

MATOS DIAS, Isabel, *Uma Ontologia do Sensível. A aventura filosófica de Merleau-Ponty*, Lisboa, Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, 282 pp.

Este livro retorna às linhas de investigação traçadas em *Elogio do Sensível*¹ e propõe-se, mais do que constituir-se como prolongamento temático de núcleos já enunciados e desenvolvidos, atravessar alguns dos lugares mais recônditos que melhor dizem e pensam aquilo que Isabel Matos Dias designa como “a dinâmica ontogenética do Sensível”.

Logo nas páginas introdutórias anuncia-se a exigência de tomar o Sensível como categoria central e eixo nuclear de toda a reflexão. Há ao longo de todo o livro uma tonalidade apologética que funciona como princípio de reabilitação de uma estrutura originária, “forma universal do ser bruto” (p. 79) ou dimensão ontológica percebida na latência das suas articulações. Tal promoção do sensível a categoria central revela-se tanto mais urgente quanto o facto de a experiência estesiológica, que aqui se interpreta como condição de existência das coisas mesmas, se ter deixado adormecer, durante séculos, sob a visão sonolenta e desfocada do pensamento objectivo. Mas o alcance de um elogio do sensível excede a superficialidade de uma simples tonalidade: a grande força e densidade deste livro repousa, por isso, na explicitação do estatuto e natureza de uma “estesiologia ontológica”, ou seja, de uma “ontologia estesiológica” (do sensível), designação preferida pela autora como reconhecimento dos movimentos de enraizamento e de evocação das muitas formas da vida do Sensível. O reenvio da topologia do sensível aos lugares do sentir e do corpo, como movimento fenomenológico anunciado na obra de 1989, adquire agora a sua expressão completa no registo de uma ontologia da Carne, “matriz polimorfa e *topos* da sensorialidade” (p. 83).

Assistimos ao exercício de alargamento do pensamento na sua forma mais nobre, isto é, como arqueologia das massas silenciosas e invisíveis que se alimentam das raízes da palavra e da visibilidade. A busca de um originário que preside à constituição de uma “nova ontologia”, entendida enquanto questionamento da génese da génese, da origem do mais arcaico, da relação ao “fundo de natureza inumana” (p. 195) que marca todo o ser, é motivo de interpretação mas também movimento de pensamento e de discurso, de reformulação do já pensado e do já dito,

¹ Isabel Matos Dias, *Elogio do Sensível. Corpo e Reflexão em Maurice Merleau-Ponty*, Lisboa, Ed. Litoral, 1989.

de reenunção dos seus impensados e indizíveis. Este programa está assim orientado pela utopia de um olhar que captasse a eclosão do originário, mergulhando nos seus meandros proto-ônticos. É certo que esse ponto de origem tem a condição de um abismo. Mas Isabel Matos Dias faz-nos saber que um elogio do sensível se radicaliza precisamente na experiência de um elogio do abismo como lugar embrionário e de direito de toda a filosofia.

Na primeira parte de *Uma Ontologia do Sensível*, intitulada “Estesiologia Ontológica”, destacam-se três grandes capítulos que são, por sua vez, organizados em sub-capítulos. O capítulo I, intitulado “A Reabilitação Ontológica do Sensível”, apresenta-se como o diagnóstico das relações dualistas e de subordinação que a tradição clássica forjou em torno do par inteligível-sensível, segundo inúmeras configurações mas sob uma mesma tendência de anulação ou subvalorização do ser do sensível. Assim, repensar a artificialidade da cisão que se opera entre “o uno e o múltiplo, o universal e o singular, o abstracto e o concreto, o sentido e o não-sentido, a essência e a experiência, o espírito e a matéria, a alma e o corpo, o interior e o exterior, o invisível e o visível, o originário e o derivado” (p. 23) traduz-se na inevitabilidade de algumas tarefas: determinar os mecanismos de funcionamento e o estatuto que estas figuras recebem na história da filosofia ocidental (aqui representada, preferencialmente, pelo momento cartesiano); reconhecer as suas topologias e articulações; e redescrever o itinerário do sensível, tornado possível pela subversão do paradigma “estrábico” que atravessava e subentendia a ordem do ser, do ver e do pensar.

Por isso, todo o primeiro capítulo se dedica a desconstruir, na análise do par inteligível-sensível, categorias que gravitam em torno deste binómio. Uma crítica à instância hipostasiada da essência – que acaba por conduzir à irreduzibilidade da essência à positividade e objectividade – implica que se sublinhe “o carácter dependente da essência, a sua incrustação na experiência e no corpo ou mesmo na Carne ou no Ser” (p. 30): a constituir-se na Carne, no Sensível, é o próprio movimento de génese da idealidade que permite uma ontologização da essência e também da experiência. Ou seja, uma experiência estesiológica constitui-se como recobrimento fenomenológico do ser Sensível. Depois de ter mostrado que o par sensível-inteligível não se deixa perceber na sua condição paralela e hierárquica mas sim enquanto diferenciação conjunta de um mesmo movimento estesiológico, ajudando a pensar um *logos* estético, encontramos um projecto de reforma do entendimento, uma nova teoria da reflexão e do *cogito*, que preparam um pensamento sensível, ou ainda, uma “inteligibilidade estesiológica” (p. 56). Um pensamento estesiológico entendido enquanto pensamento da diferença e da compossibilidade encontra na noção última de Carne o seu *elemento* originário. O projecto de constituição de uma “nova ontologia” pressupõe a reiteração da filosofia como retorno a esse lugar originário de acolhimento do fundo relacional que nos habitaria. Tal articulação seria, desde o princípio, carnal e não conceptual, estesiológica e não inteligível, numa palavra, seria ontológica.

Parece-nos que uma reabilitação do sensível se resolve no projecto de criação de novas dimensões de inteligibilidade, como uma racionalidade estética (estésica) que, não se limitando a dissecar e a conceptualizar objectos enquanto construções lógico-predicativas, fala de um saber antes de todo o saber, de toda a abstracção e idealidade, de uma certeza injustificada perante a contingência e o carácter originário do mundo, de uma fé perceptiva que revela em si mesma a experiência do mundo como questão fundamental. Como é dito no final do capítulo I, “A nova inteligibilidade é uma inteligibilidade (do) Sensível, uma inteligibilidade estesiológica ou ontológica, que engloba ou integra todas as direcções e dimensões do mundo. É uma inteligibilidade em profundidade ou verticalidade” (p. 63), uma razão do precipício e não do sobrevôo. Nas últimas páginas é pensada a possibilidade de uma filosofia estesiológica que implica, por um lado, uma des-conceptualização e uma desantropocentrização como abertura à vida anónima do Sensível que aí desponta e, por outro, o aprofundamento da ligação umbilical que nos une ao Ser, a experiência sempre renovada do seu próprio movimento de diferenciação, saber primeiro que nos convoca à escuta do mumúrio (quase) silencioso das origens.

À medida que se reescrevem os itinerários do Sensível e se reinventam as suas novas topologias², é-nos dado saber que é na dimensão da Carne que se radicaliza e ontologiza a vida do Sensível. Ou seja, “A ontologização do Sensível confunde-se com a fenomenalização da Carne, ontologização que é expressão da sua radical dimensão estesiologia. Por outras palavras, a estesiologia é o Sensível ou a Carne no seu processo de fenomenalização.” (p. 80). Uma verdadeira estesiologia explicita-se naquilo que seria a sua inscrição na própria raiz das coisas.

As incursões no campo de uma filosofia da visão, analisadas no último capítulo da primeira parte, intitulado “A Magia da Visão”, condensam em si várias pistas para compreender sob que contornos subsistiu o modelo de uma estrutura intelectualizada do visível e que paradigma do olhar ele foi capaz de produzir. Vale a pena fazer o seu diagnóstico e apresentar tais “percursos da visão” para estabelecer os limites de uma filosofia que, com Descartes, levou ao extremo o programa da radicação da visão no mundo mental, patente na expressão “o olho é *do (no)* espírito” (p. 89). Não se trata somente de fixar os limites de um registo que se pretende desconstruir: a transfiguração da visão enquanto experiência estesiológica tem repercussões ao nível da própria filosofia e da própria racionalidade. A partir deste ponto o diálogo com a pintura será incontornável.

“A redutibilidade do visível à visão, ao mundo de quem vê –o vidente-equivale a interpretar a visão como um poder do sujeito constituinte, indissociável do próprio sujeito. Desviar-se desta interpretação implica afectar as noções de sujeito e de subjectividade: a superação de uma filosofia da consciência e do

² Cf. Cap. II, “A Topologia da Sensorialidade”.

sujeito requer uma reconfiguração da própria visão.” (p. 93): tal reconfiguração da visão seria tornada possível pela tentativa de ultrapassagem de um postulado egológico que permitiria interpretar a visão, não como um acto do sujeito, mas como o acto por excelência de origem da subjectividade numa dimensão que a precederia. O vidente é tal em virtude da sua própria visibilidade, em virtude do facto de participar da reversibilidade das relações vidente-visível: “[a subjectividade] é agora uma modulação ou serpenteamento do próprio visível” (p. 88). Estesiológizando a própria visão ela desdobra-se em vidente e visível, resgata o avesso invisível como seu fundo sempre iminente, tece-se no movimento anónimo e narcísico da sua estrutura especular. O olho e o espírito são contemporâneos da experiência de génese do visível, ou seja, da sua onto-fenomenalização. A nova ontologia é uma ontologia do visível.

O capítulo que abre a segunda e última parte de *Uma Ontologia do Sensível* dedica-se a meditar sobre as contaminações que se produziram entre a filosofia e a pintura moderna (Cézanne é o interlocutor principal), sendo esta “lugar privilegiado de manifestação da ontogénese da visão e do visível, participando do próprio movimento ontogenético que dá a ver” (p. 139): a pintura não é representação, não é decalque do mundo, ela opera uma arqueologia da visão e exhibe o ser no seu aparecer primordial, na sua constitutiva plasticidade e dilatação. Também as novas elaborações da problemática do espaço, nomeadamente através da análise da profundidade vertical, instituem a pintura moderna como o lugar de deflagração do sensível.

O último capítulo obedece a uma velocidade diferente. A radicalidade constitutiva de uma busca do originário impede a pretensão do discurso filosófico à autonomia e totalização e garante que a filosofia não se esgota na procura de uma verdade disponível. O apelo ao originário não supõe a memória de uma origem pura mas a sua ambiguidade, a sua repetição, a sua diferenciação como modo de preservação da processualidade do ser: a instância da origem só pode ser pensada no seu processo de diferenciação, de não-coincidência, de cosmogénese contínua.

A filosofia deveria, portanto, saber acompanhar o ser na sua “perpétua dinâmica de eclosão” (p. 198) e não determiná-lo ou objectivá-lo porque é da natureza do ser ocultar-se, reservar-se como resto, como resíduo irrepresentável, como apêndice inacessível. “Este ser originário é abismo, e não plenitude, é ser abissal, sem fundo.” (p. 195). Assim, a experiência estesiológica, experiência de um princípio “bárbaro”, “selvagem”, “bruto”, só deve ser possível como disseminação do sensível que encontra no seu descentramento a condição da sua integridade. O originário é entendido enquanto relação e abertura, constituindo-se na reversibilidade das topologias da interioridade e da exterioridade, do verso e do reverso, do visível e do invisível. A filosofia acompanha um tal movimento de desdobraimento, uma tal génese do originário, a eclosão do ser, sem se instalar nessa distância infinita ou nessa proximidade absoluta que apagarão os traços da sua eclosão. A experiência do pensamento é experiência de

abertura ao mais originário, ao mais selvagem de nós próprios e enquanto tentativa de radicalização é saber do desvio e do abismo.

“A nova filosofia não visa a posse intelectual do mundo ou o domínio sobre a vida, mas antes o desapossamento ou o acolhimento da nossa articulação mais profunda com o mundo” (pp. 205-206): uma nova racionalidade foi aberta na espessura de uma coesão inextricável, na dupla pertença do visível e do invisível, perto da origem de um fundo de latência que mais do que ser falado por nós se fala, enfim, em nós.

ANA ANAHORY

SEARLE, John R., *Intentionality — An essay in the philosophy of mind. Intencionalidade — Um ensaio de filosofia da mente, Relógio d'Água (colecção Episteme)*, trad. Madalena Poole da Costa, 1983, 1999, 346 pp.

Passados cerca de quinze anos sobre a sua publicação, este livro de John R. Searle conta já como um clássico para a filosofia da mente e não exclusivamente na sua versão anglo-americana. Apesar da tecnicidade do texto, que dificulta falar dele de forma não técnica, há nele méritos incontestáveis e facilmente expressáveis. É o caso da capacidade do autor em preservar um dos melhores hábitos da tradição analítica, não dispensando nunca uma boa argumentação, logicamente consistente ou, pelo menos, suficientemente clara para que a sua consistência possa ser analisada. Mas é sobretudo o caso da criação de toda uma nova aparelhagem conceptual, mesmo uma mudança de paradigma, para fazer irromper um conjunto de teoremas acerca de problemáticas como a percepção, a causalidade mental, o habitualmente denominado “mind/body problem”, a distinção entre intencionalidade e extensionalidade, e isto tudo em torno de uma noção nuclear que dá o título a este livro: a intencionalidade.

O que seja a intencionalidade não é na aparência coisa difícil de saber, trata-se, *prima facie*, do nome genérico que se dá à propriedade de algo ser “acerca de” estados de coisas (na língua inglesa emprega-se com frequência a este propósito o neologismo “aboutness”), propriedade que Searle reconhece a estados mentais como as crenças e os desejos, pois se não constituiria um absurdo perguntar em que é que se crê ou que é que se deseja quando se tem uma crença ou um desejo. Com efeito, a crença e o desejo comprometem algo em que se crê ou que se deseja. E, do mesmo modo, a percepção, a recordação e a imaginação requerem igualmente algo percebido, imaginado ou recordado.

Contudo, dizer sobre a intencionalidade mais do que isto representa uma imensa controvérsia filosófica. Como ilustração, basta dizer que se boa parte da tradição fenomenológica (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, etc.) definiu a consciência pela intencionalidade, ou seja, reconheceu-se na afirmação “a consciên-