autor na coleção "Philosophes de tous les temps", Paris 1970.

(3) Todas as citações de MP serão referidas entre parêntesis no corpo do trabalho, segundo os textos em francês posto que não pude ter acesso às traduções portuguesas. Os títulos serão siglados da seguinte maneira:
PP: *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945.
SNS: *Sens et non-sens*, Paris 1948.
EP: *Éloge de la Philosophie*, Paris 1953.
S: *Signes*, Paris 1960.
VI: *Le Visible et l'Invisible*, Paris 1964.

(4) Este é o título de outros artigos de Tilliette no mesmo ano da morte de MP, publicado em Études 310 (1961) 215-229.

(5) Cf.: TILLIETTE, X., art. cit., Archives de Philosophie 24 (1961) 412, tb. Études 310 (1961) 225.

(6) Limitar-me-ei a considerar dois textos da PP que julguei os mais significativos: o primeiro aparece no último capítulo da Segunda Parte ("Autrui et le Monde Humain"); e o segundo aparece no primeiro capítulo da Terceira Parte ("Le Cogito").

(7) Este artigo foi primeiro publicado em Révue de Métaphysique et de Morale (RMM) 52 (1947) 290-307, e no ano seguinte apareceu em *Sens et non-sens.*

(8) É muito significativa para o tema aqui em consideração, a nota que MP coloca em pé de página neste ponto da sua exposição. Cf. SNS, 169.

(9) Cf.: TILLIETTE, X., art. cit., Études 310 (1961) 215.

(10) Este trabalho de MP apareceu pela primeira vez como introdução à obra coletiva *Les Philosophes Célèbres,* Paris 1956, e foi republicado em *Signes,* Paris 1960, 158-200.

(11) MP cita em nota: "La notion de philosophie chrétienne", Bulletin de la Société Française de Philosophie. Séance du 21 mars 1931.

(12) Cf.: TILLIETTE, X., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme,* Paris 1970, 167.

(13) Esta fórmula possui uma evidente inspiração kierkegaardiana. A mesma inspiração aparece na fórmula "suspensão-teológico-ética da teologia" que, num recente estudo sobre E. Levinas, é aplicada com muita propriedade à questão do discurso sobre Deus na obra daquele filósofo. Cf.: MORO, U.V., *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas,* Madrid 1982, espec. 79-98. Ver sobre esta obra a nota bibliográfica de J. B. LIBANIO em: Síntese Nova Fase 25 (1982) 93-100.

(14) Cf.: DE WAELHENS, *Une Philosophie de l'ambiguïté. L'existialisme de Maurice Merleau-Ponty,* Louvain 1951, 254.

(15) O intérprete de MP, Joseph DUCHÊNE, no artigo "La structure de la phénoménalisation dans la 'Phénoménologie de la Perception' de Merleau-Ponty", RMM 83 (1978) 373-398, aqui 392, afirma que o tempo e o espaço são "verdadeiros transcendentais da filosofia de MP". Penso que a afirmação é descabida para uma filosofia que pretende ser, do começo ao fim, fenomenologia.

(16) Não encontro nessa afirmação de MP razão suficiente para afirmar como fez Duchêne (cf. art. cit., 397s) que o nosso filósofo assuma a concepção do eterno retorno nietzcheano, mesmo sem afirmá-lo explicitamente. Do mesmo modo não me resulta evidente que as afirmações de MP sobre a PP como "genealogia da lógica" (PP, 56), e como "genealogia do ser" (PP, 67), sejam suficiente para sustentar que a intuição central de MP ao escrever a PP seria, no nível do conhecimento, equivalente à de Nietzsche com a *Genealogia da Moral.* É o que sustenta Duchêne num outro artigo: "The concept of 'World' and the problem of rationality in Merleau-Ponty's 'Phénoménologie de la Perception' ", International Philosophical Quarterly 17 (1977) 393-413, onde afirma: "It all happens as if the philosophy of Nietzsche provided the atmosphere or the spirit of the *Phénoménologie de la Perception* depite the fact the German thinker is not cited there textually at all" (403n). Para uma interpretação diferente da questão do tempo na filosofia de MP, cf.: BRENA, G. L., *La strutura della percezione. Studio su Merleau-Ponty,* Milano 1969, 118-132, expec. 127ss.

(17) Ver uma exposição mais detalhada sobre este ponto em: CARBONE, M., Il problema della razionalità", em: INVITTO, G. (a cura di), *Merleau-Ponty Filosofia Esistenza Politica,* Napoli 1982, 89-100. "La rivisitazione dell itinerario cartesiano a partire dalla corporeità conduce allora allo svelalamento di ciò che quel modello di razionalità ha tematizzato solo negativamente: il campo del pre-categoriale, della *Lebenswelt,* di cui il corpo è il corpo è il 'perno'. Quest'ultimo, che era stato 'disinvestito' in quanto luogo di insorgenza della ragione dei sensi, diventa ora la leva di un nuovo statuto del sapere" (93).

(18) J. Duchêne sustenta que MP pretende realizar uma condição *necessária* ao reconhecimento eventual de uma abertura do homem para Deus, e que ele teria antecipado e revertido contra seus adversários a acusação de ateismo freqüentemente feita. Cf. art. cit., RMM 83 (1978) 382. Não estou totalmente de acordo com esta posição porque não me parece evidente que MP tivesse a intenção de responder às acusações de ateísmo ao escrever a PP, e nem que ele quisesse estabelecer alguma condição *necessária* para o reconhecimento da abertura do homem para Deus. A meu ver os artigos de Duchêne já citados estão condicionados por um pressuposto não suficientemente provado (cf. supra nota 16). O empenho do autor em mostrar que o centro da filosofia de MP é a afirmação do ser como devir (cf. art. cit., RMM 83 (1978) 392) revela a intenção de aproximar MP a Nietzsche e ao eterno retorno. Sob este ponto de vista é também criticável o artigo de Sandro MANCINI, "L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty", em: INVITTO, G., op. cit., 65-68, espec. 84ss onde o autor assume as concepções de Duchêne.

(19) Cf.: WANDENBUSSCHE, F., "The problem of God in the philosophy of Merleau-Ponty", International Philosophical Quarterly 7 (1967) 45-67. Algumas da reflexões deste autor fazem-me lembrar a pergunta de MP, se não é a filosofia que leva até o fim a contestação dos falsos deuses que o cristianismo introduziu na nossa história" (EP, 65).

(20) Foi o próprio MP que, numa nota de trabalho de fevereiro de 1959, publicada em VI, fez esta afirmação (cf. VI, 230). Sobre a questão de uma ruptura ou continuidade no pensamento de MP, ver o balanço das principais posições em: TILLIETTE, X., op. cit., 88ss. A leitura dos escritos póstumos de MP provocaram uma pequena mudança na posição de Tilliette sobre esta questão. Entre o artigo de 1961 onde afirmava que uma revolução copernicana da filosofia de MP permanecia improvável (cf. art. cit., Études 310 (1961) 218), e o livro de 1970, nota-se alguma mudança. No livro Tilliette afirma com penetrante lucidez que foi "o estatuto da objetividade na Fenomenologia da Percepção" e "a subjetividade do tempo", com os quais MP não estava satisfeito, que o levaram em VI a caminhar na direção de uma ontologia fenomenológica (cf. op. cit., 90ss). Tem razão Tilliette quando diz que, se há uma ontologia sugerida em VI, esta é ainda uma ontologia descritiva, ontologia do interior, ou uma "endo-ontologia",

que não pode fornecer senão um conhecimento oblíquo, lateral (cf. op. cit., 115). Ver também sobre este ponto as interessantes análises de Marilena de Souza Chauí, op. cit., 217, 224, 232 (espec. nota 59), 235, 269.

(21) Cf.: DE WAELHENS, op. cit., 287s, 391.

(22) Cf.: id. ibid., 384-401, espec. 392ss.

(23) Cf.: id. ibid., 394. De fato De Waelhens diz que as oposições do fora e do dentro só são possíveis sobre o plano da imaginação espacial, e que este é ultrapassado pela experiência humana concreta, o que não legitima o seu restabelecimento no plano ontológico. Contudo, não penso que MP estivesse querendo situar-se no plano ontológico, o que não tira a validez da observação de De Waelhens.

(24) Cf.: id. ibid., 391.

(25) Tal é o título de um interessante e recente estudo sobre o nosso filósofo. Cf.: INVITTO, G., *Merleau-Ponty e la filosofia come vigilanza*, Lecce 1981.

(26) Ao invocar aqui o Prefácio de *Sinais*, escrito poucos meses antes da morte do filósofo, ao qual Tilliette atribuiu o valor de um testamento filosófico, de páginas revestidas de uma gravidade premonitória (cf. op. cit., 9), quero notar ao mesmo tempo que este prefácio está repleto de expressões que aparecerão depois em *O Visível e o Invisível*. Algumas páginas do prefácio testemunham a intensa fermentação intelectual dos últimos anos da vida do filósofo, enquanto preparava o seu livro. Ver, por exemplo, as seguintes expressões: "carne do mundo", "Visão", "carne da minha carne" (S, 22), "Visível", "carne universal do mundo", "corpos videntes" (S, 23), "ser vertical", "o invisível como relevo e profundidade do visível" (S, 29), "quiasma do visível e do invisível" (S, 30), ou ainda "ser bruto" (S, 31). Isto para não dizer nada sobre o belíssimo ensaio *L'Oeil et l'Esprit* publicado postumamente mas que foi terminado pelo filósofo ainda em vida.

(27) Este é o objetivo da grande obra de Michel HENRY, *L'essence de la Manifestation*, 2 vol., Paris 1963. Para a discussão com MP ver espec. 468-472, 486-502, 598-610, 707-715, 797-802.

(28) Cf. HENRY, M., "Le concept d'âme a-t-il un sens?", Revue Philosophique de Louvain 64 (1966) 5-33, espec. 19ss.

(29) Cf.: id. ibid., 25s.

(30) Cf.: id. ibid., 26s.

(31) Cf.: id. ibid., 31.

(32) Cf.: id. ibid., 33.

(33) Cf.: *La Connaissance de l'homme au XX^e siècle,* "Rencontres Internationales de Genève", Neuchâtel 1951, 57-75, com a discussão que se seguiu, 215-252.

(34) Cf.: RICOEUR, P., "Hommage a Merleau-Ponty", Esprit 29 (1961) 1115-1120, aqui 1116.

(35) Para uma introdução à temática de VI, ver: TILLIETTE, op. cit., 103-151; HEIDSIECK, F., *L'ontologie de Merleau-Ponty,* Paris 1971, 103-140; CHAUÍ, M. de S., op. cit., passin; MANCINI, S., "L'ontologia indiretta dell' ultimo Merleau-Ponty", em INVITTO, G., *Merleau-Ponty Filosofia Esistenza Politica,* Napoli 1982, 65-88.

(36) Cf.: TILLIETTE, X., op. cit., 160.

(37) Cf.: supra nota 20.

(38) Cf.: INVITTO, G., *Merleau-Ponty e la filosofia come vigilanza,* Lecce 1981, 204.

(39) Cf.: id. ibid., 201.

(40) Cf.: TILLIETTE, X., op. cit., 95.

(41) Cf.: INVITTO, G., op. cit., 209, A citação de Tilliette encontra-se na p. 155 do seu livro.

(42) Cf.: ROBINET, A., *Merleau-Ponty,* Paris 1963, 59-60. Parece que o texto de VI que provocou as conjectureas de Robinet sobre o "Dieu caché", e que impressionou também a Tilliette, é o que aparece em VI, 211: "Nous interrogeons notre expérience, précisement pour savoir comment elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous. *Il n'est pas même exclu par là que nous trouvions en elle un mouvement vers ce qui ne saurait en aucun cas nous être présent en original et dont l'absence irrémédiable compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires"* (grifado pelo filósofo). Este mesmo texto serve às considerações finais de Heidsieck (cf. op. cit., 135ss), que o situam numa direção mais precisa, a meu ver, que aquela sugerida por Robinet.

(43) Cf.: BRENA, G. L., *Alla ricerca del marxismo. M. Merleau-Ponty,* Bari 1977, 113, tb. 192, nota 118.