Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651



A MIOPIA DA *DIÓPTRICA*: MER LEAU-PONTY CRÍTICO DA MODER NIDADE

José Marcelo Siviero¹ Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil sivierojm@gmail.com

RESUMO: Este artigo analisa, a partir da contraposição entre a noção cartesiana da mecânica de luz e a ideia da visão como posse à distância desenvolvida por Merleau-Ponty, a crítica à modernidade filosófica e aos seus paradigmas gerais de centralidade da razão. Trata-se, a rigor, de duas concepções distintas da sensibilidade: uma associada à mecânica, outra à existência. A luz enquanto movimento de partículas e corpúsculos não dá conta, segundo Merleau-Ponty, da visão enquanto instalação do sujeito numa situação mundana. Mais do que isso, a concepção contemporânea da visão permite, entre outras coisas, dar conta do problema da união substancial de corpo e alma, superando os impasses que a filosofia moderna não soube responder.

PALAVRAS-CHAVE: *Dióptrica*; Descartes; Merleau-Ponty; modernidade; visão.

I Bolsista do Cnpq.

A aproximação entre Descartes e Merleau-Ponty é problemática, e não apenas por conta dos quase três séculos que os separam. A presença do autor do Discurso do Método e das Meditações é patente desde os primeiros escritos; haja vista as várias ocasiões em que Descartes é citado nominalmente em obras como A Estrutura do Comportamento, Fenomenologia da Percepção, O Olho e o Espírito e em diversas passagens e anotações do curso sobre o conceito de Natureza, dentre outros. A presença de Descartes nos textos de Merleau-Ponty, no entanto, não o qualifica como um cartesiano contemporâneo, ainda que heterodoxo, ou como um comentador rigoroso, ainda que controverso, das obras do primeiro, mas lhe fornece um mote ou questão central a ser trabalhada ao longo de seu trabalho filosófico. A abertura da Estrutura do Comportamento o testemunha quando explicita que "nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza—orgânica, psicológica, ou mesmo social. Entendemos aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade" (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.1). Essas relações investigadas por Merleau-Ponty retomam vários tópicos presentes na Sexta Meditação, como a estreita ligação, ainda que confusa, entre mente (ou alma, para usar um vocabulário mais comum nas traduções mais antigas) e corpo.²

2 "A natureza também me ensina, por essas sensações de dor, fome, sede etc., que não estou presente a meu corpo como o marinheiro ao navio. Estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa. [...] Pois essas sensações de sede, fome, dor etc., não são mais do que modos de pensamentos confusos, resultantes da união e como que mistura da mente com o corpo" (DESCARTES, 2004, p.175). Esse será o ponto de partida do *Tratado das Paixões*. No entanto, não é nossa intenção analisar os desdobramentos dessa obra neste artigo. Por outro lado, a união confusa se manifesta de maneira exemplar quando observamos a recepção dos fenômenos luminosos por parte do corpo, o que ficará mais claro ao longo do texto.

Engana-se, portanto, quem toma a filosofia merleau-pontyana como um amplo comentário aos tópicos cartesianos. A presença de Descartes, tal como a longa discussão da dualidade presente na Fenomenologia da Percepção³, é antes um ardil filosófico ou uma manobra textual, com a finalidade de utilizar os problemas irresolutos e as teses consolidadas da filosofia de Descartes para construir seu próprio pensamento.⁴ Nesse sentido, a união confusa, em que corpo e mente se esboroam e extravasam um no outro, para a qual Descartes não fornece uma solução, é utilizada como operador no desenvolvimento do pensamento merleau-pontyano. A relação entre as filosofias de Descartes e Merleau-Ponty é, portanto, não um pressuposto, mas uma retomada, a partir de um caso exemplar, de problemas clássicos da modernidade, que desembocarão

- 3 O dualismo cartesiano que Merleau-Ponty aparentemente critica, mas que na verdade é fruto dum exagero das teses cartesianas a fim de fornecer um problema para sua própria filosofia, pode ser facilmente observado na experiência ambígua da mão que toca e da mão que é tocada: "quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de 'tocante' e 'tocada' (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.137). A dualidade que o ardil merleau-pontyano busca defender (existe-se como coisa ou existe-se como consciência) é proposta para ser logo então refutada.
- 4 Acerca do ardil, Bonan apontará que "colocando o acento na separação da alma e do corpo, que no fundo é só um aspecto da filosofia de Descartes, a crítica do cartesianismo toca mais uma certa maneira de filosofar do que uma doutrina mais precisa" (BONAN, 2001, p.46). O recurso textual é ardiloso porque deixa intactas as teses capitais de Descartes, ao mesmo tempo em que subverte a ordem, a lógica e os operadores do desenvolvimento dos textos. O que leva a concluir que o que Merleau-Ponty propõe não é o abandono do terreno racionalista em que o cartesianismo se move, mas a crítica de seu estilo de argumentação. As teses cartesianas também não apontam um endosso total, como se a filosofia de Merleau-Ponty se consumasse numa apologética cartesiana, mas antes corroboram a centralidade da razão, muito embora esta razão deva ser alargada, isto é, abrangente para além dos campos tradicionalmente investigados pelos pensadores modernos. Trata-se, a rigor, de uma atualização da filosofia moderna.

no questionamento da centralidade da razão enquanto fundamento da ciência. No entanto, a discussão acerca da ciência moderna é muito ampla e dela não poderemos tratar especificamente aqui, ocupando-nos apenas do questionamento de seu paradigma central, a saber, o modelo quantitativo.⁵

Por isso, engana-se também quem toma Descartes como inimigo da sensibilidade ou idealista extremo: no *Primeiro discurso* da *Dióptrica* ele afirmaque "toda a conduta de nossa vida depende de nossos sentidos, e sendo, dentre eles, o sentido da visão o mais universal e o mais nobre, não resta a menor dúvida de que as invenções que servem para aumentar seu poder estão entre as mais úteis que podem existir" (DESCARTES, 2018a, p.127). Reparemos que Descartes fala em *conduta*, e não em verdade: é evidente que os sentidos nos ensinam algo sobre o mundo e instruem nossos atos, e nisso a visão exerce um papel exemplar. Ao guiar a ação, a visão também dispõe o sujeito a conhecer a verdade, mesmo constatando a existência de muitas ilusões de ótica e limitações naturais na sensibilidade corporal. Daí a importância da construção de instrumentos de amplificação (como lunetas, microscópios e binóculos), retificação (óculos e monóculos) e fabricação (a máquina de cortar e polir lentes); pertence à visão uma certa *técnica*, uma maneira de tratar o mundo que,

⁵ Na fábula que se desenha no relato biográfico do *Discurso do Método*, comenta Andrade que "só pode ser objeto da ciência o que pode ser de algum modo quantificável ou passar por um cálculo de dimensões. [...] Descartes propunha que todos os fenômenos da natureza fossem explicados em termos de movimento e de grandeza: por quantidades" (ANDRADE, 2017, p.10). Por isso o mundo será comparado a um relógio e o corpo a um autômato. Por conseguinte, "todas as ciências são obrigadas a se restringir ao estudo da quantidade e do movimento" (ANDRADE, 2017, p.11), o que será aplicado ao estudo dos fenômenos ópticos, como veremos na natureza corpuscular dos raios luminosos. É esse o questionamento que Merleau-Ponty dirige à ciência cartesiana.

por ser tão esclarecedora no que toca à utilidade, necessita ser aumentada, retificada e incrementada constantemente.

Para Descartes, o corpo, res extensa, é um autômato, tendo ossos, tendões e músculos como engrenagens, veias e artérias como condutos, órgãos como aparelhos, válvulas, dínamos e motores auxiliares e o cérebro como sistema de eclusas que comanda os vários fluidos circulantes, responsáveis por propagar movimentos e impelir mecanismos, que são representados na alma como percepções e afecções. Tal como com os outros sentidos, o olho é uma máquina de captar os caracteres sensíveis das coisas, reduzindo-se à câmara escura composta dum orifício de captação de luz (a pupila), preenchido por líquidos transparentes que possibilitam a refração dos raios (os humores), e por fim dotado dum anteparo para as imagens se plasmarem (a retina) e um nervo responsável por comandar seus movimentos e transportar as afecções até o cérebro. Todas as características sensíveis das coisas pertencem à extensão, e por isso são um tipo de figura que afeta os órgãos destinados à sua captação. No caso da visão, "a primeira parte opaca do olho recebe, assim, a figura impressa pela ação da luz revestida de diversas cores; e a primeira membrana, dos ouvidos, das narinas e da língua, intransponível ao objeto, extrai também da mesma forma uma nova figura do som, do odor e do sabor" (DESCARTES, 2012, pp.77-76).

A luz, que põe em movimento todo o aparelho da visão, é de natureza material (quantificável e mensurável, portanto); seus raios são bastões ou hastes, compostos duma substância muito diáfana e sutil, que penetram as pupilas e acionam os mecanismos e gatilhos do olho, que por sua vez impulsionam a contração e retração dos músculos, o fluxo de espíritos animais (produto dararefação do sangue quando de seu aquecimento nas cavidades cardíacas, "vento muito sutil", como afirma

Descartes) pelos túbulos dos nervos, seu trânsito pelo cérebro e pelo coração, e daí para o resto do corpo. É assim que, segundo Descartes, se opera a visão dos objetos externos. Regidos pelas leis mecânicas da extensão, os fenômenos ópticos possuem uma inclinação natural a se moverem, e o choque com as superfícies, dependendo de sua composição material, textura e densidade, acarretarão movimentos reflexos diferentes, por vezes imprevistos. É por isso que lentes côncavas são utilizadas na confecção de óculos e lentes corretivas: o formato, a curvatura e mesmo o material do corpo transparente afetam a refração. Descartes usa de metáforas como a de uma tina furada cheia de mosto de vinho, e de analogias como a da bola impelida por golpes de raquete. Na tina, o sumo dos bagaços de uva, apesar de manter a tendência de escorrer de forma linear, como convém a todo movimento, descreverá trajetórias oblíquas conforme o escoamento se distribui entre os dois orifícios cavados na base do recipiente; já a bola lançada quicará reta apenas em superfícies lisas, enquanto que em anteparos curvados ou tortuosos seu choque se refletirá em diferentes trajetórias, na maioria das vezes incongruentes.

Assim também, todas as partes da matéria sutil, a qual toca o lado do Sol que está voltado para nós, tendem em linha reta para nossos olhos no mesmo instante em que estes são abertos, sem que umas impeçam as outras, e mesmo sem serem impedidas pelas partes grosseiras dos corpos transparentes que estão entre os dois, seja porque esses corpos movem-se de outras maneiras, como o ar, que é quase sempre agitado por algum vento, seja porque eles estão sem movimento, como talvez o vidro ou o cristal (DESCARTES, 2018, p.133).

Visão é movimento. A Dióptrica descreve, à maneira dos modernos, a caminhada do sujeito percipiente na direção do mundo percebido e os percalços de seu acesso ao ser pela percepção. A visão, tomada como

exemplar, oferece um modelo motriz do corpo inteiro. O corpo é uma *máquina*, autômatocapaz de mover a si mesmo pelo acréscimo duma alma ou substância pensante, sendo esta a única característica que diferencia o ser humano dos animais.

O que torna possíveis os fenômenos ópticos é o fato de que não existe vácuo; tudo é extensão, os corpos se justapõem, se chocam e se perpassam, são porosos, e há uma matéria sutil, espécie de éter ou substância difusa, a preencher e perpassar os espaços entre cada corpo. Por isso, a luz refletida e refratada dos objetos adentrará o olho como pequenos bastonetes ou projéteis ricocheteados pela superfície das coisas⁶. Sendo assim, mesmo elementos invisíveis, como o ar, os astros e corpúsculos microscópicos, por exemplo, não enviam suas luzes diretamente ao olho, necessitando do aporte de instrumentos como a lupa, os óculos e as lunetas para serem observados.

Debrucemo-nos sobre a descrição que Descartes nos oferece do fenômeno da luz. Ele observa que

algumas vezes ocorreu-nos, ao caminhar à noite sem tocha por lugares um pouco difíceis, que seria necessário o auxílio de um bastão para conduzir-vos, e teríeis então podido constatar que sentis, pela extremidade do bastão, os diversos objetos que se encontravam no vosso entorno, e até mesmo poderíeis distinguir se havia árvores, pedras, areia, água, grama, lama ou qualquer outra coisa parecida. É verdade que esse tipo de sensação é um pouco confuso ou obscuro naqueles que não fazem um demorado uso do bastão, mas, considerando aqui aqueles que, tendo nascido

^{6 &}quot;Pensai, a seguir, que não existindo vazio na natureza [...] e existindo, entretanto, muitos poros em todos os corpos que percebemos em torno de nós, [...] é necessário que esses poros sejam preenchidos com alguma matéria muito sutil e muito fluida que se estende, sem interrupção, desde os astros até nós" (DESCARTES, 2018, p.132).

cegos, serviram-se do bastão por toda sua vida, neles encontrareis uma sensação tão perfeita e tão exata que se poderá quase dizer que eles veem pelas mãos, ou que seu bastão é o órgão de algum sexto sentido que lhes foi dado na falta da visão. [...] a luz, nos corpos que denominamos luminosos, não é outra coisa que certo movimento, ou uma ação muito rápida e muito viva, que passa para nossos olhos por intermédio do ar e de outros corpos transparentes [...] [e] a ação pela qual movemos uma das extremidades de um bastão, deve passar assim em um instante até a outra extremidade (DESCARTES, 2018, p.130).

Podemos resumir a óptica cartesiana como essa transmissão imediata da luz refletida e refratada dos corpos extensos ao olho, órgão responsável, por sua vez, por propagar tais sensações luminosas às outras partes do corpo, que pode, como no caso do cego, ser substituído pelas mãos, ou por qualquer outro órgão à disposição. O movimento das partículas luminosas que colidem com as coisas materiais é assim impresso em cada um dos órgãos que estão em seu trajeto, e seus movimentos se engrenam até atingirem o cérebro, onde ocorrerá a ação (relativa ao corpo) ou a paixão (relativa à alma, por intermédio da glândula pineal) consequentes. Não há participação da razão nesse processo: animais como os gatos, que possuem uma visão mais ampla que a humana, vivenciarão os mesmos efeitos e serão dispostos a ações análogas, de modo que em seus corpos ocorre o mesmo processo que no corpo humano.

Porém, como são possíveis as ilusões de óptica, ou ainda aqueles sentidos enganosos de que nos falam copiosamente as *Meditações*, e que o método exige purgar a fim de se alcançar a verdade? Observamos que, ao captar diferentes colorações e texturas, nada ocorre na visão senão "diversas maneiras de mover ou de resistir aos movimentos desse bastão [de luz]" (DESCARTES, 2018a, p.131). A rigor, não existem ideias

eternas de cores⁷ (bem como de outros caracteres visuais) às quais o exterior vem se adequar e corresponder, mas tão somente "a resistência ou movimento desses corpos, que é a única causa das sensações que ele [o corpo] tem, em nada é semelhante às ideias que ele concebe desses corpos" (DESCARTES, 2018a, p.131). Via de regra, as representações elaboradas pelo intelecto, verdadeiras ou não, são baseadas no movimento, na resistência, na matéria e na textura (aspereza ou suavidade) dos objetos que devolvem a luz.

Trata-se duma concepção totalmente dependente da *res extensa* e de suas propriedades e atributos. Considerando-se a extensão como limitação intrínseca dos corpos às suas figuras, a teoria da refração que emerge daí é necessariamente uma teoria mecânica do choque, da colisão e dos movimentos enviesados, que se coaduna com a do corpo *partes extra partes*. Exageremos: mesmo a luz é *parte extra partes*, seus raios têm uma

7 Mesmo a rudimentar teoria cartesiana das cores (que surge de maneira tímida na Dióptrica, na qual tem uma importância secundária, mas que é examinada mais acuradamente nos Meteoros) leva em conta as leis mecânicas da extensão. Descartes argumenta que "deve-se pensar, do mesmo modo, que há corpos que, sendo golpeados pelos raios da luz, amortecem estes últimos, tirando-lhes toda sua força, a saber, aqueles que denominamos negros, os quais não têm outra cor senão a escuridão, enquanto há outros que os fazem refletir, alguns na mesma ordem que os recebem, a saber, aqueles que tendo a sua superfície toda polida, podem servir de espelhos, tanto planos como curvos, enquanto outros os fazem refletir confusamente para diversos lados e, novamente, dentre estes últimos, alguns fazem esses raios refletir sem aportar qualquer outra mudança em sua ação, a saber, aqueles que denominamos corpos brancos, enquanto outros aportam com isso uma mudança semelhante àquela que recebe o movimento de uma bola quando é enviesada pelo golpe de uma raquete, a saber, aqueles que são vermelhos ou amarelos ou azuis ou de qualquer outra das cores" (DESCARTES, 2018, p.136). A colisão e a refração são os critérios que determinam como tais objetos serão captados, quais das suas características serão acolhidas pelo olho e como suas representações serão elaboradas.

natureza corpuscular, de modo que "quando encontram alguns outros corpos, eles estão sujeitos a ser desviados por esses corpos, ou amortecidos" (DESCARTES, 2018a, p.134). É o que ocorre com o escoamento do mosto de uva na tina perfurada: embora a inclinação de seu movimento seja retilínea, e partes iguais do suco devessem se precipitar até o furo mais próximo, ocorre que suas trajetórias são oblíquas, o vazamento não é igual dos dois lados por conta das partes mais grosseiras ou espessas que estão próximas à borda do recipiente e que pressionam, conforme seu volume, o suco menos denso em direções diferentes. Do mesmo modo, uma bola arremessada contra uma superfície é amortecida caso o anteparo seja mole ou pastoso, ou refletida e desviada caso seja duro, polido ou curvado. O engano dos sentidos é consequência direta do material de que é feito o corpo onde a refração ocorre.

A luz não deixa de ser uma relação direta e imediata com as coisas, daí a importância da visão; por outro lado, a resistência oferecida pelas coisas desempenha um papel importante. Em toda refração há um grau de resistência, seja devido à curvatura da lente, à pastosidade e viscosidade do líquido e à aspereza da superfície dura. O que significa relacionara refração à resistência?

quando seus raios passam obliquamente de um corpo transparente para outro, que os recebe mais ou menos facilmente do que o primeiro, eles são desviados de tal modo que se encontram sempre menos inclinados sobre a superfície desses corpos do lado onde está aquele que os recebe mais facilmente do que do lado onde está o outro, e isso exatamente na proporção daquele que os recebe mais facilmente do que o outro (DESCARTES, 2018, p.143).

Os raios de luz se chocam de modos diferentes conforme a massa da coisa onde refratam: tendem a ser absorvidos e a atravessar corpos translúcidos, macios e pastosos, e retornam quando impactam contra corpos duros, maciços e de superfície plana. Como o olho é também uma cavidade preenchida por vários líquidos (os "licores"), que também refratam a luz que atravessa a pupila e as várias peles que o envolvem, vem daí que é essa refração, que desvia os raios conforme a matéria que os absorve ou reflete, que permite que os sentidos se enganem.

Porém, são os *sentidos*, enquanto faculdades sensoriais, que se enganam, ou é a alma que padece de seus efeitos? À guisa de exemplo, se a visão fosse em si mesma enganosa, então o olho não captaria luz alguma e todas as imagens que chegariam à alma seriam como sonhos e alucinações. O olho, câmara escura, suscita movimentos dos nervos e afeta o cérebro assim que é inundado de luz; de modo que não é ele que devemos acusar como enganoso. Sendo a luz matéria e extensão, segue-se que a teoria da percepção cartesiana operará sob duas vertentes: mecânica-fisiológica no que diz respeito às funções corporais, anímica e racionalista do ponto de vista da mente, o que corrobora a tese da dualidade substancial e sua união confusa. Sendo assim, temos uma primeira teoria cartesiana da percepção:

Sabe-se muito bem que é a alma que sente, e não o corpo, pois se vê que, quando ela é distraída por um êxtase ou forte contemplação, todo o corpo permanece sem sensação ainda que existam diversos objetos que o toquem. [...] mas enquanto ela [a alma] está no cérebro, onde ela exerce essa faculdade que se chama de sentido comum, pois se veem lesões e doenças que, não atingindo senão unicamente o cérebro, impedem geralmente todos os sentidos, ainda que o resto do corpo não deixe, por isso, de estar animado. [...] sua substância interna, que se estende na forma de pequenos filamentos ao longo desses tubos [nervos] a partir do cérebro, onde ela tem sua origem, até as extremidades dos outros membros, onde ela se conecta, de tal modo que é possível imaginar, em cada um desses pequenos tubos, muitos desses pequenos filamentos

independentes entre si; e, por fim, os espíritos animais, que são como um ar ou um vento muito sutil, o qual, vindo das câmaras ou concavidades que estão no cérebro, escoa por esses mesmos tubos nos músculos" (DESCARTES, 2018, pp.149-150).

Ora, quanto a esse ponto, nada há de discórdia entre o filósofo moderno e o contemporâneo; também Merleau-Ponty, ao se debruçar sobre o caso de Schneider, enxerga que lesões cerebrais acarretam uma reorganização ou mesmo um distúrbio sistêmico no corpo todo. Porém, descarta a dualidade substancial, e de roldão está livre do problema da união confusa. Considerando o cérebro8como o local onde a alma se comunica com o todo do corpo (e a glândula pineal como seu nexo com a extensão), e a pressão exercida pelos espíritos animais como fonte de seu ânimo, Descartes suscita mais problemas do que soluções.

A alma do sujeito não está no corpo como um piloto em seu navio, isso é certo. Calor, frio, fome, sede, ferimentos e situações de mal-estar suscitam movimentos involuntários no corpo e guiam a vontade a buscar

8 A união substancial tentará ser justificada (nunca explicada) por Descartes de diversas maneiras, sempre, contudo, salvaguardando a dualidade. No que toca aos sentidos, embora tenham eles seus órgãos distintos de captação (como os olhos, a pele, os ouvidos, o palato, as fossas nasais) e cada um tenha sua matéria e dados específicos (a luz, a temperatura, o som, o sabor, o cheiro), todos trabalham em conjunto pois, ao serem excitados por um agente externo, "deve-se pensar que são os espíritos que, escoando pelos nervos dos músculos, e inflando-os mais ou menos, ora uns, ora outros, segundo as diversas maneiras pelas quais o cérebro os distribui, causam o movimento de todos os membros, e que são os pequenos filamentos, dos quais a substância interna desses nervos é composta, que servem aos sentidos" (DESCARTES, 2018, p.150). Esses movimentos que partem e chegam ao cérebro serão sentidos pela alma como paixões, e Descartes tentará colocar como nexo entre a alma pensante e o corpo extenso a glândula pineal, da qual cada movimento corresponde a uma paixão. De todo modo, a explicação depende dum lugar privilegiado, uma espécie de camada intermediária (nunca uma substância) entre as duas *res.* Sobre isso trataremos mais a fundo ainda neste artigo.

uma solução para tais padecimentos. Há reações tanto entre as inúmeras regiões corporais, bem como o engendramento de vários pensamentos. Então, como podemos ainda dizer que se trata de substâncias distintas? A união é confusa, mas ela sem dúvida *existe* e é comprovada de fato pela experiência. Descartes está longe de recusar isso. Os nervos, tubos por onde correm inúmeros filetes e onde se dá o escoamento dos espíritos animais, que, como num sistema hidráulico, acionam os órgãos corporais como se fossem válvulas ou gatilhos, movendo como que um sistema de engrenagens,

estendendo-se desde o cérebro até as extremidades de todos os membros que são capazes de alguma sensação, de tal modo que, por pouco que se toque e se faça mover a região desses membros em que algum deles está conectado, faz-se também mover, no mesmo instante, o lugar do cérebro de onde ele vem, do mesmo modo que, ao puxar uma das extremidades de uma corda que está toda esticada, faz-se mover, no mesmo instante, a outra extremidade (DESCARTES, 2018, p.150).

Isto, com efeito, repete a mesma experiência do cego ao se guiar pelo seu bastão. Ocorre que na doutrina cartesiana todas as etapas de tal operação são decomponíveis; sendo o corpo e a natureza partes extra partes, cada etapa pode ser desmontada e separada de seus elementos. Podemos isolar o raio de luz, o olho, seus humores, os filetes de seus nervos, e compreender separadamente cada etapa da visão e da reação motora. Podemos até mesmo cortar o cérebro do resto do circuito corporal, dividi-lo em suas menores partes, isolar a glândula pineal, dissecar toda a nervura. Contudo, não encontraríamos uma sede ou casa da alma em nenhum desses órgãos, como se algum dentre eles fosse o passadiço ou ponte de comando do navio. No Artigo 30 das *Paixões da alma*, Descartes é taxativo ao afirmar que "é necessário saber que a alma está realmente unida a

todo o corpo, [...] e porque ela é de uma natureza que não tem a menor relação com a extensão nem com as dimensões ou outras propriedades da matéria de que o corpo é composto, mas somente com o conjunto formado por esses órgãos" (DESCARTES, 2005, pp.48-49). Portanto, a alma não pode ser decomposta, dividida ou desmontada em suas inúmeras peças ou partes, diferentemente do que se observa com o corpo. A alma não está nem no olho que vê e nem no cérebro que recebe o movimento da luz. O aparato sensorial e motor se organiza como um sistema de gatilhos, que são acionados pelos estímulos exteriores e desencadeiam o funcionamento de toda a cadeia de mecanismos.

Portanto, deve-se conceber, em primeiro lugar, que todos os sentidos externos, na medida em que são partes do corpo, embora os apliquemos a seus objetos como uma ação, ou seja, com um movimento local, ainda assim são, para falar a verdade, apenas passivos na sensação, pela mesma razão que faz com que a cera receba a figura que um sinete imprime. E não se deve pensar que essas expressões sejam analógicas; mas deve-se conceber que o objeto modifica realmente a figura exterior do corpo que sente, absolutamente da mesma maneira que o sinete modifica aquela oferecida pela superfície da cera (DESCARTES, 2012, p.75).

A passividade dos sentidos e das afecções por eles incitadas conduzem a impasses que Descartes não consegue resolver por completo: por exemplo, nas *Paixões da Alma*, para se representar a consciência de afetos como amor, raiva, contentamento, inveja e desejo, ou sensações como dor, sede, fome e frio, considerando-se que há uma união confusa entre as substâncias, a solução apressada é recorrer à glândula pineal.

Mas como Descartes, após afirmar que a alma está unida ao corpo todo, pode encontrar ou eleger uma região como privilegiada, em que a alma exercerá mais amplamente sua ação e onde também por ela

sofrerá com mais intensidade as paixões? O filósofo fará uso das duas maiores ferramentas da razão matemática⁹, a intuição e a dedução, para determinar esse local específico, ao invés de analisar as funções da glândula pineal através da observação de sua fisiologia ou de seus detalhes anatômicos, ou ainda a sua relação orgânica com o todo do corpo.

Do lado da intuição, Descartes apelará ao fato de que o cérebro, enquanto órgão para onde afluem e de onde escoam os espíritos animais, possui uma organela em seu cerne, de modo que ela, mais do que qualquer outro órgão ou região do corpo, é a que mais sofre com o constante trânsito do sangue rarefeito, e também, por conseguinte, a que mais pode influir nesse movimento. Intuitivamente, concebe ele a glândula pineal como

9 Assim Descartes define a intuição na Regra III: "não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade, do que a própria dedução, embora esta última não possa ser mal feita mesmo pelo homem" (DESCARTES, 2012, pp.13-14). Ela se confunde com a própria luz natural, enquanto apreensão e aderência aos elementos e coisas mais simples, e à sua dedução e representação imediata, competindo para isso apenas a pura razão, sem o aporte da experiência. A intuição se coaduna com a dedução, "pela qual entendemos toda conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza" (DESCARTES, 2012, p.15). Assim se constrói a longa cadeia do raciocínio, através das contribuições da intuição refinadas pela aplicação da matemática. Trata-se dum mecanismo inato da razão: todo o material da intuição, desde que mantido fora da imaginação e das contingências da empiria, é logo combinado a partir de seus nexos lógicos de modo a fornecer, dum golpe só, tanto a razão de cada objeto e ideia isolado quando a sua posição e relação com o sistema inteiro.

a mais interna de suas partes [do cérebro], que é uma certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância e suspensa acima do conduto pelo qual os espíritos de suas cavidades anteriores têm comunicação com os da posterior, de uma forma tal que os menores movimentos que acontecem nela muito podem para mudar o curso desses espíritos, e reciprocamente as menores mudanças que ocorrem no curso desses espíritos muito podem para mudar os movimentos dessa glândula (DESCARTES, 2005, p.50)

Observemos que Descartes não rejeita por completo a experiência factual das emoções, sentimentos e paixões; é delas que parte para identificar uma região corporal distinta, como o cérebro, como o terreno dessas operações. Basta pensarmos nas várias manifestações somáticas de inúmeras emoções, que podem acarretar dores de cabeça e confusões mentais, por exemplo. Porém, não é dissecando ou efetuando cortes transversais que ele pode ter uma noção de seu funcionamento (muita embora tenha sido algo que Descartes fez e observou; mas, levando-se em conta as dificuldades e limitações tecnológicas da época, só a dissecação não é suficiente para tanto); é apenas *intuindo*, pela sua localização e proximidade, quais efeitos pode ela causar e/ou sofrer.

A glândula pineal também é descoberta por *dedução*, ao que Descartes argumenta que

O motivo que me persuade de que, além dessa glândula, a alma não pode ter em todo o corpo qualquer outro lugar onde exercer diretamente suas funções, é que considero que as outras partes de nosso cérebro são todas duplas, assim como também temos dois olhos, duas mãos, duas orelhas, e enfim todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos; e como temos apenas um único e simples pensamento de uma mesma coisa no mesmo tempo, é preciso necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que vêm pelos dois olhos, ou as duas outras impressões que provêm de um único objeto pelos órgãos duplos dos outros

sentidos, possam juntar-se em uma antes de chegarem à alma, para que não representem a ela dois objetos ao invés de um. (DESCARTES, 2005, p.50).

Nesse caso, Descartes se afasta da experiência e, através da lógica, *deduz* que a duplicidade orgânica do corpo possui um sentido prático. As duas definições, no que é um traço indelével da filosofia cartesiana, coadunam-se numa única conclusão¹⁰, que é o nexo entre alma e corpo garantido pela glândula pineal. Todavia, nem o próprio Descartes parece muito certo disso¹¹e, após expor seu raciocínio nos Artigos 31 e 32, já

10 "Basta que tenhamos percorrido sucessivamente e que guardemos a lembrança de que cada um deles, desde o primeiro até o derradeiro, está preso aos que estão mais próximos dele. Portanto, distinguimos a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão, ao passo que naquela não se dá o mesmo; ademais, a dedução não requer, como a intuição, uma evidência atual, mas, ao contrário, extrai de certa maneira sua certeza de memória. [...] quanto aos próprios primeiros princípios, eles são conhecidos somente por intuição e, ao contrário, suas conclusões distantes só o são por dedução" (DESCARTES, 2012, p.16). 11 O próprio Descartes reconhece a obscuridade da união alma-corpo e a dificuldade de ser concebida pela razão. Por outro lado, reconhece que, para quem exercita apenas as faculdades da imaginação e da percepção, ou seja, no campo empírico, tal união é facilmente reconhecida, sem qualquer paradoxo. Em carta à princesa Elisabeth datada de 28 de junho de 1643, constata Descartes que "aqueles que jamais filosofam e que se servem apenas de seus sentidos nunca duvidam de que a alma move o corpo e de que o corpo não atua sobre a alma; mas consideram ambos como uma única coisa, isto é, concebem sua união; pois conceber a união que há entre duas coisas é concebê-las como uma só" (DESCARTES, 1973, p.313). O fato de que a alma move o corpo e de que o corpo produz efeitos na alma é facilmente constatado pela experiência comum de paixões como dor, prazer, sede, fome, calor, frio, etc. Já a distinção substancial surge num momento posterior, quando "abstendo-se de meditar e estudar as coisas que exercitam a imaginação, é que se aprende a conceber a união da alma e do corpo" (DESCARTES, 1973, p.314), que é o movimento que Descartes fará nas Meditações, emulando a espiritualidade inaciana. A obscuridade, entretanto, permanece insolúvel; na mesma missiva, para melhor explicar à princesa os fundamentos de sua metafísica, Descartes propõe o seguinte exercício de pensamento: "suplico-lhe que queira livremente atribuir esta no 35 ele volta à experiência sensorial para exemplificar suas conclusões, a fim de conferir mais consistência ao que antes fora descoberto apenas pela razão.

Lê-se no artigo 35:

se vemos algum animal vir em nossa direção, a luz refletida de seu corpo pinta dele duas imagens, uma em cada um de nossos olhos; e essas duas imagens formam duas outras, por intermédio dos nervos ópticos, na superfície interior do cérebro, que está voltada para suas concavidades; depois de lá, por intermédio dos espíritos de que tais cavidades estão cheias, essas imagens irradiam-se para a pequena glândula que esses espíritos cercam, de tal forma que o movimento que compõe cada ponto de uma das imagens tende para o mesmo ponto da glândula para o qual tende o movimento que forma o ponto de outra imagem, o qual representa a mesma parte desse animal; e por meio disso as duas imagens que estão no cérebro compõem apenas uma única sobre a glândula, que, agindo diretamente sobre a alma, lhe faz ver a figura desse animal (DESCARTES, 2005, p.53).

Tudo desemboca no fato de que não apenas os fenômenos ópticos, mas toda e qualquer excitação sensório-motora, se reduz ao

matéria e esta extensão à alma; pois isto não é mais do que concebê-la unida ao corpo. E, depois de haver bem concebido tal coisa e tê-la experimentado em si própria, serlhe-á fácil considerar que a matéria que Vossa Alteza terá atribuído a esse pensamento não é o pensamento mesmo; e que a extensão dessa matéria é de natureza diferente da extensão desse pensamento. [...] E assim Vossa Alteza não deixará de voltar facilmente ao conhecimento da distinção entre a alma e o corpo, não obstante tenha concebido a sua união" (DESCARTES, 1973, p.315). Ao salvaguardar a todo custo sua metafísica, Descartes cava uma zona de obscuridade que perpassa toda a sua filosofia. Já para Merleau-Ponty esse problema não existirá, pois naquilo de que Descartes tenta fugir, a experiência de reflexão do corpo misturado ao mundo, ele identificará o *pré-objetivo*, camada primeva, e por isso mesmo originária, da existência e, por conseguinte, das várias manifestações da razão.

acionamento de gatilhos e mecanismos do corpo, à propagação de tal movimento pelos espíritos animais, à inervação do cérebro e às oscilações da glândula pineal, onde se dá esse ponto de contato com a alma. Toda a argumentação de Descartes, da redação à ordem de exposição, colabora para defender e sustentar tais conclusões, excluindo tudo o que a contradiz ou que lhe adiciona novos dados e questões.

Quanto a essa questão, Pavesi não aceita completamente a ideia da união entre alma e corpo como uma mistura (mélange) entre substâncias distintas, bem como da total passividade dos mecanismos corporais. Pontua o comentador argentino que "a experiência da união coincide sem reservas, i.e., é a experiência da potência (puissance) da alma. A potência da alma não apenas qualifica sua capacidade de mover o corpo, senão também sua capacidade de 'ser movida' por ele, de maneira que a paixão é concebida como um 'poder sentir'" (PAVESI, 2008, p.51, grifos do autor e nossos). É o que observamos no fenômeno da visão: o olho é um órgão que permite o poder ver. Não podemos dizer então que o olho seja apenas e tão-somente um gatilho ou mecanismo que é disparado pelos estímulos da luz; ainda segundo Pavesi, "a ação do corpo a que a alma está unida é conhecida em relação à ação dos corpos do mundo; uns e outros adquirem, em uma mesma experiência, o estatuto comum de agentes, que só podem se distinguir pela imediatez de sua ação sobre a alma" (PAVESI, 2008, p.52).

Aliás, é essa *imediatez* que também podemos qualificar como *ação* estreita, o que caracteriza o nexo com que a glândula pineal estabelece e mantém a união, e não a sua caracterização como um local privilegiado. Não se trata de nela identificar uma terceira substância nascida da composição, ou um fragmento de extensão com um grau maior de ser, ou a alma dotada de menos graus. Diferente de outras regiões corporais,

como músculos, ossos ou nervos, a glândula pineal é o órgão que sofre mais diretamente todos os movimentos captados pelo corpo e as ações da alma ao movê-lo.

A estreiteza da união é concebida segundo a imediatez do exercício da função: a glândula é a parte do corpo na qual a alma exerce 'mais imediatamente' suas funções. O 'ser junto' (*êtrejointe*) da alma ao corpo qualifica uma vez mais a estreiteza da união pela imediatez da ação, de maneira tal que a concepção da primeira é, sem mais, a concepção da segunda.

[...] Que a glândula atue imediatamente sobre a alma quer dizer que ela mediatiza *todas* as ações do corpo sobre a alma. [...] [Trata-se de] ação mediadora, que é imediatamente uma afecção na alma, e que outorga aos órgãos do corpo ou aos corpos do mundo a capacidade de atuar mediatamente sobre ela (PAVESI, 2008, p.58).

Todos os órgãos, pelo fato de serem acionados ou de propagarem seus efeitos através dos espíritos animais, desempenham a função de *mediadores* entre mundo, objetos, outros corpos e a alma racional. No caso da *Dióptrica*, temos o olho como mediador dos fenômenos luminosos e a visão como a mais importante mediação; espacialmente, os nervos e condutos dos olhos estão muito próximos do cérebro, de modo que o acesso à glândula é mais rápido e fácil do que em outras regiões; daí a necessidade de constante expansão e retificação. Mas podemos dizer que são os fenômenos luminosos os que mais produzem paixões e mais dispõem o corpo a agir?

Certamente não. Sendo todos reduzidos analiticamente a movimentos, é impossível dizer que um sentido prevaleça sobre outro. A visão, embora útil, como lemos na abertura da *Dióptrica*, não goza de nenhum privilégio. Voltemos ao caso do cego: apesar de ele não ter noções com as de cores, com exceção, obviamente, daqueles que não

são cegos de nascença e que as mantiveram retidas na memória, quando este cego "toca alguns corpos com seu bastão, é certo que esses corpos não enviam outra coisa até ele senão que, fazendo mover diversamente seu bastão segundo as diversas qualidades que estão neles, eles movem pelo mesmo meio os nervos de sua mão e, em seguida, os lugares de seu cérebro de onde provêm esses nervos" (DESCARTES, 2018a, p.152), o mesmo ocorrendo com os outros sentidos, dentre os quais "os movimentos dos nervos que respondem aos ouvidos, fazem-na [a alma] ouvir os sons, e aqueles dos nervos da língua fazem-na sentir os sabores e, em geral, aqueles dos nervos de todo o corpo fazem-na sentir algo agradável, quando são moderados, e quando são violentos, alguma dor" (DESCARTES, 2018a, p. 164). Não há reflexão no corpo, uma vez que todos os sentidos são reduzidos à mecânica. Os sentidos são indiferentes.

O corpo e todos os agentes que o afetam (para usarmos o jargão do comentário de Pavesi) são *matéria*, ontologicamente diversos do pensamento, de suas faculdades, atributos e de tudo que lhe é relativo. Vejamos a teoria da matéria tal como exposta nos *Meteoros*:

A mecânica da visão é a mesma do tato. Tal como a pupila, que se alarga ou se contrai conforme a intensidade dos raios de luz projetados, ao toque dum corpo muito quente ou muito frio as partes da pele "agitam também mais ou menos os pequenos filamentos daqueles de nossos nervos que constituem os órgãos do tato, e suponho também que, quando eles os agitam mais fortemente do que de costume, isso causa em nós a sensação do calor, ao passo que, quando elas os agitam menos fortemente, isso causa a sensação do frio" (DESCARTES, 2018a, p.246). Tal registro está nos *Meteoros*, e ilustra um ponto importante no que toca à filosofia natural cartesiana. Em suma, o que Descartes quer ao arrolar todos os fenômenos na ordem da extensão é criar uma teoria unificada da Natureza, que a reduza aos seus elementos mais simples e leis gerais, de forma que o entendimento possa daí extrair um conhecimento certo e verdadeiro, e com ele beneficiar a humanidade. Na árvore do saber, há muito ultrapassamos as raízes metafísicas e já alcançamos a galhada das artes mecânicas e das ciências.

[as coisas] são compostas de muitas pequenas partes de figuras e espessuras diversas, as quais nunca estão tão bem arranjadas, nem tão exatamente unidas, que não restem muitos intervalos em torno delas. E que esses intervalos não são vazios, mas preenchidos de uma matéria muito sutil, por intermédio da qual eu disse que a ação da luz é comunicada (DESCARTES, 2018, p.243).

Tudo o que há no corpo se compõe de choques e impulsos retilíneos, a exemplo das teorias da luz apresentadas nos primeiros discursos da *Dióptrica*, em exemplos como o da tina de mosto de uva ou da bola arremessada. Isto nos leva diretamente à definição do corpo humano no *Tratado do Homem.*

Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós. De modo que ele não apenas lhe dá externamente a cor e a figura de todos os nossos membros, como também coloca dentro dela todas as peças que são necessárias para fazer que ela ande, coma, respire e, enfim, imite todas as nossas funções que possam ser imaginadas como procedentes da matéria e que só dependem da disposição dos órgãos" (DESCARTES, 2009, p.251).

Sendo assim, e o *Tratado do Homem* fará literalmente essa comparação: o corpo humano está muito próximo do relógio e do moinho; não chega a ser propriamente uma vestimenta ou a morada da alma, mas um instrumento do qual ela lança mão para lidar com o mundo circundante.

A conclusão inevitável é a de que *não há reflexão alguma no âmbito do corpo*. O corpo é tão somente extensão, ou seja, figura, espessura, posição espacial, pedaço de matéria. A reflexão é exclusiva da *res cogitans* e, embora feita a partir do que lhe é fornecido pelo corpo, este serve apenas como mediador.

Por mediação do corpo, a alma recebe a ação dos corpos. Ao mesmo tempo, os corpos se constituem como agentes duma paixão na alma. O modo de sua objetividade muda, pois, radicalmente: eles não se conhecem em absoluto como modos da extensão, nem sequer pelas qualidades sensíveis que se lhes atribui por erro, mas como sujeitos de ação que, enquanto tais, só se podem distinguir segundo as modalidades da afecção da alma (PAVESI, 2008, p.56).

Trata-se de uma questão que Descartes deixará para seus sucessores e que não será satisfatoriamente respondida. Quem melhor se aproximará duma solução serão Espinosa¹³, que recusará a dualidade

13 Na Definição I da Parte II da Ética, afirma Espinosa que "por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa" (ESPINOSA, 2015, EII, def. I, p.125), ou seja, o corpo é uma afecção do atributo extensão, ao passo que a mente, concebida na Definição III, é a ideia desse mesmo corpo: "por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante" (ESPINOSA, 2015, EII, def. III, p.125), de modo que, por sua vez, a mente (Mens, alguma vezes traduzida como "alma") é afecção do atributo pensamento. Sendo assim, corpo e mente exprimem a essência de Deus, que é, por definição, em meio a seus infinitos atributos, coisa extensa e coisa pensante. Ora, leiamos as proposições I e v da Parte 1 da Ética: "A substância é anterior por natureza a suas afecções" e "Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo" (ESPINOSA, 2015, EI, P1 e 5, p. 49; 51). Tal anterioridade, expressa na Proposição I, qualifica a substância como causa de seus modos e a demonstração da Proposição V determina que "se apenas pela diversidade dos atributos, concede-se portanto que não se dá senão uma [substância] do mesmo atributo. Por outro lado, se pela diversidade das afecções, como a substância é anterior por natureza a suas afecções [...], portanto, afastadas as afecções e em si considerada, isto é, [...] verdadeiramente considerada, não se poderá conceber que seja distinguida de outra, isto é, [...], não poderão ser dadas várias [substâncias], mas apenas uma" (ESPINOSA, 2015, EI, P5, p.51, interpolações da tradução). Enquanto afecções dos atributos pensamento e extensão, corpo e mente exprimem uma única e mesma substância, nisso diferindo da concepção dualista cartesiana. Pois, segundo a Proposição XIV ainda dessa Parte I, "além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida", a que se segue a demonstração de que "se alguma substância além de Deus fosse dada, deveria ser explicada por algum atributo de Deus, e assim duas substâncias do mesmo atributo existiriam, o que [...] é absurdo" (ESPINOSA, 2016, substancial, e Leibniz, com sua teoria da harmonia preestabelecida¹⁴, muito embora não sejam os únicos a tratar deste assunto, sendo apenas casos exemplares, uma vez que não caberia aqui recensear e analisar todos os filósofos que se ocuparam desse tema. Mas, para além duma análise das relações entre alma e corpo (um inesgotável tópico da filosofia mo-

EI, P14, p.67). Enquanto o dualismo cartesiano se ancora numa concepção aristotélicotomista tardia de substância (corpo e mente enquanto entes criados, mas, sob o mando de Deus, causa de si), em Espinosa tal dualismo é negado por uma teoria da expressão (o que levaria Deleuze a uma longa investigação sobre tal tema, a qual não temos espaço para examinar aqui).

14 "O corpo pertencente a uma Mônada, que é a sua Enteléquia ou Alma, constitui com a Enteléquia o que se pode denominar um vivente. [...] esse corpo de um vivente [...] é sempre orgânico, pois, sendo toda Mônada um espelho do universo, a seu modo, e achando-se o universo regulado numa perfeita ordem, tem de haver também uma ordem no representante, ou seja, nas percepções da Alma, e, por conseguinte, no corpo, por intermédio do qual o universo está representado" (LEIBNIZ, 2009, p.37). A Monadologia esbarra na composição, mas seus desdobramentos corroboram a teoria da expressão espinosana. E como isso se dá? Lê-se no Artigo 51 da Monadologia que "nas substâncias simples não há senão uma influência ideal de uma Mônada sobre outra, que não pode ter efeito a não ser por intervenção de Deus, enquanto, nas Ideias de Deus, uma Mônada solicita, com razão, que Deus, ao regular as outras desde o começo das coisas, a considere" (LEIBNIZ, 2009, p.34). Ora, não nos esqueçamos de que cada Mônada é um espelho do universo; e, embora sejam estanques ("sem janelas"), elas exprimem o todo em sua completude. Sendo assim, corpo e alma exprimiriam o mesmo universo, e assim ambos se dissolveriam na teoria da união confusa; ou cada um o exprimiria à sua maneira, e recairíamos na dualidade; e como superaríamos esse cenário? Leibniz explica, no Artigo 78, que "segue a Alma suas próprias leis e o corpo também as suas, e se ajustam em virtude da harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, pois todas elas são representações de um mesmo universo" (LEIBNIZ, 2009, p.40). Enquanto, para se contrapor à dualidade, Espinosa propõe uma teoria da expressão, Leibniz, por sua vez, dissolve a dualidade numa metafísica horizontalizada de interdependência, que é a Monadologia. Para completar, vale ler, a fim de melhor expor sua teoria, o Artigo 79: "As Almas têm segundo as leis das causas finais, por apetições, fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes, ou dos movimentos. E ambos os reinos, o das causas eficientes e o das causas finais, são harmônicos entre si" (LEIBNIZ, 2009, p.40).

derna, e que adentra a contemporaneidade), é neste ponto efetivamente que começa a operar o ardil tramado por Merleau-Ponty. Ao elaborar tal teoria da óptica, Descartes diz, a nossos olhos situados no século XXI, com todos os nossos avanços científicos e tecnológicos, que os corpos se afetam entre si, extravasam seus limites e se abrem a um mundo comum, embora Merleau-Ponty insistisse em tratá-lo como um filósofo dualista. Como dar conta desse paradoxo deliberadamente armado?

Na experiência concreta, existencial e encarnada da visão,

O corpo é para a alma seu espaço natal e a matriz de qualquer outro espaço existente. Assim a visão se desdobra: há a visão sobre a qual reflito, não posso pensá-la de outro modo senão como pensamento, inspeção do Espírito, julgamento, leitura de signos. E há a visão que se efetua, pensamento honorário ou instituído, esmagado num corpo seu, visão da qual não se pode ter ideia senão exercendo-a, e que introduz, entre o espaço e o pensamento, a ordem autônoma do composto de alma e de corpo. O enigma da visão não é eliminado; é transferido do 'pensamento de ver' à visão em ato (MERLEAU-PONTY, 2004, p.31).

Há aqui uma diferença de tratamento do mesmo fenômeno. Merleau-Ponty não se ocupa da visão enquanto fenômeno óptico quantificável: pontua que ela "não é um certo modo do pensamento ou presença a si: é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à fissão do Ser, ao término da qual somente me fecho sobre mim" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.42). Não estamos aqui ignorando a fisiologia ou a materialidade do corpo, necessárias para que tal processo ocorra fisicamente, mas resgatando um significado que se tinha soterrado por entre vetores, ângulos, focos de luz e humores oculares. Merleau-Ponty acrescenta uma dimensão qualitativa à visão, que, sem se contrapor à quantificação, insere-a num plano contextual em que ela

assume um sentido efetivo. A visão é *também* coordenada, direção, quantidade e medida, mas recolocadas todas em situação.

Pensemos não apenas no estímulo visual(do qual, no começo de *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty oferece uma boa descrição)¹⁵, mas no estímulo sensorial de modo geral. Ele funciona como a solicitação do mundo sensível que dispõe o corpo para a ação:

15 Conforme se lê na Estrutura do Comportamento acerca do comportamento reflexo, em especial as excitações luminosas do olho: "nessa série linear de acontecimentos físicos e fisiológicos, o estímulo tem a dignidade de uma causa, no sentido empirista de um antecedente constante e incondicionado, e o organismo é passivo, já que se limita a executar o que lhe é prescrito pelo lugar da excitação e pelos circuitos nervosos que nele têm sua origem" (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.8). Há muito cartesianismo nessa concepção, uma vez que, traduzindo em outros termos as teorias da Dióptrica, a luz que excita e induz movimentos nos olhos "pode ser pensada apenas como uma causa que age em meu organismo" (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 5), ou seja, como agente material dum ato em terceira pessoa. Sendo assim, a ciência que toma a tradição cartesiana como paradigma tem como pressuposto que "o objeto de ciência se define pela exterioridade mútua das partes ou dos processos" (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.9), qual seja, partes extra partes. E quanto a Merleau-Ponty? Numa situação real, em que é colocado numa sala escura e um foco de luz é projetado nas paredes e começa a se deslocar, "direi que ele 'atraiu' minha atenção, que voltei os olhos 'para ele', que em todos os seus movimentos ele 'arrasta' meu olhar. Apreendido do interior, meu comportamento aparece como orientado, dotado de uma intenção e de um sentido" (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.5). Ora, poderíamos confrontar tal constatação afirmando que Descartes também formula uma elaboração do estímulo (na experiência do calor, da fome, da sede e da dor, por exemplo, a vontade é guiada a fazer escolhas que a beneficiem e que a afastem dos malefícios), mas tal elaboração ocorre apenas na consciência, quando o pensamento representa tais afetos a si. Em Merleau-Ponty, tal elaboração ocorre no próprio corpo, antes que a consciência se aperceba, ou mesmo sem a sua presença, como no caso do comportamento reflexo. Ou mesmo nos animais, como no caso do inseto que, tendo uma pata presa, rapidamente reorganiza seu esquema corporal para fazer um uso diferenciado das outras que estão livres, ou da lula que encontra dificuldades em obter o alimento e para isso necessita de outra conduta motora.

a noção de estímulo remete à atividade original pela qual o organismo coleta excitações dispersas localmente e temporalmente em seus receptores e dá uma existência corporal a esses seres de razão que são o ritmo, a figura, as relações de intensidade, numa palavra, a forma de conjunto dos estímulos locais (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.43).

O comportamento motor é mais bem definido quando é comparado a uma *melodia*, quando o registro atual depende do precedente e antecipa o seguinte, dentro duma variação coordenada de tons e ritmos. O que guarda semelhanças com a fala: assim como com a melodia, é impossível retomar o sentido integral duma frase (por mais simples que ela possa ser) decompondo seus elementos ou sua ordem e analisando separadamente as locuções, vocábulos e letras como se fossem peças isoláveis.

Na fala, o sentido se destaca do sujeito falante e se instala em seu interlocutor. Ao invés duma notação puramente científica dos fatos do mundo, todas as falas pressupõem

uma primeira camada de significação que lhes é aderente e que oferece o pensamento enquanto estilo, enquanto valor afetivo, enquanto mímica existencial antes que como enunciado conceitual. Descobrimos aqui, sob a significação conceitual das falas, uma significação existencial que não é apenas traduzida por elas, mas que as habita e é inseparável delas. [...] A operação de expressão, quando é bem-sucedida, não deixa apenas um sumário para o leitor ou para o próprio escritor, ela faz a significação existir como uma coisa no próprio coração do texto, ela a faz viver em um organismo de palavras, ela a instala no escritor ou no leitor como um novo órgão dos sentidos, abre para nossa experiência um novo campo ou uma nova dimensão (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.248).

Sendo assim, as palavras guardam semelhanças com a visão. Observar a "fissão no Ser" é também falar dela. Ver não é somente ser estimulado por bastões luminosos ricocheteados pela superfície dos objetos. Quando Descartes escreve a *Dióptrica*, por mais que se concentre em aspectos técnicos, é toda uma concepção de mundo, sujeito e ciência que surge, pois "o pensamento não é nada de 'interior', ele não existe fora do mundo e fora das palavras" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.249). Existir no mundo é aceitar que há nele sedimentação de significado e fluxo temporal, ou seja, admitir que há *história* no pensamento.

Com efeito, Descartes desafia a tradição da filosofia com a proposta de um pensamento inédito, sem esteio na tradição (embora com ela mantenha uma relação estreita, ainda que crítica); conforme aponta Marion, ao pôr abaixo o edifício da tradição, Descartes

exclui também toda a história [...] do desenvolvimento da verdade; só a imediatidade da verdade provoca a certeza, dado que precisamente a certeza impõe uma tomada de posse do verdadeiro, e porque nenhuma posse se toma por pessoa interposta. Toda a distância tem de ser vencida, tanto de um autor como da história; pois que, no fim de contas, os autores 'contam histórias', e a história só coleciona autores (MARION, 1975, p.62).

Há nos gestos e nos comportamentos simbólicos uma historicidade pessoal e coletiva que para o próprio Descartes e para o cartesianismo ortodoxo soaria como escândalo. A rigor, se aderíssemos sem reservas às teses cartesianas, o gesto nada mais seria senão reação mecânica, acionamento de engrenagens, resposta de mecanismos impulsionados por estímulos externos (conforme vimos na *Dióptrica*, do movimento retilíneo da matéria sutil da luz a imprimir suas imagens no olho, ou nas *Paixões da Alma*, quando os estímulos sobre a superfície do corpo excitavam os espíritos animais); não há um sentido que deles se destaca, ou que neles é engendrado; o significado representacional surge e permanece na seara do pensamento. As teses da *Dióptrica* não são equivocadas, mas

sofrem de uma *miopia*, isto é, um estreitamento de seu alcance filosófico. A visão segundo Descartes tem uma função operacional e prática, que vela o seu significado existencial originário e seu enraizamento no solo da percepção.

À maneira cartesiana, a grande ciência matemática que sustenta seu arcabouço filosófico, que será longamente difundido pela Modernidade e encontrará ecos na contemporaneidade, ainda que sob muitas críticas e modificações, pode assim ser definida, em linhas gerais:

A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real. Ela é, e sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolto, esse parti prisde tratar todo ser como 'objeto em geral', isto é, ao mesmo tempo como se ele nada fosse para nós e estivesse no entanto predestinado aos nossos artifícios (MERLEAU-PONTY, 2004, p.13).

O que facilmente enxergamos no corpo humano descrito em O Homem: uma máquina, uma complexa aparelhagem, um utensílio que, embora ligado estreitamente à alma, ainda é só algo a ser manipulado. O que enxergamos na dualidade substancial desenvolvida nas Meditações, em que a extensão, tendo menos valor ontológico que o pensamento, dele sofre modificações, o que ficará ainda mais evidente nas Paixões da Alma; tal como também nos fenômenos ópticos e meteorológicos da Dióptrica e dos Meteoros.

Não há um acolhimento ou uma vivência (tanto ao modo fenomenológico quanto em seu sentido coloquial) de coisas e eventos tão díspares como os raios luminosos, o arco-íris, as paixões, o corpo e seus movimentos. Neles, há uma distância notável com o pensamento; tudo se torna homogêneo quando se torna representação ou pensamento de ver, tocar, sentir.

Na abertura de *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty denuncia uma espécie de tomada de posse exclusiva (ao modo do usucapião) da ciência sobre o pensamento. Escreve ele que

Pensar é ensaiar, operar, transformar, sob a única reserva de um controle experimental em que intervêm apenas fenômenos altamente "trabalhados", os quais nossos aparelhos antes produzem do que registram. Daí toda sorte de tentativas errantes. Jamais como hoje a ciência foi sensível às modas intelectuais. Quando um modelo foi bem-sucedido numa ordem de problemas, ela o aplica em toda parte. Nossa embriologia, nossa biologia, estão atualmente repletas de *gradientes* que não percebemos com exatidão como se distinguem daquilo que os clássicos chamavam ordem ou totalidade, mas a questão não é colocada, não deve sê-lo (MERLEAU-PONTY, 2004, pp.13-14, grifo do autor).

Não se trata, evidentemente, de fechar a filosofia em seu mundo de ideias, noções, categorias e sistemas; toda contribuição vinda de outras ciências (humanas ou não) deve ser bem-vinda, o que não significa também, de outra parte, que sua aplicação deva ser cega e nunca possa ser tematizada.

Os males do cientificismo exacerbado se concretizam quando "entramos num regime de cultura em que não há mais verdadeiro nem falso no tocante ao homem e à história, num sono ou pesadelos dos quais nada poderia despertá-lo" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.14). Nada muito diferente do "sono dogmático" de Kant, ou seja, do império dum paradigma que traça regras de pensamento e passa um cordão sanitário entre o racional e o irracional, deslocando a suposta "não-filosofia" (as artes, o devaneio, a poesia, a loucura, a contingência histórica, a superstição

popular) para o leprosário dos assuntos que não podem ser tematizados ou que não têm dignidade para pisarem o campo da filosofia.

Em contrapartida,

é preciso que o pensamento de ciência - pensamento de sobrevoo, pensamento do objeto em geral – torne a se colocar num 'há' prévio, na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível [...], mas esse corpo atual que chamo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos (MERLEAU-PONTY, 2004, p.14).¹⁶

Há um evidente contraponto entre os dois pensamentos no que diz respeito à visão. Em substituição a uma visão feito pelo *conta-to*, quer dizer, pelo choque e colisão dos olhos com os raios devolvidos pelas coisas, que, como no exemplo do cego e da bengala, pouco ou nada difere do tato, Merleau-Ponty reintroduz um conceito de visão que considera a presença das coisas pela sua distância em relação ao sujeito vidente. "Ver é ter à distância", repetirá o filósofo em muitas passagens, é reconhecer, no campo das potências motoras do sujeito, a

16 Einstein será um dos contrapontos a este modelo de pensamento e ciência inaugurado por Descartes e cristalizado pelo positivismo, como o mostra Merleau-Ponty em Einstein e a crise da razão: "Por mais categoricamente que reivindique o direito de construir, e sem respeito algum pelas noções a priori que pretendem ser o arcabouço invariável do espírito, ele [Einstein] nunca deixou de pensar que essa criação vai ao encontro de uma verdade depositada no mundo" (MERLEAU-PONTY, 1991, p.213). É clássico, portanto, porque traz novamente a especulação metafísica para a ciência, ou ao invés de reduzi-la ao catálogo de técnicas, ao código de rotinas e condutas e à coleção de dados que daí advêm. É clássico porque "não ousa fundamentar categoricamente esse encontro da especulação e do real, de nossa imagem do mundo e do mundo [...] numa infraestrutura divina" (MERLEAU-PONTY, 1991, pp.213-214). É clássico por considerar que há uma racionalidade inerente ao mundo, da qual os variados ramos da ciência da técnica seriam províncias.

existência de distâncias, separações ou mesmo dificuldade e obstáculos, variadas modulações do ser no mundo. Então, "imerso no visível por seu corpo, ele próprio visível, o vidente não se apropria do que vê; apenas se aproxima dele pelo olhar, se abre ao mundo. [...]" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.16). Há uma atividade no ver que é diferente da passividade que opera no pensamento cartesiano. O ato de ver arrasta consigo todos os movimentos que se inclinam ao visível, indo da preparação (os olhos se abrindo e arregalando, o movimento dos nervos que guiam as órbitas na direção dum objeto ou fonte de luz, a dilatação ou contração pupilar) à própria formação da imagem e à sua sequência (sua intelecção, sua retenção pela memória, sua retomada num ato expressivo, seja ele próprio visível, como na pintura dum quadro ou gravura, seja em qualquer outra modalidade, como na escrita ou na música). Aliás, pouco sentido faria dividir a visão em fases estanques ou sequenciais; tudo ocorre num golpe só, com as etapas extravasando entre si, se confundindo, ocorrendo simultaneamente ou mesmo com descontinuidades entre elas. Tudo porque o movimento "é a sequência natural e o amadurecimento de uma visão" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.16), um único processo não de recepção e elaboração de estímulos, mas a própria abertura e engajamento num mundo de visíveis: "todos os meus deslocamentos por princípio figuram num canto de minha paisagem, estão reportados ao mapa do visível. Tudo o que vejo por princípio está ao meu alcance, pelo menos ao alcance de meu olhar, assinalado no mapa do 'eu posso'. Cada um dos dois mapas é completo. O mundo visível e de meus projetos motores são partes totais do mesmo Ser" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.16).

A própria constatação de que *há* algo, de que *há* um mundo, de que se está mergulhado e entranhado nesse *algo*, e sendo ele obscuro e ao mesmo tempo poroso (o sujeito e ele formando um circuito reversível,

de modo que o corpo é vidente e visível e o mundo é algo que se oferece à visão e que também "vê", ou seja, implica o ponto de vista dos videntes em seu espetáculo) arrasa com a ideia de que luz e visão operem linearmente como causa e efeito. Nesses termos, segundo Merleau-Ponty, a *Dióptrica* fracassa ao tentar ser "o breviário de um pensamento que não quer mais frequentar o visível e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele se oferece" (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 24), que não é outro senão o tato. A Descartes não interessa a visão tal como ocorre, mas sim a sua produção, suas causas e sua mecânica, e a consequente produção de instrumentos (lentes, óculos, lunetas, telescópios, etc.) que a ampliem ou corrijam. Pouco importa se a imagem plasmada pela luz incite ou desencadeie movimentos e pensamentos. Elas nada mais são senão

uma variedade de coisas, são efeitos reais como o ricochete de uma bala. Se o reflexo se assemelha à coisa mesma, é que ele age mais ou menos sobre os olhos como o faria uma coisa. [...] A semelhança da coisa e de sua imagem especular não é para elas senão uma denominação exterior, pertence ao pensamento [...]. Um cartesiano não se vê o espelho: vê um manequim, um 'exterior' do qual tudo faz supor que os outros o vejam do mesmo modo, mas que, para ele próprio como para os outros, não é uma carne. Sua 'imagem' no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se a considera 'semelhante', é seu pensamento que tece essa ligação, a imagem especular nada é *dele* (MERLEAU-PONTY, 2004, p.25).

Descartes se ocupará da mecânica e da causalidade da visão. No entanto, tal configuração encontra suas condições de possibilidade e efetividade numa dimensão anterior. É essa região que Merleau-Ponty investiga. Nesse sentido podemos afirmar que há uma crítica do pensamento moderno, tendo Descartes como modelo.É o silêncio sobre a facticidade do corpo, a adversidade com a qual se bate a filosofia dos

contemporâneos de Merleau-Ponty, que é preciso não afastar ou sobrepujar, mas compreender. É uma face oculta do cartesianismo que se faz necessário retomar, qual seja: aquela em que a dualidade e distinção substanciais convivem com a mecânica das paixões do composto confuso de corpo e alma. É patente que Descartes observe que haja ação da alma sobre o corpo e vice-versa: ele supõe desde o início a proximidade entre as duas substâncias, e lá estão os movimentos dos espíritos animais e as oscilações da glândula pineal para comprovar sua preocupação. Merleau-Ponty não deixará de reconhecer que há duas modalidades da visão definidas na filosofia cartesiana (e não é à toa que Barbaras se debruçará sobre essa diplopia¹⁷), ou seja, a visão que se opera como movimentos do corpo extenso e a visão enquanto pensamento de ver.Não há como não notar os paradoxos dissimulados por Descartes.

17 A dualidade ou diplopia fornece a base de toda a ontologia ocidental: "A tarefa da filosofia não é reduzir essa dualidade: ela não pode nem optar por um dos termos, pois cada um reclama o outro, nem tentar cavar um terreno onde esta mesma dualidade não existiria, pois, mais precisamente, ela é irredutível" (BARBARAS, 2001, p.105). A ontologia legada à tradição, na qual Merleau-Ponty e seus interlocutores obviamente estão mergulhados é toda marcada por essa diplopia de princípio. Será o contraponto a essa dualidade que marcará a gênese da ontologia de Merleau-Ponty. Ao invés de mantêla como fundamento enigmático e, por isso, inquestionável, faz-se necessário quebrar o silêncio: "a ontologia de Merleau-Ponty se lança ao cumprimento do que se exprime e se ignora ao mesmo tempo no seio das filosofias clássicas: ela se formula primeiramente então como compreensão desta dualidade" (BARBARAS, 2001, p.105). Ao invés de negar ou neutralizar essa contradição, mantendo-a como tensão irreconciliável, a filosofia de Merleau-Ponty a colocará no centro de sua ontologia: "o vaivém das filosofias de uma à outra das perspectivas não mais será contradição no sentido de inadvertência ou incoerência; será justificada, fundado no ser" (BARBARAS, 2001, p.105). Abre-se caminho então para uma ontologia da ambiguidade, distanciando-se da clareza e da distinção perseguidos por Descartes.

O corpo é para a alma o seu espaço natal e a matriz de qualquer outro espaço existente. Assim a visão se desdobra: há a visão sobre a qual reflito, não posso pensá-la de outro modo senão como pensamento, inspeção do Espírito, julgamento, leitura de signos. E há a visão que se efetua, pensamento honorário ou instituído, esmagado num corpo seu, visão da qual não se pode ter ideia senão exercendo-a, e que introduz, entre o espaço e o pensamento, a ordem autônoma do composto de alma e de corpo. O enigma da visão não é eliminado: é transferido do 'pensamento de ver' à visão em ato (MERLEAU-PONTY, 2004, p.31).

Trata-se do reconhecimento dum paradoxo de caráter essencial. Descartes não seria o filósofo que é caso não sustentasse esse pensamento paradoxal. E onde está a crítica de Merleau-Ponty? O filósofo contemporâneo conclui que "nossa ciência e nossa filosofia são duas consequências fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos de seu desmembramento" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.32), isto é, temos de um lado uma ciência ancorada no realismo e na causalidade, e do outro uma filosofia que encontra seu ponto de gravitação e a origem de sua verdade apenas no sujeito. Entre elas, está a ideia de composto: é certo que há reversibilidade entre mente e matéria, mas ela não é tematizada, e quando o é, é tomando partido de um dos paradigmas ou preconceitos clássicos.

Porém, em nossa análise da *Dióptrica* e no confronto de suas teses com a filosofia de Merleau-Ponty, chegamos ao dado inexorável de que "a luz é redescoberta como ação à distância, e não mais reduzida à ação de contato, isto é, concebida como o fariam os que não a veem" (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 33). Isso é inegável na visão concreta e atual. Há na visão também um poder de manifestar o visível, de exceder a si mesma, de prometer sempre mais do que está diante dos olhos. Então, "à nossa filosofia só resta empreender a prospecção do mundo atual" (MERLEAU-PONTY, 2004, p.33), isto é, escavar o que há nesse composto do

qual Descartes não quer falar. Merleau-Ponty lida com o legado da tradição cartesiana desmontando-o, desvendando a articulação de suas peças, escrutinando não a sua separação partesextra partes, mas os nexos e liames de continuidade que se insinuam em cada uma delas. Não se trata apenas da contraposição de um modelo fenomenológico a um moderno, mas da luz que uma concepção contemporânea pode lançar sobre um conjunto de teses consolidadas. No caso da miopia que limita as teses da Dióptrica, ela pode ser corrigida por lentes precisas: ao invés do pensamento de ver e da representação do visível, Merleau-Ponty contrapõe a visão direta do mundo em ato, visão como irrupção de sentido na Carne do sensível, visão como situação e engajamento do sujeito no mundo, que não apenas imprime imagens em sua retina, mas que o solicita, que se dá a ver e lhe incita diferentes comportamentos e modos de expressão.

DIOPTRIQUE'S MYOPIA: MERLEAU-PONTY AS A CRITIC OF MODER NITY

ABSTRACT: This paper analyzes, from the opposition between the cartesian notion of the mechanics of light and the idea of vision as possession at a distance developed by Merleau-Ponty, the criticism of philosophical modernity and its general paradigms of the centrality of reason. They are, strictly speaking, two distinct conceptions of sensitivity: one associated with mechanics, the other with existence. According to Merleau-Ponty, light as a movement of particles and corpuscles does not account for vision as the subject's installation in a mundane situation. More than that, the contemporary conception of vision allows, among other things, to deal with the problem of the substantial union of body and soul, overcoming the impasses that modern philosophy wasn't able to answer.

KEYWORDS: Dioptrique; Descartes; Merleau-Ponty; modernity; vision.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, E. (2017). A ciência em Descartes: fábula e certeza. São Paulo: Edições Loyola.

BARBARAS, R. (2001). De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.

BONAN, R. (2001). Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty: la dimension commune. Paris: L'Harmattan, v.1.

DESCARTES, R. (2005). As paixões da alma. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.

______. (1973). Carta a Elizabeth de 28 de junho de 1643. In:

DESCARTES (Col. Os Pensadores). Introdução de Gilles-Gaston Granger,
prefácio e notas de Gérard Lebrun e tradução de J. Guinsburg e Bento

Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural.
(2018). Discurso do Método & Ensaios. Organização de
Pablo Rubén Mariconda e tradução de César Augusto Battisti et al. São
Paulo: Editora unesp.
(2004).Meditações sobre Filosofia Primeira. Trad. de Fausto
Castilho. Campinas: UNICAMP, 2004.
(2009).O mundo (ou Tratado da luz) e O Homem. Apresen
tação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa
Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: UNICAMP.
(2012).Regras para a orientação do espírito. Trad. de Maria
Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes.
ESPINOSA, B. (2015). Ética. Trad. de Grupo de Estudos Espinosanos e
coord. de Marilena Chaui. São Paulo: EDUSP.
LEIBNIZ, G.W. (2009). A <i>Monadologia e outros textos</i> . Trad. e organização de
Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra.
MARION, J-L. (1975). Sobre a ontologia cinzenta de Descartes. Trad. de Arman-
do Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget.
MERLEAU-PONTY, M. (2004). O olho e o espírito: seguido de A linguagem
indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne. Trad. de Paulo Neves e
Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira; posfácio de Alberto Tassinari
São Paulo: Cosac &Naify.
(2006a). A Estrutura do Comportamento. Trad. de
Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes.
(2006b). Fenomenologia da Percepção. Trad. de Carlos
Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
(1991). Signos. Trad. de Maria Ermantina Galvão
Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
PAVESI, P.E. (2008). La moral metafísica: Pasión y virtud en Descartes. Buenos
Aires: Prometeo Libros