

Teorias objetivas e harmonia: a unidade e a forma do mundo

Aimberê Quintiliano*

Data de submissão: 26 jul. 2010

Data de aprovação: 28 jul. 2010

Resumo

Este artigo põe em perspectiva o problema da unidade, tanto a do objeto individual como a unidade do mundo, a forma global da unidade considerada na sua máxima extensão. O seu objetivo é mostrar em que direção o conhecimento tende a caminhar, usando para isso os recursos formais disponíveis, oriundos dos diversos campos do saber. Após uma breve descrição do problema que constitui a elaboração das formas objetivas, abordamos a questão da formação de objetividades ideais, de formas abstratas, sintéticas ou sintáticas, opondo-as às percepções e captações originárias das formas objetivas oriundas da sensibilidade. A última parte expõe brevemente algumas aplicações das conclusões às quais chegamos ao longo de nossa análise.

Palavras-chave: Metafísica; lógica; física; ciências sociais; unidade; forma.

Résumé

Cet article met en perspective le problème de l'unité, aussi bien de l'objet individuel que du monde, de l'unité considérée dans son extension maximale. Son objectif est de montrer dans quelle direction la connaissance tend à cheminer, en utilisant pour cela les recours formels originaires des divers champs du savoir. Après une description du problème que constitue l'élaboration des formes objectives, nous abordons la question de la formation d'objectités idéales, de formes abstraites, synthétiques ou syntactiques, en les opposant aux perceptions et captations originaires des formes objectives issues de la sensibilité. La dernière partie expose quelques applications des conclusions auxquelles nous parvenons au cours de notre analyse.

Mots-clefs: Métaphysique; logique; physique; sciences sociales; unité; forme.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris I, Sorbonne.

No processo histórico de desenvolvimento do pensamento humano operou-se uma diferenciação do conhecimento em duas esferas que pouco a pouco se separaram quase por completo. Por um lado buscava-se um conhecimento relativo à totalidade, que permite a concepção de valores, como no caso da teologia, da moral ou da estética. Por outro lado, construímos um pensamento científico inspirado pela lógica aristotélica e pela matemática, que culmina no modelo científico de Galileu. O poder extraordinário das realizações técnicas permitidas por esse segundo tipo de racionalidade nos levou a considerá-la como a forma superior do pensamento humano e a privilegiá-la sempre quando queremos avaliar as nossas possibilidades de ação. Mas a racionalidade não se limita à forma de apreensão objetiva que foi definida pela ciência moderna.

A exclusão de uma parte do conteúdo do pensamento racional, que tinha por objetivo compreender o significado de nossas vidas, estabelecer valores para nossas decisões e ações, mas também esclarecer o campo das ciências, indicar seu valor e sua utilidade, nos deixou frente a um pensamento objetivo desprovido de orientação, que se alimenta de seus próprios êxitos e se desenvolve sem considerar o que para ele não pode ser compreendido como um objeto claramente definido pelos seus princípios. Por isso não se preocupa com noções cuja definição numérica parece impossível: sentimento, afetividade, valores, etc.

Podemos afirmar sem dúvida que esse paradigma – que forja a concepção do mundo e estabelece valores éticos – é o que nos levou ao estado atual de nossas sociedades, confrontadas a problemas ecológicos, econômicos e sociais que parecem sem solução. Nesse artigo tentaremos chegar à raiz do problema, que parece ser a *forma* do pensamento científico. Não se trata de invalidar a ciência, mas de entender por que não podemos nos orientar unicamente usando os seus resultados. O pensamento científico não é falso nem errado, é simplesmente incompleto, deixando assim parte do mundo na escuridão do esquecimento.

Usaremos para o nosso objetivo uma distinção de Schopenhauer entre duas vertentes da nossa relação ao mundo: a representação, baseada na síntese dos objetos para o conhecimento formal, que nos oferece as essências cognitivas *dos seres*; a música (nós diremos, ultrapassando assim a teoria de Schopenhauer, a *harmonia*), que expressa a unidade e a forma universal da Totalidade, que indica como se manifesta, nas profundezas *do*

Ser, a unidade do mundo e a nossa vontade, gerando os valores que atribuímos aos objetos.

A origem da dificuldade

O problema da objetividade na filosofia contemporânea, considerado como o da constituição do objeto de conhecimento, surge em sua figura mais abrangente e radical com a *Crítica da razão pura* de Kant, sob a forma de um “inquérito” sobre os limites do pensamento racional. É formulada então a questão da possibilidade de um conhecimento puramente ideal ou metafísico, produzido unicamente pelas categorias do pensamento e aplicado a conceitos puros, que não incluem nenhum conteúdo intuitivo. Kant aspirava a construir uma teoria do conhecimento que realizasse plenamente o projeto cartesiano de uma ciência definitiva, conduzida metodicamente por idéias *claras e distintas*.¹ Foi o choque com a teoria empirista de Hume que despertou Kant do seu *sonho dogmático*, e o levou a escrever a primeira *Crítica*, para garantir a possibilidade dos *juízos sintéticos a priori*.

Para Hume, o sensível se transforma em ideal por um efeito de ressonância, de atenuação progressiva das *marcas distintivas* que caracterizam o indivíduo real, formando assim um conjunto de objetos subsumidos sob o mesmo conceito, conjunto ou *classe* que chamamos também de *tipo* objetivo. Mas a identidade objetiva, que permite que julgemos todos os objetos do mesmo tipo com um único juízo – economia essencial a toda ciência e princípio da matemática –, deve ser fundada numa *semelhança* sensível, e realizada por uma síntese *a posteriori* que não protege a teoria contra os erros. Garantir a possibilidade do conhecimento científico, entendia-se então, exigia que se confirmasse o poder do pensamento ideal, essa capacidade de reunir numa esfera comum objetos apresentando a mesma *forma*, independente das possíveis diferenças *materiais* ou sensíveis que eles poderiam exibir.

Kant estipula que um objeto, para que nós possamos *conhecê-lo*, e não simplesmente *pensá-lo*, deve possuir uma *matéria* intuitiva, ou sensível, que oferece ao entendimento as informações espaço-temporais necessárias à sua determinação. O objeto é percebido pela sensibilidade externa, mas nós o conhecemos pelas categorias inatas do entendimento e pelas *formas a priori da*

¹ Ver o texto de 1783, chamado *Prolegômenos a toda metafísica futura que poderá se apresentar como ciência*.

sensibilidade, que também pertencem à mente, ao *sujeito transcendental*. Porém, as categorias produzem antinomias quando aplicadas aos conceitos metafísicos da razão pura, como o conceito de Deus ou da origem do Tempo, dos limites do Espaço, etc.², e não podem determinar as *coisas em si*, o conhecimento de suas essências completas. A ciência, portanto, só pode conhecer o *fenômeno*, pois encontra seu poder cingido pela dupla exigência de uma intuição e de uma forma, cuja reunião determina o objeto que buscamos conhecer.

Retomando a tradição grega da divisão entre forma e matéria, já conhecida e muito bem utilizada por Aristóteles, Kant confirma também outra distinção fundamental, elaborada principalmente pelos escolásticos e pelos modernos³, entre o entendimento e a intuição, dividindo assim a filosofia, e conseqüentemente a lógica, em duas orientações divergentes: empirista e idealista. Elas darão origem, na obra de Husserl, criador da fenomenologia contemporânea, a duas lógicas complementares, a lógica formal e a lógica material.

À primeira cabe estabelecer as normas do pensamento relativas ao que ele chamara “objetos sintáticos”, estruturas puras, ideais, cuja essência é dada por uma intuição específica, imaginária, a intuição *eidética*. À segunda incumbe constituir as normas para o pensamento relativo aos objetos da intuição sensível. Desta maneira, pensava ele, poderíamos compreender a totalidade dos objetos, superando a dicotomia instituída entre o realismo e o idealismo, entre o real e o ideal. Ora, a fenomenologia fracassou nessa tentativa, findando-se numa teoria idealista radical, de uma consciência absoluta que absorveria o mundo. Contudo, creio que ela oferece ferramentas que podem nos ajudar a encontrar novas maneiras de se compreender os objetos, sobretudo os objetos complexos ou mistos, que reúnem em si gêneros objetivos distintos e contraditórios. Entre esses objetos, e acho que por isso a questão é da primeira importância, encontramos este ser ambivalente, ao mesmo tempo matéria como as pedras e éter ligeiro alimentado pelo fogo de Prometeu: o Ser Humano.

A constituição do ideal

Descartes foi o inspirador da fenomenologia, não somente por causa da forma de seu pensamento, que aplica a teoria da lógica ao discurso

² *Sub aternitatis specie* : trata-se de uma impossibilidade *formal*.

³ Espinosa, Descartes e Leibniz se destacam neste processo.

científico, mas também e essencialmente porque cumpriu essa tarefa delicada de encontrar um princípio único para o conhecimento, uma verdade que jamais poderia ser contestada. Este começo, nós o conhecemos como o *Cogito*, único objeto que resiste ao método da dúvida hiperbólica, pois não é possível duvidar sem possuir ao mesmo tempo a realidade de um sujeito que, justamente, está duvidando.

O importante para nós, porém, está na definição que Descartes (1979, p. 85) propõe: o *Cogito* é “esta coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” Isso implica que a *realidade objetiva* seja contida por inteiro no sujeito, que ela seja uma *propriedade* do sujeito, um conteúdo da nossa imaginação, no sentido que inclui a reprodução e a produção de imagens, a manipulação dos objetos extraídos de seus contextos associados: é o *Cogito* que concebe, julga, imagina e *sente*, contendo assim todos os modos fenomenais e lógicos. Pelo imaginário encontramos, de fato, tudo o que é necessário para constituição de um objeto que fosse um simples “fenômeno”, uma aparição sem causa ou cuja causa não podemos conhecer. É nesse sentido que Berkeley propõe a famosa fórmula *esse est percipi*.⁴ Kant, para integrar o fenômeno ao sujeito transcendental, propõe uma “revolução copérnica” articulada pelas formas *a priori* da sensibilidade, que estruturam o diverso da sensação e o inserem no espaço e no tempo do sujeito empírico. Ou seja, ele estabelece uma teoria estética como princípio de todo conhecimento objetivo, mas limita assim o conhecimento ao que aparece, deixando fora do seu alcance a causa dos fenômenos. Husserl, por sua vez, procede a uma conversão fenomenológica, a uma redução, que também é, como indica o termo latino *re-ducere*, uma recondução ao sujeito, à consciência ou ao conceito.

Na verdade, para definir uma unidade objetiva a partir da percepção, é preciso circunscrever o objeto e destacá-lo dos contextos em que se situa, o que quer dizer abstraí-lo. Mas, apesar de necessário, este gesto não é suficiente, pois mesmo separado do que o cerca, o objeto continua apresentando-se como múltiplo: ele contém relações internas, e a abstração deve então operar também como seleção de elementos ou propriedades. Logo, devemos concluir que a determinação da unidade objetiva é mais delicada do que parece. Expressado em termos lógicos, devemos dizer que a unidade é unidade dos múltiplos. Pelo contrário, toda multiplicidade é multiplicidade de unidades. Essa correlação é fundamental, pois implica um novo conceito da unidade.

⁴ “O ser é o que percebemos”.

A unidade, a princípio, foi considerada como um conceito simples, livre de toda complexidade, o que tem todos os ares da mais óbvia evidência. Ela era considerada apenas como um elemento lógico necessário à construção de conjuntos numerais a partir de uma origem concreta.⁵ Euclides, por exemplo, já afirmava no livro VII dos *Elementos* que o número é uma quantidade de unidades; Leibniz define o número, na *Arte combinatória*, como uma figura incorpórea, formada pela reunião de quaisquer entes (*entium*), o que significa que “qualquer ente” é uma unidade; Locke escreve simplesmente, nos *Essays*, que a unidade é “a mais geral de nossas idéias”.

Não obstante, o problema persistia, sempre impondo um limite à teoria da abstração da unidade a partir da percepção. O modelo que foi adotado, por todos, foi o do associacionismo que, baseando-se na idéia que um conjunto é uma soma de elementos, supõe que a totalidade é um ser composto, uma reunião ou agregação de unidades. Mas essa tese logo mostra os seus limites. Uma linha, por exemplo, é pensada, inclusive pelos associacionistas, como contínua, quando também é composta por segmentos discretos – os pontos.

Husserl foi o primeiro a considerar com atenção, na *Filosofia da aritmética*, o fato que a intencionalidade, destacando os elementos particulares da percepção, forma esses conjuntos numéricos por abstração e que, para isto, ela opera uma junção de elementos contíguos ou parecidos, que ele chama de *síntese*. A novidade é que não se trata mais somente de uma síntese *entre objetos*, mas *do objeto*, uma síntese interna e constitutiva da unidade objetiva. No entanto, essa idéia também é problemática, pois exige que possamos construir a totalidade por suas partes, quando cada parte deve ser um todo constituído por outras partes, que por sua vez também devem ser constituídas por partes, e assim *ao infinito*. A síntese, conseqüentemente, deve ser um ato temporal, que tenha uma origem definida, um “começo”, e que, como queriam Kant e Husserl, também seja um ato que dê ao conteúdo da representação uma unidade objetiva de elementos que *não são dados originariamente como objetos*. Isso implica, e nós reconhecemos aqui a “realidade objetiva” de Descartes, uma *reflexão*, pois o objeto não pode ser constituído por uma simples abstração quando a síntese opera sobre os conteúdos já abstraídos, oriundos da percepção sensível, onde ainda não temos propriamente “objetos”. A síntese é produzida pela percepção “interna”, o que quer dizer, se considerarmos que o que vemos

⁵ O problema foi discutido de maneira aguda pelos psicólogos e logicistas do século XIX, como Frege, Herbart, Sigwart, Stumpf, St. Mill, James e o próprio Husserl, mas a definição da unidade, implicada em todos esses estudos, não evoluiu.

quando observamos o nosso *ego* são as formações e reproduções imaginárias – memória e ficções –, pela imaginação.

Isto vale para a constituição dos objetos, em termos formais, considerados como conjuntos unitários formados *partes extra partes*. Mas, confessa Husserl, as relações “*eidéticas*” ou essenciais *primárias* ou originárias, como a unidade da cor e da superfície que ela encobre, são dadas pela intuição sensível, diretamente, pois são percebidas como já realizadas quando consideramos os objetos reflexivamente. “Nossa atividade mental”, diz ele na *Filosofia da aritmética*, “*não faz* as relações; elas simplesmente estão lá, e quando o interesse se dirige sobre elas de maneira apropriada, elas são constatadas como qualquer outro conteúdo” (Husserl, 1992, p. 55).

Por isso não vemos, quando olhamos para o mar, conjuntos de gotas se elevando sobre a superfície, mas ondas, que se formam e quebram como um ser único, nem ouvimos séries ou grupos de notas quando soa longínquo um instrumento, mas uma melodia ou acordes, cujo ser atravessa o tempo sem se desmanchar em segmentos ou fases: *a* melodia evolui, *a* onda estoura e torna-se espuma. Se os conteúdos já estão ligados e se apresentam como inclusos na mesma essência objetiva, eles não podem ser essencialmente separados antes da percepção. Apesar da oposição colocada entre *hylé* e *morphé*, entre matéria e forma, a lógica não pode ser inteiramente fundada em conteúdos puramente formais: a relação entre a cor e a superfície é uma relação entre um elemento material ou sensível (a cor) e um elemento formal (a superfície). Logicamente, dois gêneros supremos heterogêneos estão ligados por um elo originário e indestrutível, numa unidade inextricável.

O que é, então, uma unidade? Formalmente, ela é simultaneamente um objeto considerado como “um” e possui o sentido de um “todo”, ela é unicidade ou totalidade. Ela pode ser um elemento de um conjunto ou um conjunto de elementos. Mas na percepção ela é *simultaneamente* uma unidade elementar (“*Einheit*”, diz Husserl) e uma multiplicidade (*Vielheit*), uma totalidade. Dupla orientação possível quando consideramos o conteúdo da percepção no âmago da consciência reflexiva, duplo conceito, contraditório, da unidade na lógica formal. A questão, logo, se transforma.

Nós devemos compreender, para desembaralhar essa situação, o que é uma *coisa*, pois não podemos afirmar, como o fez a tradição, que esse objeto impossível ainda seja um objeto: ela não respeita as regras normativas do conceito de objetividade. A coisa é simplesmente *alguma coisa*, um ser individual encontrado no mundo, nem matéria nem forma, mas que contém necessariamente tudo que é preciso para permitir que a partir dela sejam constituídos objetos, às vezes vários objetos incompatíveis entre si, mas

todos oriundos da mesma unidade perceptiva. A coisa, como vamos mostrar agora, não pode limitar-se a uma enumeração de suas propriedades. Ela é origem e fundamento dos objetos, como indica o seu radical latino – *causa*.

A percepção e a relação ao mundo

As coisas, concede finalmente Husserl na *Filosofia da aritmética*, são “totalidades compostas que se destacam de maneira excepcionalmente fácil do seu contexto graças ao estado de ligação [*Verbundenheit*] particularmente íntima de suas partes, e que atraem nossa atenção sobre elas enquanto formam totalidades” (Husserl, 1992, p. 189). Dois detalhes são relevantes nessa proposição. Primeiro, essas unidades *atraem* nossa atenção, e não podem ser formadas somente pela intencionalidade, como supunha a teoria inicialmente. Segundo, se a ligação das partes é “particularmente íntima” e se elas “se destacam de maneira excepcionalmente fácil do seu contexto”, é que a unidade é dada como unidade, e não precisamos então, para termos uma percepção determinada da unidade considerada, de uma síntese ou composição.

A concepção da coisa como conjunto de partes e propriedades, que até hoje é vigente nas teorias científicas, decorre de uma tendência antiga a se considerar a coisa, como explica Heidegger (1971), sob a figura de um substrato ligado a propriedades abstratas, que de certa forma o “cobrem”, como se fossem roupas que definiriam a sua essência indicando na sua aparência o que ao seu ser pertence. O estatuto de um substrato como esse é problemático, e só pode ser definido como a unidade que liga as propriedades, não trazendo assim nenhum conhecimento de sua essência e redundando numa definição dogmática.⁶

A teoria objetiva, que para Meinong é a própria lógica, finalmente teve que enfrentar o problema e, não podendo resolvê-lo diretamente, acabou dividindo o seu campo em duas esferas articuladas pela diferença entre a percepção, a imaginação reprodutiva imediata (chamada *retenção* já por Leibniz (1990)) e a imaginação produtiva, que permite a representação de objetos puramente ideais, como quando consideramos o teorema de Tales realizando uma imagem mental da figura geométrica na qual aparecem as relações por ele definidas.

⁶ A palavra latina *rem*, que em francês se tornou *rien* (nada), também se refere à coisa, como substância.

Foram assim determinados dois tipos de objetos: os objetos constituídos pelas formas das representações possuem conteúdos contingentes (o quadrado matemático não tem cor, ou tem qualquer cor) e podem ser constituídos pela imaginação (são chamados “objetos intencionais” e possuem uma existência apenas fictícia, imaginária); os objetos formados pelos conteúdos primários da “representação”⁷ são diretamente tirados da sensibilidade e produzidos por uma “síntese passiva”.⁸ Esses objetos têm uma relação não necessária com a existência, como verificamos nos sonhos ou nas alucinações, mas possível, sendo eles então objetos reais, existentes ou – para a fenomenologia husserliana – *verdadeiros*. A unidade objetiva é, logo, “uma unidade por juízo, não por simples intuição, mas fundada na intuição” (Husserl; Twardowski, 1993, p. 231).

Contudo, essa distinção não basta para resolver o nosso problema. A análise da *coisa* mostrou que certas unidades não podem proceder de uma síntese, fosse ela passiva, pois nada há nelas que possa ser sintetizado (ver Merleau-Ponty, 1945; 1964): elas aparecem como unidades formadas, estruturadas e ligadas às demais coisas antes de serem percebidas claramente ou distintamente (como fora exigido pelos critérios cartesianos).

Devemos então proceder a um novo corte. Uma unidade pode ser, por um lado, sintética ou sintática, realizando as duas possibilidades objetivas definidas. Ela é então uma unidade apresentada pela imaginação, formal, mas pode ser oriunda de uma percepção restituída como representação imediata na qual operam as funções de determinação (propriedades, dimensões, relações internas ou externas etc.), e nesse caso resulta na constituição de uma objetividade material. Mas, por outro lado, devemos definir um tipo de unidade que possa incluir a unidade do sensível, da percepção, e como a forma da percepção – o exemplo da melodia indicava este caminho – é a harmonia, vamos chamá-la de *unidade harmônica* e explorar agora o seu estilo próprio, o seu jeito de ser.

A percepção sensível, admite-se geralmente, oferece uma unidade estética, formada por regiões mais ou menos definidas, com limites grosseiros, e é sempre acompanhada por horizontes (William James dizia “franjas”). Ela desaparece progressivamente, sem que possamos saber onde ela termina. As coisas, dilatadas pelos seus horizontes internos e externos tecem um fundo unido, móvel e indeterminável – o mundo –, onde elas se

⁷ O vocabulário evolui mais tarde, a partir da VI *Pesquisa lógica* de Husserl, na qual passam a ser definidos como “conteúdos primários da *percepção*”.

⁸ Veremos que esse conceito é misterioso e finalmente desnecessário, para não dizer simplesmente contraditório.

destacam apresentando unidades com uma coerência maior, que nós podemos fixar e transpor à representação. Ela traz infinitas possibilidades, mas nos obriga a certo modo de relacionamento, que todo ser situado e corpóreo, capaz de perceber, deve respeitar.⁹

Quando observamos uma coisa, e queremos aprofundar nosso conhecimento, pouco podemos fazer. Podemos “dar a volta”, explorando sua unidade perceptiva. Podemos considerar as relações que tece continuamente com as coisas que a rodeiam. Ou podemos romper sua unidade primordial, destruí-la para analisá-la, para conhecer suas partes. Sabemos assim que ela possui algumas propriedades, que todas as coisas possuem, porque são propriedades *do sensível*: elas são unidades dependentes dos contextos internos e externos, o que vemos, por exemplo, quando admiramos uma flor no seu meio natural, onde ela se tingem ligeiramente com as cores que a cercam.

As coisas são os indivíduos que evoluem no mundo e constituem seu corpo. Elas são únicas e unas, como essências individuais situadas no espaço e no tempo, dizia Aristóteles, já constatando, no tratado sobre *As categorias*, que todo juízo sobre as substâncias individuais só dura um tempo, quando é eterno aplicado às espécies.¹⁰ A transposição à ordem objetiva, que permite o conhecimento conceitual – pelos tipos, as espécies e os gêneros –, deve pagar o preço dessa eternidade adquirida: ela rompe a estrutura complexa da unidade harmônica, enraizada nas profundezas do Ser, num duplo movimento de separação e composição dos objetos. Mas ela sempre deverá, quando surge uma dúvida, voltar à percepção para confirmar ou infirmar as certezas que outrora conquistou.

No decorrer da percepção, quando surge um conflito, nós encontramos solução operando outra percepção, tentando assim corrigir o erro perceptivo. A percepção confirma o percebido e corrige seus próprios erros. Nela, as coisas são simultaneamente totalidades e elementos de outras totalidades, num jogo infinito de reflexos entre-expressivos.

No cerne da imaginação, corrigimos os conflitos modificando o objeto, acompanhando para isso a forma objetiva, a estrutura sintática, até que o objeto apareça como queremos. Somos, porém, dependentes de uma orientação única: vemos o objeto como um elemento, sem estrutura interna e ligado aos outros objetos por propriedades comuns, ou – exclusivamente – como uma totalidade, composta por elementos que podemos distinguir, mas nesse caso, ele não se relaciona mais com nenhuma

⁹ Fosse ele Deus, afirma Husserl nas *Ideen*.

¹⁰ O que nós expressamos dizendo que só existe conhecimento do que é geral.

outra totalidade. Se o conflito não se resolver, devemos efetuar uma nova percepção, verificando assim as determinações do objeto.

A percepção possui, portanto, algumas propriedades que devem ser indicadas. Ela é contínua, no espaço e no tempo, e infinita (“*indeterminável*” diria o Lévinas de *Totalidade e infinito*). Ela forma uma unidade global harmônica (“*harmonische Einheit*” no vocabulário husserliano) da perspectiva que inclui os horizontes, como indicam os manuscritos inéditos de Husserl conservados em Lovaina. Ela não tem “qualidades”, no sentido científico, mas ostenta um estilo, um caráter estético único, cuja coerência conforta a nossa confiança nas antecipações e nas conclusões que tiramos das teorias objetivas nela fundadas.

Sendo assim, é preciso conceder à percepção certa forma, contradizendo a dicotomia principal da ciência, aquela que tinha sido elaborada na Grécia, entre matéria intuitiva e forma ideal. Ora, a sua forma não é sintética nem sintática, mas harmônica. Ao contrário do que supunha Kant, a sensibilidade não apresenta uma rapsódia de sensações caóticas, mas uma estrutura estética, determinada por linhas de forças e campos de atração que organizam o que percebemos, que tecem para nós a estofa do mundo. Logo, afirma Merleau-Ponty (1945), ela contém infra-estruturas instintivas, superestruturas inteligíveis, e constitui *campos* perceptivos ou sensíveis.

O problema da filosofia aparece agora com maior nitidez. Não se trata do problema do objeto, mas do Ser, da significação do mundo, da ontologia, que deve ser determinada pela consciência que temos de um “estado de mundo” que engloba a unidade da totalidade que nos é apresentada pelo fluxo contínuo da percepção, mas que, porque fazemos parte dela, só podemos ver em certa situação, com certa perspectiva e orientação, ou seja: parcialmente e participativamente, como seres encarnados e localizados.

Interação sensível e teoria da forma

O problema da lógica, como sugeri no começo do texto, é consequência da impossibilidade de fundar a *identidade* objetiva com o rigor exigido pela teoria formal, pois o que ela encontra quando estuda a intuição, são somente *semelhanças*. No entanto, podemos compreender como a harmonia entre dois seres, sem nunca se equiparar com uma igualdade no sentido matemático, nos ajuda a garantir a validade dos julgamentos

perceptivos, de uma síntese que, apesar de se basear na percepção, tem um fundamento racional.

A teoria da *Gestalt* desenvolvida por Wertheimer mostra como se formam estruturas associadas por uma atração devida às relações harmônicas entre duas percepções, e como percebemos a identidade por semelhança, quando a forma de cada uma das coisas percebidas entra em harmonia com a da outra. As “ilusões” de ótica que por ela foram descobertas devem ser para nós consideradas como a expressão da forma harmônica da percepção: o fato de percebermos modificações nos objetos quando eles se encontram em relação com outros objetos não é um erro cometido pela nossa sensibilidade, mas ao contrário uma demonstração da perfeita coordenação de nossos sentidos, que indicam em cada objeto a presença dos que estão relacionados com ele, que fazem das coisas que percebemos *partes totais* (*pars totalis*).

Para a filosofia, isso significa que todo ato de consciência pode ser fundado, mediatamente ou imediatamente, na sensibilidade, mas sob a condição de se considerar o mundo como um ser “polimorfo”, sugere Merleau-Ponty (1964), como um ser que expresse as diferentes formalizações possíveis mas que não se identifique com nenhuma delas, ultrapassando sempre as concepções do mundo que forjamos. Pela mesma razão não podemos dominar o conceito do infinito, que a matemática define pelos limites das funções onde ele se torna necessário, e que a filosofia só pôde distinguir entre um conceito extensivo (o da física e da matemática) e um conceito intensivo (que permitiu aos filósofos utilizar o infinito na metafísica e na tentativa de pensar o universo como totalidade). Determiná-lo seria limitar o que é por essência sem limites: *apeiron*, princípio e elemento de tudo que existe, dizia Anaximandro.

Toda interpretação do mundo, sendo assim elaborada com uma certa perspectiva e numa certa situação, é parcial e determinada pelas circunstâncias próprias de um ser que participa desse mundo. O corpo insere o sujeito no mundo, e por isso não temos percepção *do* mundo, e sim percepções *de* mundo, nunca podendo realizar uma percepção da totalidade.

Esse corpo, o corpo da percepção, originário e essencial, não é o corpo da fisiologia ou da medicina. Para pensá-lo, devemos entender, como explica Schopenhauer (1996, p. 80), que o organismo implica uma *organização* própria e uma organização do seu meio-ambiente, que a sensação não é uma simples irritação atingindo nossos nervos por um efeito mecânico, mas uma estruturação conjunta do corpo e do mundo, um *co-nascimento* que se tornará *conhecimento*. O organismo, dizia Uexküll, é uma melodia que canta o seu próprio ser e que não pode ser reproduzida

artificialmente. Sua unidade com o mundo é harmônica e não decorre de uma força aplicada ao que é oposto, de uma síntese.

O indivíduo emerge do tecido do mundo, mas conserva sempre os elos que o ligam à sua origem, verificando a cada instante a unidade do Ser. As essências individuais usadas para o conhecimento científico nunca se reduzem ao que delas ele tira, e sempre retornam ao sensível como à sua origem e fim: a cera de Descartes conserva o perfume do mel das abelhas, antecipa a transparência do líquido que vai virar quando esquentada pela chama que a consome, e só poderia se tornar pura “extensão” por um subterfúgio que dela abstraísse as marcas de sua proveniência. A percepção expressa a união da alma e do corpo e se situa entre o *Dasein* – o “Ser-aqui” que define a existência para Heidegger – e o mundo, que surge quando a percepção articula o corpo e a coisa, diz Merleau-Ponty (1964, p. 239).

Logo, não existe essa “deficiência” do sensível, acusado de nos enganar, de nos iludir e confundir. As coisas aparecem da maneira implicada por essa relação harmônica, e como dizia Kierkegaard sobre a flor-de-lis, “não existe diferença entre sua vestimenta e seu ser”: as coisas não têm fantasia, e tampouco são da ordem da Fantasia. O significado das coisas nelas mora, como a alma reside no corpo e dele não pode se dissociar. O próprio Descartes o reconheceu, dizendo que o espírito não está no corpo como um piloto em seu navio. Ele explica numa carta de 1634 para a Princesa Elisabeth que só podemos conhecer a unidade que a alma forma com o corpo pela vida, jamais por uma atividade de conhecimento objetivo.

No campo sensível, cabe ainda dizer, não há contradições. Isto foi afirmado com a mesma convicção por Platão, no livro VII da *República* e, dois mil anos depois, por Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*. A contradição só aparece quando dividimos a realidade em objetos distintos. O *tode ti* de Aristóteles, que nós buscamos conhecer, o *isto aqui*, é justamente uma pura unidade sem forma sintática, que simplesmente jaz como a referência neutra das predicções. Ele é a essência individual que apesar de sustentar o trabalho da consciência, sempre escapa ao seu controle, sempre foge da grilheta que lhe fora destinada pelo pensamento objetivo que a determina com validade supostamente infinita, pois existe como um ser inserido no Tempo. A percepção sensível é uma dádiva, e a constituição do objeto uma captura, produzida pela *per-captio*, essa percepção intelectualizada que a tradição elaborou para livrar-se do corpo, e que foi aqui rejeitada por ser uma reprodução da percepção, uma transposição objetiva operada na esfera da imaginação.

A percepção não é um produto de uma síntese passiva, como queria Husserl para garantir o idealismo que devia realizar o sonho de um

conhecimento perfeito, pois além da idéia ser contraditória, podemos agora entender que não existe síntese alguma na percepção: ela opera diretamente com unidades que ela separa da totalidade harmônica presente nela e fora dela e que chamamos de “mundo”. Ela reúne em si todas as possibilidades, sensíveis e ideais, materiais e formais, mas a nós cabe aprender a distingui-las, a usá-las, lembrando sempre que somos parte dessa totalidade que nos deu a vida e que poderá um dia, se a sua harmonia for demasiado perturbada, retomá-la.

Ontologias e teorias da complexidade

As consequências do que acabamos de dizer são múltiplas, e não seria possível aqui explorar todas elas. Vamos, contudo, para completar o quadro, expor brevemente a estrutura ontológica que essa nova compreensão da percepção acarreta e percorrer algumas das teorias contemporâneas que, de maneira quase inconsciente, vêm tentando entender as relações que ela desvelou.

A ontologia objetiva, como vimos a partir da dicotomia entre forma e matéria, se subdivide em ontologia formal e ontologia material, baseadas respectivamente numa lógica formal e numa lógica material.

A lógica formal, que estuda os objetos sintáticos, as formas matemáticas e linguísticas, as estruturas abstratas e a própria forma global da objetividade, é uma teoria das categorias formais, independente da idéia de uma atividade do sujeito: suas verdades são locais e permanentes. Ela elabora os princípios e a axiomática da lógica, da matemática e da metafísica. Ela define as formas do conhecimento objetivo possível e as formas das contradições e impossibilidades, numa relação íntima com a linguagem, fundando uma apofântica e uma teoria silogística.

A lógica material inclui em seu campo todas as ciências empíricas, que pedem uma inserção de seus objetos no espaço e no tempo, e preside assim à constituição da física, da biologia, da psicologia, da história e da sociologia, mas não pode – vamos aprofundar essa questão – oferecer às três últimas ciências enumeradas os seus objetos elementares. A física, na verdade, é a única que possa se sustentar unicamente desta ontologia material, pois nela só constam as propriedades geométricas e as quantidades. Sabemos, porém, que para a mecânica quântica, uma certa relação ao observador é exigida, em

situações que integram a atividade do sujeito como uma interferência que não pode ser negligenciada nos cálculos.¹¹

Podemos definir, hoje, uma terceira ontologia que integre a forma harmônica do Ser. Ela incluiria as noções de espaço e de tempo e uma relação dupla ao sujeito, ao mesmo tempo teórica e prática e deveria ser considerada como a ontologia fundadora das duas outras.

Sua parte teórica abarca as relações e interações múltiplas dos seres vivos com os contextos que os abrigam. Vemos assim na biologia o conceito de meio-ambiente se impor com a força do imperativo. Canguilhem explica que o organismo deve ser relacionado com os seus contextos biológicos e físicos e que ele não pode ser dividido sem perdermos nessa operação a capacidade de compreender o seu funcionamento global: o órgão não conserva a sua função quando separado do resto do corpo, e os outros órgãos adquirem então comportamentos novos e imprevisíveis, assumindo funções que para eles antes não existiam.¹² Podemos chamar essa ontologia de “ontologia da vida”, indicando assim uma relação real, descrita pela idéia de interatividade do organismo com o mundo e com os outros organismos.

Dessa terceira ontologia, fundada na forma harmônica do mundo, tiramos também os nossos conhecimentos relativos às formas objetivas da complexidade, que incluem propriedades genéricas divergentes ou contraditórias, múltiplas e colidentes, mas todas necessárias à compreensão do campo estudado. Assim funciona a psicologia, indagando sobre a questão do psicossomático, da correlação entre o simbólico e o real, estigmatizando a perda do Objeto primeiro (a unidade do Ser) como a causa da insatisfação que nos leva a querer o conhecimento.

A perda de harmonia com a *physis*, escreve Dastur no seu livro *A fenomenologia em questões*, cria o desejo filosófico, voltado para a possibilidade de reconquistar esta unidade total, o *ben kai pan*. “Teríamos assim, diz ela, [...] em vez do acordo harmônico com o todo, o reino da *orexys*, de um desejo cuja primeira linha da metafísica de Aristóteles nos ensina que ele é desejo de ver.” (Dastur, 2004, p. 66) Esta “visão” é a da fenomenalidade como *aletheia*, aparecimento que revela a verdade como uma das figuras da harmonia. A visão da essência pro-duz assim (*pro-ducere*: nos leva diante de...) o ser, na sua manifestação, onde o acordo entre a fundação sensível e o excesso categorial, a evidência do preenchimento material do conteúdo do objeto – ou seja: a verdade no sentido fenomenológico –, são possíveis.

¹¹ Para obter os dados “observáveis”, nós devemos interagir com o dispositivo experimental e modificamos assim o seu comportamento

¹² São então chamados de órgãos *vicariantes*. Canguilhem (1967, p. 29).

A parte prática aparece mais claramente nas ciências humanas que decifram ou instituem os valores que governam as ações, que as motivam, para explicitar as orientações voluntárias dos seres vivos. A história entendida como complexos de relações conflitantes – a história da *Genealogia da moral* de Nietzsche – ou como efeito de lutas e de afrontamentos do poder – os *micropoderes* de Foucault, que levam à perversão das instituições descrita em *Vigiar e punir* –, assim como a sociologia que quer analisar as relações entre os atores da sociedade e não as substâncias instituídas pela tradição – os “campos sociais” que Bourdieu apresenta em *Razões práticas* ou as “estruturas” de Lévi-Strauss – são alguns exemplos das consequências impostas por essa visão harmônica do Ser.

Os conceitos articulados por essa ontologia são: organismo, relação, grupos, interação, globalidade, multiplicidade, contextos, tecidos, campos, estruturas, propagação, transgressão, contágio, troca, fluxo, continuidade, perspectiva, desejo, motivação, interesse, etc. A sua forma objetiva, se considerarmos um grupo de objetos interagindo, é a rede, que inclui algumas das propriedades mais importantes de uma unidade harmônica: interdependência de todas as partes, escapamento às formas unitárias internas, passagem além dos limites definidos, propagação onidirecional e multidimensional, estruturação global, adaptação de cada parte às necessidades do todo, situação espacial e temporalidade.

Conclusão

A questão das formas objetivas, que define as possibilidades teóricas de compreensão do mundo sempre foi fundamental para a filosofia, pois a relação entre o verdadeiro, o belo e o bom deve ser considerada para que possamos nos orientar no mundo das idéias como no mundo das ações e estas relações devem ser objetivadas para serem avaliadas. Mas o objetivo da filosofia não é só conhecer: é conhecer para poder agir com justiça, para realizar o bem, que se apresenta como verdade ou como beleza. Verdade, beleza, bondade, sabiam os pais da filosofia, são três instâncias da harmonia. A harmonia é, pois, esse conceito complexo, que adotou diferentes formas no decorrer da história da filosofia, sendo aqui harmonia do *cosmos* ou das três partes da alma justa, como dizia Platão, ali *harmonia mundi* de Plotino ou harmonia da *adaquatio rei et intellectus* de Tomás de Aquino, harmonia preestabelecida de Leibniz, harmonia entre Razão e Realidade, entre Sujeito

e Substância de Hegel ou harmonia do mundo no idealismo objetivo de Dilthey.

Como vemos, o conceito da harmonia sempre acompanhou o pensamento dos filósofos. Hoje a física tenta desesperadamente encontrar uma formulação matemática para desenvolver uma teoria harmônica da matéria, a “*teoria das cordas*”. Infelizmente, essa teoria parece resistir a todas as tentativas para reduzi-la a uma simplicidade suficiente para que possamos usá-la ou avaliá-la.

É imperativo descobirmos uma alternativa à maneira comum de se pensar e calcular as possibilidades de ação dos seres humanos, que por enquanto ainda decorre da idéia que o Ser teria a forma de uma unidade sintática, operada pela junção sintética entre elementos que só podemos distinguir por uma análise reflexiva da unidade perceptiva que constitui objetos independentes uns dos outros: podemos sem risco destruir árvores sem afetar a floresta, pois ela não é, para a ciência que usamos, nada mais que um conjunto ou uma soma de árvores particulares e sem conexão além da proximidade física e das interações materiais que podemos medir.

A crise que atravessamos é facilitada pela estrutura da lógica inaugurada pelos anciões, que procede por dicotomias e sínteses, permitindo a elaboração das ciências objetivas, mas afastando também o ser humano do mundo, pois exclui por princípio uma interdependência entre todos os seres, uma unidade que nós não poderíamos dominar integralmente, o que era o projeto dos modernos.¹³ Hoje sabemos sua realização impossível: essa atitude se revelou devastadora.

A unidade do Ser, que nos contém e que nós contemos numa relação harmônica, só pode ser observada, contemplada, descrita, conhecida, talvez influenciada ou orientada, mas nunca poderá ser dominada sem repercussões proporcionais à energia utilizada para conquistar tal domínio. Os conhecimentos que servem não para manipular, mas para encontrar um caminho mais belo não são desprezíveis, pois sempre nos ajudaram a melhorar nossas ações e comportamentos para nos aproximar cada vez mais da felicidade e da justiça. Esses conhecimentos se sustentam pela unidade harmônica que possibilita a vida, esse distanciamento que orienta a totalidade. Somos assim como uma melodia, que se afasta progressivamente da sinfonia que soa ao seu redor e que nela ecoa, elevando-se até poder, finalmente, descobrir a beleza daquilo que é seu lar mas que ela só pode compreender com uma certa distância, separando-se dele. Não devemos

¹³ Descartes dizia, no *Discurso do método*, que deveríamos nos tornar “*mestres e possuidores da natureza*”.

jamais esquecer essa origem, pois dela fazemos parte e dela tiramos o sentido de nossas vidas.

Referências

CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 1967.

DASTUR, F. *La phénoménologie en questions*. Paris: Vrin, 2004.

DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1979.

HEIDEGGER, M. *Qu'est-ce qu'une chose?* Trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux. Paris: Gallimard, 1971.

HUSSERL, E. *Philosophie de l'arithmétique: recherches psychologiques et logiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. (Collection Epiméthée).

HUSSERL, E.; TWARDOWSKI, K. *Sur les objets intentionnels*. Trad. Jacques English. Paris: Vrin, 1993.

LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Garnier Flammarion, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

SCHOPENHAUER, A. *De la volonté dans la nature*. Trad. Edouard Sans. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.