

FRANÇOIS HEIDSIECK — "L' ONTOLOGIE
DE MERLEAU-PONTY" ¹

I — **Introdução** — *ENCONTRAR*

François Heidsieck, Professor na Universidade de Ciências Sociais de Grenoble, propôs-se no presente estudo, «ENCONTRAR», penetrar profundamente, tentar uma «*coexistência*» com as fibras mais íntimas do pensamento de Merleau-Ponty.

ENCONTRAR AS COISAS, ENCONTRAR OS OUTROS, ENCONTRAR O SER, três etapas fundamentais percorridas por este Autor, a fim de chegar a ajuizar acerca da verdadeira intenção filosófica de M. Ponty.

A) Para *encontrar*, não tanto o método, mas sobretudo o objecto desta filosofia ², é necessário — segundo Heidsieck — renunciar aos falsos «etiquetismos» de que foi vítima este filósofo, à cabeça dos quais figura o da «ambiguidade».

¹ François Heidsieck, «L'Ontologie de Merleau-Ponty», Presses Universitaires de France, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Paris 1971.

² Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 8: «Notre première tâche consiste donc à cerner non pas tant la méthode que la finalité de son entreprise».

Merleau-Ponty foi consagrado pelos seus primeiros intérpretes³ (que o julgaram apenas em função de publicações iniciais)⁴, como o filósofo da *ambiguidade*: «e o rótulo ficou colado com cola forte»⁵.

A obra do Prof. de Waelhens, porque foi «o único livro (e livro importante) dedicado a M. Ponty e publicado ainda em vida do filósofo», dedica Heidsieck especial atenção, analisando-a mais detalhadamente; discorda da interpretação do Prof. de Loivana, porque, em seu entender, este toma o termo ambiguidade em sentido pejorativo, opondo assim uma determinada concepção de filosofia a outra concepção de filosofia⁶; segundo Heidsieck, existem «distâncias» essenciais entre estes dois pensadores, e, por isso, o Prof. De Waelhens não conseguiu atingir o verdadeiro sentido da fenomenologia de M. Ponty; daí que tenha preconizado a necessidade de esta se transcender obrigatoriamente numa ontologia com características tais, que a tornam «uma *aportação extrínseca*, até inconciliável, com a fenomenologia de M. Ponty, (uma ontologia) que vai desmentir os postulados da mesma»⁷. Em seu entender, o Prof. De Waelhens não viu que a fenomenologia e a ontologia estão conjugadas, desde o início, nesta filosofia; não viu «que a ambiguidade não é senão um primeiro caminhar, para lá do qual penetra a via decisiva que atinge, que *encontra* uma realidade, a realidade, uma verdade, a verdade»⁸.

³ Heidsieck considera fundamentalmente os seguintes estudos:

- a) Alquié, F. «Une philosophie de l'ambiguité, l'existentialisme de M. Ponty».
- b) De Waelhens, A. «Une philosophie de l'ambiguité, l'existentialisme de M. Ponty».
- c) Beauvoir, S. «Pour une morale de l'ambiguité» — como os principais responsáveis pela deturpada interpretação da filosofia pontyana.

⁴ Isto é, «La Structure du Comportement» e «Phénoménologie de la Perception».

⁵ «L'Ont. de M. Ponty», pág. 10.

⁶ Crítica semelhante é a que dirige a F. Alquié.

⁷ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 12. O parêntesis é nosso.

⁸ *Id.*, pág. 10.

Não estamos inteiramente de acordo com as críticas de Heidsieck ao estudo do Prof. De Waelhens, porque:

1 — Se se levar em conta que a obra deste pensador foi elaborada unicamente em função da «primeira fase» da produção filosófica de M. Ponty⁹, compreender-se-ão, obviamente, muitas das suas limitações; De Waelhens tem, aliás, plena consciência de estar perante um pensamento em evolução, que lhe não permite a formulação de objecções definitivas; por isso mesmo afirma: «Quanto a M. Ponty é, em nosso entender muitíssimo difícil, até para ele mesmo, fixar exactamente a sua posição»¹⁰.

2 — A necessidade, apontada por De Waelhens, de a fenomenologia se transcender numa Ontologia que afirme a realidade absoluta do ser (como condição necessária para a superação da «má ambiguidade» da experiência perceptiva inicial), coincide em última análise, com o itinerário filosófico realmente percorrido por M. Ponty.

3 — Cremos que «a distância» que Heidsieck afirma existir entre estes pensadores não é, efectivamente, tão essencial, se se entrar em linha de conta com publicações posteriores do Professor de Lovaina, que claramente anunciam uma aproximação progressiva do pensamento de M. Ponty: a sua obra «La philosophie et les expériences naturelles» é um testemunho significativo do que acabámos de referir¹¹; por isso mesmo, já foi, aliás, considerado como discípulo do filósofo francês¹².

⁹ Os escritos da chamada «fase de transição», a obra «Signes», o artigo «L'oeil et l'esprit» e o manuscrito «Le visible et l'invisible ainda não tinham aparecido quando este estudo foi publicado.

¹⁰ «Une philosophie de l'ambigüité» — Lovaina, 1967, pág. 385.

¹¹ Efectivamente, certas expressões de Merleau-Ponty em «Le visible et l'invisible», Gallimard, Paris 1964 (págs. 20-21; pág. 222; pág. 237) estão muito relacionadas com certas afirmações de A. De Waelhens em «Une philosophie de l'ambigüité» (vid. pág. 391).

¹² Cf. «Les philosophes célèbres», Paris, Mazenot, 1956.

4 — A referida obra «La philosophie et les expériences naturelles», afirma precisamente a conjugação do binómio «fenomenologia-ontologia», ao salientar o carácter implícito da compreensão ontológica inerente à experiência fenomenológica; insiste, não obstante, na necessidade de uma formulação explícita dessa mesma ontologia.

5 — Em resumo, não vemos como a ontologia, sugerida pelo Prof. De Waelhens, viria contrariar os princípios fundamentais que presidem à *Fenomenologia da Percepção*. A necessidade de um Ser que em absoluto seja a resolução das «ambiguidades» fenoménicas, parece, afinal, ser também o aspecto-tendência para o que aponta a própria interpretação de Heidsieck acerca desta filosofia; conforme afirma, o Ser pontyano é «força», positividade», certeza inabalável em que se funda a realidade perceptiva, e que, só por si, afasta toda e qualquer hipótese de ambiguidade.

O propósito central do presente estudo está em demonstrar que à ambiguidade gnosiológica — revelada pela experiência fenomenológica —, corresponde a ambiguidade «das próprias coisas»¹³, revelada na ontologia; aparece-nos assim, segundo Heidsieck, «a abertura da investigação perfeitamente adequada à abertura do Ser, indissociável da indivisão do Real»¹⁴.

Esta tese de Heidsieck afigura-se-nos altamente discutível pelo que tentaremos demonstrar, ao longo do presente comentário, que os argumentos apresentados carecem de um radical poder fundamentador.

B) 1 — Começa o Autor por abordar a filosofia de M. Ponty através da análise do seu conceito de *fenomenologia*. O método que utiliza não parte de uma hermenêutica directa dos textos onde o filósofo expressamente trata deste tema; antes começa por investigar qual a posição de M. Ponty perante certas filosofias¹⁵.

¹³ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 13.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 14.

¹⁵ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 20.

Relativamente a Kant, afirma Heidsieck que, muito embora M. Ponty tenha recusado o seu «criticismo», permanece, no entanto, Kantiano pela preocupação que revela em integrar o «naturalismo» numa «filosofia transcendental»¹⁶.

Também M. Ponty se manifesta um «post-hegeliano» através das ideias de «vida», «espírito», devir da consciência» (em que as etapas são figuradas e reconhecíveis, bem como a sua ligação com o Todo); é, no entanto, «anti-hegeliano», uma vez que não admite o encadeamento hierárquico destas diferentes etapas, nem que a consciência atinja, no final, o saber absoluto e se identifique com esse Todo; da dialéctica hegeliana M. Ponty apenas teria aceitado, segundo Heidsieck, o ritmo de «ir e vir», o movimento «recursivo»; a partir de «Sinais», o afastamento em relação a Hegel acentuar-se-ia: a verdadeira dialéctica para o filósofo M. Ponty será «sem síntese», oposta à «má dialéctica» que, em vez de investigar, deduz, em vez de aprofundar as questões antropológicas, as elabora mecânicamente em respostas teológicas¹⁷. A dialéctica, se por um lado é, segundo M. Ponty, aquilo que todo o filósofo busca, não pode, por outro lado, ser formulada, ou sequer nomeada, porque isso seria a sua condenação; esta «má dialéctica», ao ditar uma lei abstracta, em vez de recolher a vida do conteúdo, tornar-se-ia um entrave para o pensamento.

O problema das influências de Husserl na filosofia de Merleau-Ponty é, segundo Heidsieck, bastante complexo, dada a pequena distância histórica que nos separa de Husserl e que nos não permite assumir uma posição de

¹⁶ É discutível, em nosso entender, esta metodologia; muito embora ambas as etapas se nos afigurem imprescindíveis, porque altamente significativas, do ponto de vista da «objectividade» e precisão, no entanto, parece-nos preferível começar por encarar «de frente» e não «obliquamente» o pensamento do filósofo em questão (Cf. «Phénoménologie de la Perception», págs. I-XVI; págs. 64-80; págs. 423-468. «Signes», págs. 108-115; págs. 201-228. «Les sciences de l'homme et la phénoménologie»; «Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques»; «Un inédit de M. Ponty» comunicação a M. Gueroult, etc.).

¹⁷ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 21.

perfeita «objectividade» perante o seu pensamento¹⁸, que ainda se não tornou «clássico». Por esta razão se limita a estabelecer, de relance, um breve e superficial paralelismo entre as noções de «redução», horizonte «vivido», «historicidade», «reflexão», da fenomenologia de ambos os filósofos¹⁹.

Ao contrário, as relações M. Ponty-Sartre, M. Ponty-Bergson, merecem a especial atenção de Heidsieck que lhes dedica uma análise pormenorizada. Em seu entender, trata-se de «dois casos muito singulares», particularmente significa-

¹⁸ Cremos que esta objecção, de tom historicista, não pode constituir um entrave, a quem numa perspectiva estritamente filosófica, se queira objectivamente pronunciar sobre o que um determinado pensador *expressamente* afirmou.

Caso contrário, o próprio Autor deveria abdicar da tentativa de interpretação da filosofia de Merleau-Ponty, ainda mais próxima da nossa circunstância histórica.

¹⁹ Está ainda por fazer um estudo comparado das fenomenologias de Husserl e M. Ponty; estudo, sem dúvida, indispensável para se chegar a ajuizar inequivocamente das afinidades que realmente possam existir entre o «último Husserl» e M. Ponty. É por demais sabido que M. Ponty se considera «fiel» discípulo de Husserl, em nada «dissidente» do Mestre, e que, não obstante, o seu pensamento, em certos aspectos, se nos apresenta irredutível e verdadeiramente original.

Só um estudo cuidado do último Husserl por um lado, e dos textos de M. Ponty que expressamente o referem, por outro, poderão permitir uma dilucidação conveniente deste problema. Se é certo que o tratamento desta questão é bastante dificultado pela própria interpretação que, de Husserl, M. Ponty nos apresenta, interpretação «demasiado livre», no dizer do Autor, isto não implica, no entanto, que não tenha levado em linha de conta que esta é precisamente uma característica fundamental da própria fenomenologia de M. Ponty, — proveniente da aplicação do seu critério de verdade ambígua à concepção de história da filosofia —, e que se manifesta, conseqüentemente, não só em relação a Husserl, mas a todos os filósofos que caem sob a alçada do seu comentário (também Bergson e Sartre). Ora no que respeita às interpretações que destes últimos autores M. Ponty nos apresenta, não cremos que Heidsieck tenha efectivamente temido as referidas «liberdades de interpretação»...

A este propósito, queríamos ainda fazer notar que a minúcia que o Autor dispensa ao tratamento das relações M. Ponty-Sartre se nos afigura excessiva, se atendermos, por um lado às limitadas proporções do presente trabalho, e, por outro, à sucinta referência que faz às relações Husserl-M. Ponty, indiscutivelmente mais importantes do ponto de vista estritamente filosófico.

tivos na evolução do pensamento do filósofo: enquanto Sartre «começa por ser seguido de muito perto, para no fim ser radicalmente contestado»²⁰, Bergson «começa por ser tratado sem contemplações para, em seguida, ser pouco a pouco reintegrado, reabilitado, enfim reinventado, ao ponto de ser consultado como um oráculo e como um guia»²¹.

Segundo Heidsieck, M. Ponty foi inicialmente considerado por muitos intérpretes como um «irmão gémeo» de Sartre; isto explicar-se-ia pelo facto dos temas serem muito semelhantes e as alusões a Sartre bastante frequentes. A medida que o pensamento de M. Ponty evoluiu, ter-se-iam acentuado as diferenças, e as críticas expressas de M. Ponty ao dualismo sartriano ter-se-iam tornado evidentes²². Detém-se Heidsieck numa comparação minuciosa da cronologia das obras de ambos os autores, no sentido de provar a originalidade filosófica de M. Ponty patente desde *A Estrutura do Comportamento*²³.

As relações M. Ponty-Bergson processam-se, segundo este Autor, num sentido inverso: verifica-se uma aproximação progressiva, escalonada em três etapas fundamentais: da primeira, a que poderíamos chamar *rejeição* (e que corresponde à obra *A Estrutura do Comportamento*) passar-se-ia à segunda, ou de *reabilitação* (que corresponde fundamentalmente ao *Elogio da Filosofia*) para finalmente, numa última fase (correspondente à ontologia de *O visível e o invisível*²⁴ assistirmos à «admiração rendida» de Merleau-Ponty por Bergson. No parecer de Heidsieck, M. Ponty iria reencontrar, com a ajuda de Bergson, «a orientação para

²⁰ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 24.

²¹ *Ibid.*

²² A noção de «consciência pura» vai M. Ponty contrapor a de «consciência encarnada» (simultaneamente *en-soi* e *pour-soi*) que nos introduz num Ser total, num *Logos* envolvente, uma unidade indecifrável, totalidade que *encontra* a consciência, ou que a consciência *encontra* sem a construir.

²³ Parece-nos um tanto exagerada esta preocupação, dado que, em nossos dias, é ponto por demais aceite que o vigor da reflexão filosófica de M. Ponty nos surge bem definido e com um estatuto próprio, desde o início do seu filosofar.

²⁴ Esta fase teria o seu início mais precisamente com os artigos «Bergson se faisant» e «L'oeil et l'esprit».

a Transcendência, para o Logos», deixando-se «absorver gradualmente pela certeza do seu Absoluto», que chegaria mesmo a «invejar»²⁵; «a nostalgia do sagrado» desta filosofia é tal, que o Autor não hesita em admitir que «o herói, o homem» para M. Ponty, se identifica com Bergson, «augúrio e profeta», «agente e intérprete do sagrado que leva consigo mesmo»²⁶.

Esta análise comparativa (que acabámos de referir) enferma, em nosso entender, de um erro fundamental: porque parte da tese pressuposta de que a filosofia de Merleau-Ponty é uma fenomenologia que «de humanismo decidido virou para uma espécie de Teologia do *Logos* anónimo que se exala no Universo, nas articulações do Todo»²⁷, apresenta-se-nos, dentro de certa medida, como uma análise pré-concebida, orientada em função de um princípio implicitamente aceite que, por vezes, força e exagera certas afinidades e dissemelhanças²⁸.

2 — O pensamento de Merleau-Ponty «simultaneamente enigmático e próximo» é comparável—no dizer de Heidsieck—«ao olhar de um animal, que nos provoca e encontra sem nos esclarecer»²⁹. Um pensamento «que se não pode delimitar ou circunscrever» e que por isso se furta a «um comentário analítico de detalhe»³⁰; «não há pròpriamente detalhes» nesta filosofia, porque todos eles se inserem ou desembocam no ser total.

²⁵ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 41.

²⁶ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 40.

²⁷ *Ibid.*, pág. 41.

²⁸ Tal como atrás referimos, um estudo comparativo exige uma prévia definição dos termos da comparação, o que significa, por outras palavras, que o Autor deveria, antes de mais, começar por esclarecer—com base documental—a concepção de fenomenologia de Merleau-Ponty, fundamentando em seguida *porquê* e *como* esta evoluiu no sentido de uma ontologia, bem como as características que esta última apresenta. Só depois poderia levar a cabo uma análise comparativa objectiva.

²⁹ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 42.

³⁰ *Ibid.*

O verdadeiro intérprete de M. Ponty será pois quem se «deixa guiar por aquilo que o filósofo dá a ver»³¹. Evocar o Ser com M. Ponty, eis a meta a que se propôs Heidsieck e que sugere também aos seus leitores. Afirma a propósito: «Tal com a inspiração do deus, segundo Platão, se comunica ao poeta e depois ao rapsodo, poderemos confiar que o Ser que se comunica e se exprime na obra do filósofo M. Ponty se comunique por fim ao rapsodo que é cada um de nós»³².

Este primeiro capítulo, meramente introdutório, termina com a afirmação de que para penetrar no que de verdadeiramente íntimo esta filosofia possui, não basta conhecê-la; é necessária uma «coexistência»³³ que exige que sejamos, com M. Ponty, «*trouvadores*» das coisas, dos outros, enfim do Ser»³⁴.

II — ENCONTRAR AS COISAS

Heidsieck pretende fundamentalmente mostrar, neste capítulo, como na filosofia de M. Ponty, o «mundo das coisas se articula no mundo do Ser». A coisa não é, nesta perspectiva, uma determinação objectiva, uma unidade isolável, definível por si, mas um elemento do todo que só se compreende na medida em que com ele se relaciona e nele está; por isso, o tema da coisa desde logo remete ao tema do Mundo que «contém relacionados simultaneamente as coisas e os corpos humanos»³⁵, mundo inacabado, cuja unidade é apenas «presuntiva». Merleau-Ponty teria

³¹ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 50.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, pág. 50.

³⁴ O termo «*trouvère*», como indica o Autor, radica de *trouver* cuja significação etimológica é compôr (por exemplo um poema, um cântico); o termo, tomado assim na dupla acepção de descobrir e de compôr, inclui também a ideia de uma operação com algo divinatório, uma arte escondida (trobar clus). *Encontrar* o Ser será, portanto, neste sentido, desvendar o Invisível, o sentido *ominal* da experiência, e proclamá-lo.

³⁵ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 54.

escapado ao perigo do subjectivismo na percepção da coisa, através da captação «perspectivista» que defende; a estrutura figura-fundo asseguraria, deste modo, a comunicação com um mundo que é sempre mais rico que o conhecimento que dele possuímos, com um mundo *Real* que em certa medida permanece sempre como um tesouro ignorado; reportado para o âmbito da ontologia este «perspectivismo» fenomenológico mais não seria do que a efectivação da Visibilidade. Se a coisa precisa de mim para existir, o certo é que ela existe «já aí», com um preenchimento ontológico em certa medida invejável.

A análise que Heidsieck nos apresenta acerca do conceito de *coisa* e de *mundo* na filosofia de M. Ponty, afigura-se-nos incompleta, percelar; perante a estrutura fundamental «horizonte-figura» ineramente a toda e qualquer experiência, vai o Autor fixar-se quase exclusivamente na consideração do fundo, do horizonte donde emerge a figura, a coisa concreta. Se é certo que M. Ponty, à medida que a sua filosofia evolui no sentido de uma ontologia, se mostra particularmente interessado pelas zonas de ausência, pela faceta «in-visível» da visibilidade (chave da conexão entre os fenómenos, dimensão vertical profunda, possibilitadora do aparecimento da *apresentação* da coisa) não é menos certo, no entanto, que este procedimento corresponde a uma certa viragem do pensamento pontyano. Efectivamente, Heidsieck não pode negar que em *Fenomenologia da Percepção* M. Ponty está realmente voltado, não para o fundo, mas para a figura, uma vez que a percepção (esboço de reflexão) é, antes de mais, movimento-configurativo, presentificador.

Por isso mesmo se explica que a fenomenologia da percepção, reveladora de uma «má ambiguidade» — como afirma o próprio M. Ponty — se transcenda numa fenomenologia da expressão³⁶. Ora a esta não faz referência o presente estudo; omissão lamentável que só se poderá explicar se se tiver em conta a preocupação dominante, para não dizer exclusiva, por parte do Autor, em demonstrar que o pensamento do filósofo é, desde o início, uma Ontologia. Não

³⁶ Cf. «Phénoménologie de la Perception», págs. 235-397.

se estabelece, por isso, uma distinção entre a atitude predominantemente gnoseológica, que domina a primeira fase desta filosofia, e a ontológica, patente sobretudo nos últimos escritos, e, com maior evidência, na obra póstuma, onde se verifica uma clara mudança no tratamento dos mesmos temas. Mais concretamente: o tema da experiência da coisa e do mundo, aqui focado por Heidsieck, apresenta pois, em nosso entender, um sentido e alcance diferentes, quando encarado na perspectiva fenomenológica, ou na perspectiva ontológica³⁷; em *Fenomenologia da Percepção* a coisa e o mundo, pelo noemático do fenómeno perceptivo, só «significam», enquanto são para o sujeito (muito embora um sujeito definido como corporeidade); a coisa existe, na medida em que a reflexão a expressa, presentificando-a, não obstante a relação circular (*sinnggebung* centrífuga e centrípeta) que unifica o binómio coisa — expressão.

Diferentemente, em «*O visível e o invisível*», a coisa não é já encarada enquanto objecto percepcionado, mas antes como «elemento», «dimensão», «articulação» «modulação» do Todo; a relação dialéctica sujeito-mundo é, por assim dizer, dialectizada: sujeito e mundo aparecem-nos irmanados, partes constitutivas de uma mesma Estrutura una, com uma textura idêntica — a da *Carne Universal*³⁸.

É unicamente sobre esta última perspectiva que o Autor se detém, no presente estudo, insistindo na «visão» da coisa como «anúncio do Ser», no seu carácter de *estranheza*, de *opacidade* e até mesmo de *mistério*; se a comunicação é possível, se realmente chego a compreender as «coisas», é porque de alguma maneira sou «coisa entre as coisas». As coisas, aparecem-nos, segundo Heidsieck, como «invocações» ou «evocações»³⁹ do Ser, «estrelas que nos olham e que nós olhamos...», cujas configurações e constelações não dependem

³⁷ Cf. «Le visible et l'invisible», págs. 172-204.

³⁸ Sendo o «corpo-próprio» um paradoxo de actividade-passividade, verifica-se que Merleau-Ponty, à medida que se aproxima de uma ontologia, vai progressivamente acentuando a importância do segundo termo deste binómio.

³⁹ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 68.

do nosso poder»⁴⁰; as coisas «estão dispostas à nossa volta, são sustentadas pelo nosso olhar sem que, no entanto, as tenhamos feito»⁴¹. É assim que as coisas aparecem «nuas e puras», ao homem «*hierático*», numa experiência de certa maneira «sagrada», já que o seu aparecimento originário é uma declaração do Ser; por isso mesmo, esta produz no homem uma espécie de «assombro»⁴².

O Autor remata estas considerações a respeito do conhecimento das coisas com uma objecção fundamental: Merleau-Ponty não chegou a definir a individualidade, o carácter singular de cada «coisa»⁴³; muito embora tenha criticado Sartre por não reconhecer «diferentes graus dentro do próprio Ser», vai afinal cair no mesmo erro, ao admitir sempre a «coisa» com a mesma densidade ontológica⁴⁴.

Esta objecção, quando reportada já não às coisas, mas aos «outros», torna-se, sem dúvida, mais grave, como adiante se mostrará.

III — ENCONTRAR OS OUTROS

«Serei eu a única testemunha das coisas»? Interrogação pertinente que, no dizer de Heidsieck, abre caminho a M. Ponty para o problema filosófico do «outro»; a coisa

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.* Como já referimos, o carácter «sacramental» da Realidade é para Heidsieck, a pedra de toque da filosofia de M. Ponty; considera o Autor que este aspecto não fora ainda suficientemente notado pelos intérpretes do filósofo.

Creemos, no entanto, que Heidsieck não chega nem a esclarecer suficientemente a acepção do termo «sagrado», nem a fundamentar convenientemente a tese que formulou.

⁴³ Esta é, aliás, uma das críticas fundamentais por nós formulada no artigo «Reflexão sobre a Ontologia de Merleau-Ponty» in *Rev. Port. de Fil.*, tomo XXVII — 3 — 1971 (pág. 294).

⁴⁴ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 71: É verdade que tudo comunica e que cada coisa reflecte as outras; mas cada uma não é sem a sua voz singular; talvez haja não união, mas harmonia do Todo, o que põe a questão da existência de um princípio desta harmonia».

revela já, por si, «uma visibilidade genérica» que engloba o sujeito.

Por isso a questão do «outro» não existe, em rigor, para o filósofo.

O outro precede-me a cada instante, «responde-me antes de eu o ter interrogado; antes mesmo de eu saber quem sou, verifico que o outro está aí; o outro precipita-se, *de todas as partes*, sobre mim, ao ponto de nos espantarmos que a sua existência tenha constituído um problema»⁴⁵.

Há, antes de tudo, a afirmação de uma coexistência, de uma comunicabilidade, de uma relação recíproca; o «ar de família» que me aparenta com o outro, que me faz ver nele sobretudo um outro igual a mim («meu gémeo», «carne da minha carne»), é — afirma o Autor — a característica essencial da experiência fenomenológica do outro; esta familiaridade não exclui, no entanto, um certo carácter de «estranheza», revelador da distância insuperável, do hiato irreduzível entre os diferentes *eus* que jamais possibilita uma «coincidência»; a distância, longe de constituir um índice de isolamento, é, pelo contrário, condição de possibilidade da inter-comunicação: «A coexistência não é primariamente uma luta, já que os corpos encontram na própria distância uma estranha proximidade»⁴⁶.

Num tal contexto — comenta Heidsieck — é impossível encontrar a categoria existencial do mártir⁴⁷, só admissível como símbolo. O «outro» nunca pode ser, em última análise, um meu rival, porque, em rigor, só o seria se chegasse a ser «eu-próprio».

Para M. Ponty, portanto, o outro só é encontrável se de alguma maneira se «desconceptualizar», se se «enfraquecer» a noção de Pessoa, de Eu; nem o *eu* nem o *tu*, relacionados numa dialéctica ambígua, podem ser verdadeiramente definíveis em termos de unicidade; a sua complementareidade poderia comparar-se — como afirma M. Ponty — à relação

⁴⁵ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 73.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 77.

⁴⁷ Categoria que desempenha um papel fundamental na obra de alguns dos seus contemporâneos como, por exemplo, Camus.

de dois gêmeos verdadeiros que não são dois organismos perfeitamente individualizados, mas antes duas metades de um mesmo Todo, em que uma é o espelho da outra⁴⁸.

No entender de Heidsieck, há uma razão psico-sociológica que esclarece esta posição filosófica de M. Ponty; segundo crê, o filósofo não chegou à noção de verdadeira autonomia, porque ele próprio não conseguiu «autonomizar-se», emancipar-se da sua infância (que considerava feliz e única, devido sobretudo à intensa afectividade que o ligava à Mãe). Reticencia, em seguida, «se se poderá assumir a autonomia do adulto, mantendo a abertura ao outro da infância»⁴⁹.

Objecção pertinente que gostaríamos, no entanto, de reforçar, colocando-nos agora numa perspectiva estritamente filosófica: a exigência crítica que acompanha a atitude filosófica será compatível com a aceitação pura e simples da experiência «pré-objectiva» do outro, com o fenómeno da «pré-comunicação»⁵⁰?

A pessoa define-se, pois, na fenomenologia pontyana, mais como *função* do que como indivíduo; ela só é em regime de reciprocidade; cada um é *em função* do outro e não existe fora do âmbito desta relação⁵¹.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 79.

⁴⁹ É Merleau-Ponty quem, por várias vezes, confia, na sua obra, esta dependência de um passado que decisivamente o marcou. E Sartre confirma-o: «M. Ponty disse-me um dia que nunca tinha chegado a curar-se de uma tão incomparável infância», in *Merleau-Ponty Vivant*, cit. in «L'Ont. de M. Ponty», pág. 81.

⁵⁰ Cf. M. Ponty «*Les relations avec autrui chez l'enfant*», C. D. U. Paris 1950.

⁵¹ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 83. Levanta Heidsieck a hipótese de o pensamento deste filósofo estar inicialmente orientado para uma hermenêutica do outro (concretizada numa «tipologia das funções» à maneira de Jung) que não levou a termo, uma vez que não chegou a definir as *funções fundamentais* e, obviamente, o *outro principal*.

Discordando desta hipótese, porque não cremos que de facto M. Ponty estivesse interessado em tal tipologia que o levaria, por um lado, à orientação do seu pensamento já não numa linha especificamente filosófica, e por outro lado, lhe exigiria o estabelecimento de diferenciações no seio do próprio outro, incompatíveis com o postulado fundamental da sua filosofia de que a compreensão ontológica se não coaduna com uma nítida diferenciação óntica.

Neste contexto era difícil, se não mesmo impossível, a dilucidação da relação pessoal por excelência: a relação amorosa. Como nota Heidsieck, ela não pode resumir-se a «uma relação recíproca de elementos que flutuam no seio do Ser», mas instaura uma unidade que, embora frágil, é real e não indiferente à assimetria dos sexos (diferenciação essencial que se não pode omitir)⁵².

Se é certo que Heidsieck tem razão ao considerar esta omissão imperdoável, convém, no entanto, frisar que isto não significa que para Merleau-Ponty a assimetria dos sexos seja efectivamente indiferente à relação amorosa⁵³.

Sustentamos ainda que uma vez feita a alusão ao tema, deveria o Autor pronunciar-se criticamente sobre o conceito — em tantos pontos insuficiente e mesmo ambíguo — de sexualidade, tal como M. Ponty no-lo apresenta em «Fenomenologia da Percepção». Concepção *sui generis*, muito distante da «tradicional», define-se essencialmente como o poder de sensibilização ao outro, como a base de acesso à vida de relação humana (tal como o sentir em geral é a base de acesso ao conhecimento das coisas). Se admitirmos esta concepção, teremos efectivamente de concluir que ela é, quando muito, necessária, mas nunca suficiente: base genérica e anónima donde radica a relação inter-subjectiva afectiva, ela exige, num segundo plano, a diferenciação de *natureza* e *grau* que a sensibilização ao outro *determinado* implica.

Prosseguindo o comentário da exposição de Heidsieck, verificamos que seguidamente se vai interrogar sobre se M. Ponty terá posto a hipótese de um *Outro* em sentido Absoluto, de Deus. Uma vez que o filósofo explicitamente o não fez, teve o Autor que analisar até que ponto esta filosofia será compatível com a ideia de um deus, e em que termos se poderá definir este conceito. Sobre a «crença religiosa» de M. Ponty irá pronunciar-se a favor de uma

⁵² Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 88.

⁵³ Os casos que M. Ponty analisa quando aborda expressamente este tema (personagens do romance de S. de Beauvoir «L'Invitée»), são suficientemente elucidativos do que queremos dizer.

evolução no sentido de uma religiosidade que se anuncia na progressiva adesão no «Sagrado», ao «Misterioso».

O «outro», encarado na perspectiva histórico-sociológica, leva-nos à consideração da filosofia política de M. Ponty⁵⁴.

Da sucinta análise que a este respeito nos apresenta destacamos a maneira como insiste na originalidade e isenção com que o filósofo sempre encarou os acontecimentos numa circunstância tão conturbada como foi aquela em que viveu⁵⁵.

Nas considerações finais sobre este problema do «Outro» afirma a existência de uma disjunção entre a «dialéctica da vida pública» e a «dialéctica da vida privada», proveniente do facto de o filósofo não ter estipulado quais os *deveres para com os outros*, tal como definiu os deveres para consigo mesmo.

Esta questão, para ser devidamente esclarecida, exigiria, quanto a nós, uma reflexão mais detalhada acerca das implicações éticas da filosofia de M. Ponty (impunha-se, concretamente, uma análise crítica da noção de liberdade, conceito muito importante nesta filosofia, que fica aliás comprometido, e que nem sequer é abordado neste estudo).

IV — ENCONTRAR O SER

Para M. Ponty o *Ser está aí*, o Ser existe: «a experiência do Ser é a experiência de uma efectividade de que nós somos primeiramente testemunhas mudos»⁵⁶.

Porque o Ser se não encontra algures, fora da percepção ou da interpelação do outro, afirma Heidsieck que os capítulos precedentes dizem já bastante acerca do que o filósofo nos quer comunicar: «um ser separado não poderia fazer parte da nossa experiência, estar implicado no nosso

⁵⁴ Condensada sobretudo em «Humanisme et Terreur» e «Les aventures de la Dialectique».

⁵⁵ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 98: «Ler Marx; dar uma oportunidade a uma política marxista e rejeitar a de Staline, eis algo que não era assim tão fácil em 1947. Mesmo se hoje, retrospectivamente, a tirania, de Staline se tornou um lugar comum».

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 103.

pensamento; um Ser separado não seria, na verdade, o Ser que nos diz respeito e que desconcerta a agilidade do entendimento»⁵⁷.

O acesso ao Ser far-se-á, portanto, unicamente através do fenómeno, e daí a tese que o Autor sustenta ao longo de todo o seu estudo, de que a intenção filosófica de M. Ponty é de natureza ontológica.

Contrariamente ao que sucede na ontologia fenomenológica de Sartre, «há, em M. Ponty, do fenómeno ao Ser, passagem a uma outra ordem»⁵⁸. O Ser em M. Ponty anuncia-se desde o início do seu filosofar e por isso mesmo é que a sua ontologia, «mais do que uma segunda filosofia», representa «uma espécie de regresso às primeiras análises e uma conversão do olhar: do *comportamento* e da *estrutura* passa-se à *visão* e ao *Logos*»⁵⁹.

É pois necessário — afirma Heidsieck — reler M. Ponty para se verificar que o ser está já sempre aí, que a passagem a uma ontologia explícita se faz «sem rupturas», sem abandono dos temas, que nos surgem, no entanto, reinterpretados neste sentido; tenta demonstrar que *A Estrutura od Comportamento* é já uma ontologia, muito embora a sua problemática se situe num âmbito predominantemente metodológico-gnoseológico; da mesma maneira, afirma Heidsieck a primazia do Ser sobre o sujeito, mesmo do sujeito transcendente⁶⁰, já na *Fenomenologia da Percepção*; primado

⁵⁷ *Ibid.*,

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 104.

⁵⁹ *Ibid.*,

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 109. Esta tese de Heidsieck, é, em nosso entender, altamente discutível; se esta afirmação nos parece incontestável quando reportada já ao «último M. Ponty», o mesmo não acontece quando a referimos exclusivamente ao conteúdo da *Fenomenologia da Percepção*. Sustentamos, pela nossa parte, que a *Fenomenologia da Percepção* pretende ser, antes de mais e explicitamente, uma gnoseologia (ainda que uma gnoseologia sui generis muito diferente da «tradicional» para usar a terminologia do próprio M. Ponty); o seu objectivo primordial é acabar radicalmente com o problema essencial do conhecimento através da percepção que supera os impasses dos dualismos «clássicos» e se apresenta assim como o acto radicalmente fundamentador aquém do qual é anti-fenomenológico remontar. O «sujeito transcendental» expressamente afirmado como a priori material

de um ser que é absoluto, mas não à maneira de substância⁶¹.

Com base no comentário de alguns textos do filósofo, procura este estudo demonstrar que, muito embora M. Ponty afirme que a percepção é «o texto originário», e o tempo «o único meio pelo qual pensamos o ser», nem por isso este Ser perde a primordialidade, na medida em que «está no coração do fenómeno» e em que é «um componente da nossa imagem do mundo»⁶². Nesta perspectiva, a filosofia de M. Ponty deveria interpretar-se, antes de mais, como «a retomada do movimento interno do Ser»; de um Ser que se manifesta através do mistério do mundo, que se oculta ao entendimento abstracto, que é o *prodígio* da conexão entre as diferentes experiências. O sentido aparece-nos, assim, como algo de imposto ao mundo por uma força enigmática e imensa que é empresa exclusiva do Ser.

da unidade da coisa e do mundo, deixa, no entanto, que uma determinada concepção de Ser sub-repticiamente se introduza e aí permaneça a nível de latência. Esta intromissão gera — segundo cremos — uma posição paradoxal, proveniente de um desajuste entre aquilo que expressamente se afirma (a radicalidade do acto perceptivo) e o que implicitamente se aceita (uma determinada concepção de Ser concebida à maneira de *FORMA*). A consequência mais grave que daqui advém é justamente a pseudo-radicalidade do processo metodológico inerente a esta filosofia, mais concretamente à *Fenomenologia da Percepção*.

Heidsieck deveria, num primeiro momento, analisar *porquê* e *como* M. Ponty passa de uma fenomenologia a uma ontologia explícita; e num segundo momento, pronunciar-se criticamente acerca da legitimidade ou não legitimidade de tal procedimento. Esta reflexão exigiria, como é óbvio, uma tomada de posição relativamente ao problema — crucial em Filosofia — das relações gnoseologia-ontologia.

⁶¹ Heidsieck não esclarece qual a acepção em que utiliza o vocábulo «absoluto». Se por absoluto entende a certeza apodíctica de que o Ser realmente existe, não há dúvida que essa é a pretensão de M. Ponty (muito embora fique ainda de pé a questão de saber se o filósofo terá realmente conseguido fundamentar com rigor, essa certeza que expressamente confessa). Mas se o termo Absoluto é tomado como aquilo que por essência se contrapõe àquilo que existe de um modo relativo, contingente, finito, então não vemos como se poderia ajustar esta noção aos princípios fundamentais que presidem à ontologia pontyana.

⁶² *Ibid.*, pág. 108.

Só assim se entende que Heidsieck, informado por este princípio, apenas tenha referido algumas das muitas passagens elucidativas de *Fenomenologia da Percepção*, possivelmente as que mais facilmente se coadunam com as afirmações posteriores de *O visível e o invisível*: «Tudo se passa afinal como se, aquém do juízo e da nossa liberdade, alguém afectasse tal sentido a uma tal constelação dada»⁶³.

Ainda que estejamos no mundo e façamos parte integrante da sua unidade, isso não impede que «a significação do mundo seja *autóctone*»; ainda que eu constate a cada instante a unidade do mundo, sem embargo verifico que ela me ultrapassa, que a sua síntese é «presuntiva»⁶⁴.

A experiência perceptiva abre efectivamente sobre um campo de transcendência temporal que a ultrapassa. Heidsieck chega mesmo a afirmar que o fenómeno da temporalidade em M. Ponty aponta para um Alguém, para uma Eternidade que o supera; o filósofo mal vislumbra esse Alguém⁶⁵, para logo «ficar hesitante», «acabando por matar o espectro», mas «matando-o muito mal»⁶⁶. M. Ponty teria ficado apenas na afirmação de uma «quase eternidade», «sentimento hipócrita» que se nutre do próprio tempo. Em tal procedimento vê Heidsieck uma inconsequência do filósofo que «desde a *Fenomenologia da Percepção* sabe, e diz, que nada do que viveu, vive e viverá tem sentido senão em relação à Eternidade. Nada pode apagar a «*Augen-blick*»⁶⁷.

Perante tal interpretação cabe-nos a nós perguntar se esse alguém que M. Ponty refere, é realmente tão «misterioso» como parece querer sugerir Heidsieck; com efeito, se nos reportarmos ao contexto onde se insere a citada passagem do filósofo, verificamos que ele próprio especifica a asserção do termo: — «Dizemos que o tempo é alguém, isto é, que as dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, se confirmam umas às outras, nunca fazem

⁶³ *Ibid.*, pág. 111.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ M. Ponty teria chegado a este conceito a partir da noção heidegenciana de «*Augen-blick*», no parecer deste Autor.

⁶⁶ Cf. «*L'Ont. de M. Ponty*», pág. 113.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 114.

mais do que explicitar aquilo que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só explosão, ou um só impulso que é a própria subjectividade; é preciso entender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo»⁶⁸.

Creemos pois que esta passagem se deve entender dentro da preocupação gnoseológica de reconciliação do sujeito com o mundo; a identificação da temporalidade com o sujeito significa, assim, a existência de uma só realidade — a da consciência em acto, (relação dialéctica sujeito-mundo) que mais não é afinal do que a Temporalidade temporalizando-se. E M. Ponty prossegue afirmando que «a afecção de si por si», que caracteriza a reflexão, se encontra esboçada na dialéctica temporal, em que «o afectante é o tempo como impulso e passagem para o futuro e o afectado é o tempo como série revelada de presentes: a afectante e o afectado são apenas um, porque o impulso do tempo não é outra coisa senão a transição de um presente a um presente. Este ex-stase, esta projecção de uma potência indivisa num termo que me é presente, é a subjectividade»⁶⁹.

Sustentamos precisamente que é neste sentido que se deve entender a afirmação de M. Ponty de que o tempo é um «olhar»: movimento inteligente e integrador, ele identifica-se com o movimento de transcendência da própria reflexão.

Não vemos, portanto, e em síntese, que a eternidade a que M. Ponty alude possa ter outro significado que não o de uma «eternidade temporal» resultante da síntese efectuada pelo presente (no seu sentido lato), que por isso mesmo, é dimensão privilegiada⁷⁰:

«No meu presente, se eu o captar ainda vivo e com tudo o que ele implica, há um extase para o futuro e para o passado que faz aparecer as dimensões do tempo, não como rivais, mas como inseparáveis: ser no presente é ser desde sempre e para sempre»⁷¹.

⁶⁸ «Phenomenologie de la Perception», pág. 483.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 487.

⁷⁰ É no presente — afirma M. Ponty — que o ser e a consciência coincidem. Cf. «Phenomenologie de la Perception», pág. 485.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 483.

Este breve apontamento sobre o conceito de temporalidade (tal como M. Ponty expressamente o refere em *Fenomenologia de Percepção*) vem reforçar a nossa tese de que Heidsieck não diferenciou suficientemente as duas etapas fundamentais do pensamento de M. Ponty, e, por isso mesmo, não viu que a percepção é, antes de mais, um movimento «configurativo», «presentificador» que se transcende na «expressão reflexiva»⁷².

Porque para Heidsieck o que conta decisivamente no pensamento de M. Ponty é a sua ontologia, o fenómeno perceptivo, bem como o horizonte temporal em que se insere, é focado apenas sob um determinado ângulo, e simplistamente interpretado «como a destruição da reflexão, fulguração do Ser»⁷³; tal como o «sacramento» ou a «experiência do sonho», ela submete-nos a uma «força misteriosa» que é empresa do Ser, e expõe-nos a uma espécie de «alienação»⁷⁴.

Heidsieck termina este seu estudo com uma análise de *O Visível e O Invisível*⁷⁵. Estas últimas páginas dedicadas ao modo de captação do Ser (com incidência sobre os capítulos «Interrogação e dialéctica», «Interrogação e intuição» e «O Entrelace — O Quiasma»), estão excessivamente condensadas, se atendermos à riqueza e complexidade da temática que visam.

Nela chama a atenção para o fenómeno paradoxal da reciprocidade — elemento fundamental do Ser — que confere ao mundo uma inteligibilidade sem conceito, uma «verticalidade». O mundo, «Carne Universal», a que o homem pertence porque possui a mesma textura, não é considerado nesta obra, nem como um «caos» (um lugar puramente material que o homem ocupa), nem como uma ordem pré-humana, mas sim como uma totalidade de simbiose e de comunhão, simultâneamente carnal e espiritual.

⁷² Cf. «Un inédit de M. Ponty» in *Rev. Meth. Morale*, 1962, n.º 4, págs. 401-409.

⁷³ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 115.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Cf. «Le visible et l'invisible», capit. intitulado: «Interrogation et Dialectique».

O acesso ao Ser — prossegue o Autor — faz-se através do contacto com o mundo, o que exclui, quer a imanência pura e simples, quer a transcendência da filosofia reflexiva (uma vez que o fenómeno da «coexistência» escapa à própria reflexão).

A interrogação filosófica deverá, pois, manter e alimentar o «mistério» inerente à «fé perceptiva», sem o que perderia a sua densidade ontológica; a interrogação filosófica esboça, por isso, um determinado «esforço dialéctico» que o filósofo procura caracterizar contrapondo-se às concepções «positivas» de Sartre e Hegel: a dialéctica só é admissível como uma maneira de decifrar o ser de situação, dialéctica «sem síntese»⁷⁶ que se expressa no espanto do filósofo.

O Ser não se deixa captar na intuição da essência e, por isso, a filosofia encontra a sua tarefa aquém do domínio «das essências», numa experiência primordial — a única decisivamente ontológica — que precede as afirmações «essenciais» da ciência⁷⁷: «Sob a estabilidade da essência encontra-se o tecido da experiência, esta carne do tempo; e a essencialidade da essência, o «duro nó do Ser» está ainda mais aquém»⁷⁸. Ao Ser acede-se através do presente visível que é sempre fruto de uma experiência densa e opaca, sem qualquer «intuição ideal». A inteligibilidade do Ser é «sem conceito» e manifesta-se na «reversibilidade» da Carne Universal cuja textura mais subtil é a linguagem (espécie de «corpo glorioso»). O Ser nunca é um dado imediato, porque entre o ser e o eu há uma distância insuperável, sem a qual a própria experiência seria impossível.

A «reversibilidade» como «verdade final» — afirma Heidsieck — parece ser a última palavra expressa por M. Ponty em *O Visível* e *O Invisível*. Perante uma interrupção tão inesperada é muito difícil prever até onde iria o pensamento do filósofo, pelo que é muito arriscada a formulação de objecções.

Não obstante, o Autor vai criticar um aspecto que considera fundamental, retomando, aliás, uma objecção já

⁷⁶ Cf. «L'Ont. de M. Ponty», pág. 128.

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 131.

⁷⁸ *Ibid.*

formulada nos capítulos anteriores: à *reversibilidade* escapa o fenómeno da heterogeneidade objectivamente considerado, se bem que M. Ponty não tenha sido totalmente insensível ao problema da alteridade, ao Outro absolutamente outro; efectivamente, numa primeira versão do capítulo «Interrogação e intuição» o filósofo escreveu:

— «Interrogamos a nossa experiência precisamente para saber como ela nos abre ao que não é «nós mesmos». Não excluimos mesmo a hipótese de nela encontrarmos um movimento em direcção a algo que não soubesse em caso algum ser-nos presente no original e cuja ausência irremediável contasse assim para o número das nossas experiências primordiais»⁷⁹.

Segundo Heidsieck, a este Outro, verdadeiramente outro, que M. Ponty não chegou a esclarecer, poderemos nós chamar Deus (não somente escondido no horizonte do presente, mas irremediavelmente ausente); esta ausência é, no entanto, possibilidade e suporte da nossa experiência.

Sendo assim, no que respeita a experiência do outro e do mundo enquanto relacionada com uma Ausência que originariamente as habita, M. Ponty hesitou até ao fim entre diversas variantes, diversas filosofias, não tendo optado por nenhuma, pelo menos no que nos deixou escrito⁸⁰.

Com efeito, o simples esquema da reversibilidade não oferece ainda uma experiência (nem de uma presença nem de uma ausência), uma vez que a reversibilidade, ou mais genericamente, a sintaxe do Ser, só é efectuável quando há troca real de conteúdos; ora — como afirma Heidsieck — «todo o conteúdo, mesmo o da mais imediata percepção, só tem alcance ontológico quando referido a um englobante acerca do qual gostaríamos de saber se é a Natureza, se é Deus, como em Malebranche, se é o Homem»⁸¹.

Heidsieck termina o seu estudo afirmando a necessidade de entificação inequívoca do Ser sob pena da própria

⁷⁹ «Le visible et l'invisible», pág. 211, cit. in «L'Ont. de M. Ponty», pág. 136.

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 137.

⁸¹ *Ibid.*, pág. 139.

meditação do filosófico perder a sua dimensão ontológica: o Ser de M. Ponty acaba por se «esconder» nas suas metamorfoses, residindo «em todo o lado e em parte alguma»⁸².

IV — Conclusão

«L'Ontologie de M. Ponty» de Fr. Heidsieck, como obra essencialmente interpretativa e de tese, apresenta-nos, sem dúvida, pontos de vista e perspectivas curiosas e de valor, por vezes mesmo aliciantes; é de lamentar, no entanto, que, na maior parte das vezes, não assentem em bases documentais objectivas; carece efectivamente este estudo de uma maior e mais objectiva informação junto das fontes (essencial a todo o trabalho realizado no âmbito da História da Filosofia), bem como de uma exposição mais ordenada e sistemática dos temas, sobretudo daqueles que são objecto da tentativa de interpretação pessoal por parte do Autor, sob pena de se cair num simplismo ou mero intuicionismo sem sólidos fundamentos.

A estrutura formal deste estudo parece-nos bastante feliz e original, embora o seu desenvolvimento um tanto desequilibrado: a fase introdutória é consideravelmente desenvolvida, (inclusive certos temas, quanto a nós marginais), em detrimento de outras, onde certos temas fundamentais, ou são omitidos⁸³, ou não são suficientemente analisados⁸⁴.

Maria José Cantista

Bolseira do Instituto de Alta Cultura (*Projecto de Investigação PL/1*)

⁸² *Ibid.*

⁸³ Como é o caso, já citado, do problema da liberdade, ou, por exemplo, os escritos da chamada «fase de transição».

⁸⁴ O capítulo dedicado mais concretamente ao Ser, como dissemos, merecia um mais detalhado desenvolvimento.

GERAETS, Theodoref — *Vers une nouvelle philosophie transcendante* — *La g nese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'  la Phénoménologie de la perception*. Préface par Emmanuel Levinas — *Phaenomenologica* (39), Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, XV + 212 págs.

Tocado pela unidade fundamental que preside   filosofia de Merleau-Ponty, propôs-se Theodore F. Geraets elaborar uma obra cujo fim principal   descrever essa unidade, articulando-a, num estudo temático,   intenc o fundamental que anima este pensamento.

O primeiro capítulo, que devia servir de introducão a esse estudo temático, dedicado essencialmente a «aos anos de forma o» do filósofo, pelas propor es que atingiu, forneceu matéria mais que suficiente para a publica o de um primeiro volume, que corresponde precisamente ao presente estudo: *Vers une nouvelle philosophie transcendante* — *La g nese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'  la Phénoménologie de la Perception*. Um outro volume, a aparecer próximamente, segundo a afirma o expressa do Autor, ocupar-se-  do pensamento da maturidade e será, portanto, a continua o natural desta obra.

Convém, antes de mais, precisar os limites deste estudo. Como Geraets esclarece,   sua intenc o «retraçar a g nese» do pensamento de Merleau-Ponty até ao momento em que este encontrou a sua atitude filosófica fundamental; tal momento deverá situar-se, segundo o Autor, no ano de 1939, data em que o filósofo, graças a determinadas leituras efectuadas, teria definitivamente ultrapassado certas hesita es, ainda patentes em *La Structure du Comportement*, e esclarecido os conceitos fundamentais de uma filosofia própria verdadeiramente original.

O primeiro capítulo desta obra, intitulado «os anos de forma o»   um estudo genético aturado da juventude de M. Ponty, que não deixa de passar inadvertido qualquer pormenor, desde que significativo, e que remonta aos termos de liceu do nosso filósofo; trata-se, efectivamente, de um trabalho notável no âmbito da história da filosofia, que estava ainda por realizar.

Levinas, que elogiosamente prefacia esta obra, afirma mesmo que o método de Geraets tem, entre outros, o «mérito [...] de atestar o estado de adiante dos estudos merleau-pontyanos, uma vez que exigem e f cilmente suportam, um ponto de vista histórico».

Sem embargo, se o tema deste livro é aparentemente histórico, o seu interesse filosófico é indubitável, uma vez que vai afinal desembocar em toda uma problemática fundamental para o destino da própria filosofia: Geraets tem realmente ocasião de nos descrever aquilo que, com Levinas, poderíamos chamar «a primavera da fenomenologia»; de que maneira Husserl floresceu e frutificou junto de alguns dos seus discípulos como Heidegger, Sartre, Fink, Landgrebe (a leitura de alguns artigos destes dois últimos teria influenciado decisivamente M. Ponty).

Este primeiro capítulo mostra-nos com que pensadores M. Ponty entrou sucessiva e simultaneamente em contacto, ou mesmo numa espécie de simbiose: figuras de fundo de alguns dos mestres mais antigos como Bergson, Brunschvig, E. Bréhier, alguns dos principais representantes da Psicologia da Forma como Wertheimer, Koffka, Köhler e sobretudo Goldstein, bem como os expoentes máximos da fenomenologia, à cabeça dos quais se situa Husserl, muito embora nesta época M. Ponty não conhecesse senão as «Meditações Cartesianas» e «Ideen I».

A penetrante análise das duas primeiras publicações do filósofo mostram-nos, por um lado a influência de Scheler e de Marcel sobre um pensador ainda bastante ligado a uma fé cristã, e por outro, as potencialidades em gérmen de uma filosofia que só alguns anos mais tarde se iria claramente explicitar.

O recurso a dois inéditos de Merleau-Ponty (de 1933 e 1934) lar-

gamente citados neste trabalho contribuem, sem dúvida, de uma forma decisiva, para o esclarecimento de alguns dos pontos mais obscuros no delineamento deste estudo genético. O primeiro capítulo termina com a abordagem do problema, desde sempre fundamental para M. Ponty, de religar a perspectiva realista e a idealista, o ponto de vista explicativo ao ponto de vista reflexivo, o homem parte do mundo e o homem, consciência constituinte do mundo.

O estudo de «*La structure du Comportement*» nos dois capítulos seguintes, mostra-nos como a diferença entre esta obra e a «*Phénoménologie de la Perception*» é bastante mais profunda do que à primeira vista se pensa. Há duas facetas fundamentais a analisar nesta obra: a descrição dos comportamentos humanos e animais (a que normalmente é objecto das atenções dos comentadores) e uma reflexão sobre certas noções-chave que aí nos aparecem (a noção de estrutura, ordem, significação, consciência, etc.). Há, segundo Geraets, uma reflexão filosófica característica, que se revela sobretudo a partir do terceiro capítulo desta obra e cujo natureza se propôs dilucidar¹. Conclui assim que esta reflexão manifesta a hesitação de Merleau-Ponty que, neste momento, não quer ainda «nem renunciar a toda a filosofia transcendental constituinte, concebida sobre o modelo do espectador estrangeiro diante de quem o mundo inteiro, inclusivé nós mesmos, se encontra revelado».

¹ Para isso, o Autor segue de muito perto os dois últimos capítulos de «*La Structure du Comportement*».

Em «La Structure du Comportement», assumindo primeiramente a atitude do «espectador estrangeiro», Merleau-Ponty analisa o comportamento «visto de fora», para depois num segundo momento, se deter na análise da consciência desse mesmo comportamento. Na opinião de Geraets, trata-se de uma obra duplamente relacionada com a percepção: «primeiro, porque os comportamentos animais e humanos que são o *objecto* deste estudo são, pelo menos em certa medida, comportamentos perceptivos e depois, porque aquele que efectue este estudo também se encontra aí implicado, enquanto *sujeito* perceptivo». Há, portanto, como que uma mudança de método exigida pela passagem do estudo da percepção como comportamento visto de fora, ao estudo da percepção vivida de dentro, o que, segundo este comentador, dificulta bastante a interpretação da obra. Merleau-Ponty parece manter-se, conforme afirma Geraets, numa posição que oscila «entre o pensamento naturado e o naturante (cfr. com o título do capítulo III). Dada a grande influência que as leituras do «primeiro Husserl» teriam exercido sobre M. Ponty, este estaria, ainda nessa altura, fortemente inclinado no sentido de um

idealismo transcendental fenomenológico, se bem que as reticências que no seu espírito se levantavam contra esta posição pesassem consideravelmente.

O último capítulo tenta mostrar como Merleau-Ponty conseguiu superar a já referida «hesitação» até encontrar a via que o conduziu a *uma nova filosofia transcendental*.

Esta transformação no pensamento do filósofo deve-se, em parte, segundo Geraets, ao grande número de leituras, efectuadas durante o ano de 1939, sobre Husserl e de Husserl: o Autor destaca particularmente os artigos de P. Landgrebe e E. Fink² (insertos no número especial da *Revue Internationale de Philosophie*, de Janeiro de 1939, consagrado a Husserl) e a grande influência que estes tiveram nas leituras que, passados poucos meses, M. Ponty efectuou, nos Arquivos de Husserl em Lovaina, dos últimos escritos de Husserl, ainda inéditos³.

O filósofo teria assim estabelecido, em bases perfeitamente esclarecidas, a atitude fundamental que presidiria ao seu pensamento, bem como certos conceitos básicos que permaneceriam ao longo da sua obra: a «redução» ao «campo fenomenal», ao «mundo da vida», o «campo transcendental» (origem das trans-

² Respectivamente intitulados: «Husserl et l'idée de la philosophie» e «Das problem der Phänomenologie Edmund Husserls». Geraets, no comentário que faz destes artigos destaca a preocupação, neles revelada, por uma maior radicalização do «conceito de mundo», problema posto pelo próprio Husserl.

Como remontar realmente ao «mundo da vida» (*Lebenswelt*) sem nos desligarmos do preconceito fundamental de que o «ser» é igual a «ser objecto»? A ideia de «ser» deverá unicamente ser compreendida pela ideia de «objecto»? A estrutura mais íntima da existência, só se poderá entender segundo o esquema de um objecto constituído como unidade numa multiplicidade subjectiva? A intencionalidade de «acto» não deverá radicalizar-se numa intencionalidade «operante».

³ Destacam-se particularmente as seguintes obras: «Ideen II», «Krisis» e «Erfahrung und Urteil». Como Van Breda adverte, Merleau-Ponty foi o primeiro pensador não lovainista que consultou estes Arquivos.

condências — *Ursprung*), a intencionalidade operante que está na base da «circularidade» da «carne».

O verdadeiro transcendental não é nem o *Eu*, nem o *Mundo*, mas a *experiência* que funda estes dois polos, não como realidade que se mantivessem fora de si mesmo, mas como coordenadas da sua própria estrutura.

Merleau-Ponty que desde sempre se preocupou com o problema da reconciliação do «espectador teórico» com o «mundo da vida natural», reconhece, a partir das suas últimas leituras, a necessidade de remontar aquém do conhecimento tético, num esforço de maior radicalidade, afim de encontrar a sua origem; vai-nos assim tentar explicitar a nível pré-reflectivo, verdadeiro ponto de partida da fenomenologia, que não é já pura teoria, mas movimento vital do homem ⁴.

A intencionalidade da consciência é, por isso, essencialmente operante, reveladora da função viva da «formação de sentido» (*Sinnggebung*), a descrição intencional da consciência operante revela-nos que o *ser* da intencionalidade não é totalmente conceptualizável, à maneira do «ser» das coisas; e daí um novo tipo de reflexão, a *reflexão radical*, que não omite a reflexão sobre si própria e reconhece que a situação natural de que procede faz parte da sua definição; reflexão que é radical porque consciente da facticidade da sua operação, reflexão que reco-

nhece a sua não transparência absoluta.

«A inserção (*einströmen*)⁵ no fluxo das nossas reflexões sobre o fluxo», deixa-nos compreender que a «melhor fórmula» da redução fenomenológica não foi dada por Husserl «como o regresso a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desenrola numa transparência absoluta», mas a que nos deixou E. Fink ao falar de «um espanto» perante o mundo. A redução fenomenológica, para Merleau-Ponty, é a redução da ideia de mundo, o repôr em questão o pensamento objectivo, próprio do «espectador estrangeiro» sob todas as suas formas, próprio enfim de uma fenomenologia entendida como passagem do «naturado ao naturante».

Em resumo: cremos poder afirmar que se trata de um estudo valioso e original sobre a filosofia de Merleau-Ponty; não só pelas novidades documentais que nos traz, não só porque um estudo cuidado e sistemático das fontes inspiradas deste pensador estava ainda por fazer, mas também, e sobretudo, porque é indiscutível o seu interesse do ponto de vista estritamente filosófico; são numerosas as sugestões que se levantam no espírito do leitor e penetrante o modo como Geraets aborda a temática fundamental das duas obras fulcrais da filosofia de Merleau-Ponty — *La Structure du Comportement e Phénoménologie de la Perception* — bem como a ma-

⁴ É este o sentido, segundo Merleau-Ponty, do termo «arqueologia» usado por Husserl. Note-se que M. Ponty frequentemente estabelece certas aproximações entre alguns dos seus conceitos e os de Husserl. Numa outra passagem de *Fenomenologia da Percepção*, também referida por Geraets, M. Ponty afirma que para se entender o seu conceito de «fenómeno» é necessário chegar a formar esses conceitos «fluentes» de que fala Husserl em «*Erfahrung und Urteil*».

⁵ Termo que Merleau-Ponty vai buscar a Husserl.

neira como entre elas estabelece um elo de relação.

O Autor, actualmente professor de filosofia contemporânea na Universidade de Ottawa, revela, indiscutivelmente, um profundo conhecimento das correntes filosóficas do século vinte, nomeadamente da fenomenologia.

MARIA JOSÉ CANTISTA

LECOURT, Dominique — *«Pour une critique de l'épistémologie»* (Bachelard, Canguilhem, Foucault) — F. Maspero — Paris, 1972 — Coll. Théorie.

Como o título indica, compõe-se este trabalho, além de uma «Introdução» em que o Autor nos apresenta e esclarece o ponto de vista em que se vai colocar dentro do problema, de três estudos interpretativos da epistemologia em G. Bachelard, G. Canguilhem e M. Foucault, pensadores que nos afirma ter lido segundo os ensinamentos de Marx e de Lênine, isto é, num tipo de «leitura materialista», que permite abordar um filósofo, mesmo idealista, «sem que essa leitura seja pura destruição».

Nessa «Introdução», D. L. faz como que a história dos textos que vai apresentar, história essa que indica como ligada ao encontro do marxismo e da epistemologia. Esse encontro é, na sua opinião, fruto de um duplo acidente histórico. O primeiro está ligado à história da epistemologia em França onde uma «tradição» original se constitui com os nomes de Bachelard e Canguilhem, que qualifica de historiador

das ciências e de Foucault que a si mesmo se intitula de arqueólogo do saber e em cujas obras, dispare quanto ao objecto, os objectivos, etc., vê, porém, um traço comum, localizável não nas influências intelectuais que poderão ter exercido nas relações mestre-discípulo que entre eles houve, mas em alguma coisa de mais real e mais profundo. Esse traço que constitui o seu ponto de acordo e diz respeito à sua posição em filosofia, reside no seu «não-positivismo» radical e deliberado, inaugurado por Bachelard «não-positivismo» esse que unindo os três, os separa e opõe a uma outra tradição maciçamente «positiva» apesar das distinções internas que nela podemos destacar e se apresenta como uma tentativa de elaborar uma «ciência da ciência» ou «uma ciência da organização do trabalho científico como variante tecnocrática». Nessa tradição, onde se podem incluir as investigações que se realizam desde a Universidade de Yale à Academia das Ciências de Moscovo, engloba Dominique Lecourt, Benare e Price, os colaboradores da «Voprosy Filosofii» — Kedrov, Mikouliniski e Roderyi — e o próprio «neo-positivismo lógico» tentando formar as categorias daquilo a que Reichenbach chamava «uma filosofia científica» e que seria simultaneamente «ciência da ciência» e crítica científica da filosofia.

Quer se considere a epistemologia como uma espécie de «encruzilhada» onde disciplinas heteróclitas de pretensão científica vêm conjugar os seus conceitos dispare para constituir uma teoria geral da ciência, quer se encarregue uma determinada ciência de lhe fornecer as categorias, o pressuposto filosófico é o mesmo

e é esse pressuposto — «uma ciência da ciência é possível» — que leva o A. a classificar todas essas tentativas de «positivistas». Embora reconheça que essa afirmação hipoteca «a ciência da ciência» a um pressuposto filosófico o que será paradoxal na medida em que todos pretendem ter posto fim à «usurpação filosófica», D. L. entende que pode continuar a afirmar que a filosofia não está ausente desses trabalhos, acrescentando mesmo que são dois os pressupostos filosóficos que aí se conjugam, um ligado à unidade afirmada pelo termo duplicado «a ciência» e o outro ao círculo dessa duplicação postulando a reflexibilidade do termo sobre si próprio «ciência da ciência».

Essa conjugação constitui o *positivismo* denunciado pelo Autor.

Para D. L., porém, esse pressuposto filosófico dos epistemologistas positivistas é um pressuposto filosófico *idealista*. Falar de «a ciência» como de uma entidade que se pode tocar a si mesma como objecto, é uma noção ideológica, é um *tratamento* ou *ponto de vista* filosófico que não faz mais que, sob um aspecto modernista e cientificista, repetir o processo clássico da filosofia idealista funcionando desde Platão a Husserl e que ao fim e ao cabo dissimula a história efectiva das ciências.

Dizer que uma ciência da ciência é possível é afirmar que *a ciência* por simples reflexão sobre si mesma, pode desvendar as leis da sua constituição e é ainda afirmar do «discurso científico» que ela pode enunciar por si mesmo e sem sair de si mesmo, os princípios da sua própria teoria, no espaço por ele instituído e delimitado da cientificidade.

Isto teria como consequência imediata e decisiva que o acabamento do saber, o seu fim e a sua perfeição é sempre possível, bastando para isso aplanar as dificuldades que o possam entrar momentaneamente.

A história da «ciência» seria apenas uma evolução conduzindo o conhecimento do erro à verdade. De novo Dominique Lecourt entende poder afirmar que então se repete sob uma forma nova, uma operação filosófica muito antiga. As «Grandes Filosofias» (designação a controlar, adverte D. L.) não tiveram sempre «a pretensão de enunciar os critérios da cientificidade real ou possível pondo-se na posição de reflexão constituinte» como se pode exemplificar com Hegel em que vê, como feixo de cúpula, uma «ciência da ciência»?

Abstracção feita da estrutura específica da Teologia na diléctica hegeliana, pode afirmar-se que o evolucionismo e o positivismo caminham a par, ou melhor que o primeiro é o complemento obrigatório na história das ciências do positivismo sem epistemologia como se pode ilustrar com o estudo de E. Mach onde se opera a fusão de uma epistemologia francamente positivista com uma concepção da história das ciências inspiradas no evolucionismo spenceriano, através da noção de «economia de pensamento». Nestas condições não é de admirar que o não-positivismo da tradição epistemológica referida regeite deliberadamente o «evolucionismo», que arvore mesmo um «anti-evolucionismo». É o que se pode verificar, conclui Dominique Lecourt, em Bachelard, em Canguilhem e mais claramente em Foucault que, ao ini-

ciar a sua «Arqueologia do Saber» por uma análise de noção de «discontinuidade», mostra as implicações teóricas do anti-evolucionismo professado pelos três.

O não-positivismo e o anti-evolucionismo desta posição afirma-se na ligação que eles reconhecem entre a epistemologia e a prática efectiva das ciências. Desta ligação, ou melhor, *unidade*, cada um deles tentou, à sua maneira, esboçar a teoria, tentativas que na opinião de D. L. falharam como era inevitável, visto essa teoria depender «duma disciplina que nenhum deles reconhece — o materialismo histórico».

Apesar de entender que falharam nessa tentativa não deixa de reconhecer que os problemas epistemológicos experimentaram nos três pensadores uma deslocação revolucionária e que por outro lado o seu fracasso, na medida em que acontece na base de uma prática, é infinitamente precioso porque permite determinar o ponto onde devemos reelaborar o problema.

Mas... como explicar que na filosofia francesa tenha podido surgir, a par e contra outras correntes melhor ligadas às tendências dominantes desta filosofia-espiritualista e positiva — este não-positivismo anti-evolucionista? Para o determinar necessário seria fazer uma história da epistemologia que seria em última análise, a história da *unidade* acima indicada. Parece ter sido Augusto Comte e seus discípulos quem tornou possível essa unidade e a integrou na instituição universitária francesa fazendo da história das ciências uma disciplina ligada à filosofia e assim, seria aos fundadores do positivismo que se deveria imputar o começo duma tradição cujo

traço mais notável é precisamente o seu «não-positivismo»...

O segundo «acidente» a que Dominique Lecourt se refere, liga-se à história do marxismo em França e constitui por si mesmo o tal *encontro* a que se refere no início desta «Introdução». É também de carácter negativo e polémico como o primeiro. Provocado pelas investigações de Louis Althusser, colocase sob o signo do anti-humanismo «teórico» contra a corrente representada nos anos 60 por Roger Garaudy que é tedricamente neo-hegeliano e politicamente revisionista. Esse anti-humanismo não lhe parece mais que o reverso negativo e polémico duma tentativa positiva pretendendo reafirmar o carácter científico de «O Capital».

Althusser recorre a certas categorias epistemológicas de Bachelard, em especial à famosa noção de «ruptura epistemológica» e esse recurso teve uma função positiva permitindo aquilo a que se chamou um «recomeço» do materialismo dialéctico realizado sobre a base dos elementos materiais pelo não-positivismo e pelo anti-evolucionismo da tradição epistemológica em questão. Esse recurso teve ainda consequências teóricas e políticas que o próprio Althusser denominou de «teoricismo». Parecia que podia pensar em *fundar* a unidade unicamente praticada e postulada da Epistemologia e da História das Ciências, mas na realidade a importação das categorias epistemológicas não positivistas, conduzem à reactivação, sob uma forma nova e inesperada, da miragem positivista duma «ciência da ciência» com o nome de Teoria.

Os trabalhos de Althusser deram os elementos duma rectificação deste estatuto da Filosofia com o regresso à cena da *política*.

Definindo a filosofia como «intervenção política junto das ciências» atribuiu-lhe duas tarefas:

- 1 — a de elaborar uma teoria não filosófica da filosofia e
- 2 — a de elaborar uma teoria materialista da história das ciências.

Estas duas tarefas eram impensáveis no antigo edifício porque no «materialismo dialéctico concebido como ciência», não tinham o seu lugar próprio pois os seus conceitos específicos só podem ser construídos no espaço do próprio «materialismo histórico».

D. L. vê nesta rectificação várias consequências sendo uma delas e não a menor, a de nos impôr um regresso à epistemologia donde tudo partiu, para lhe pôr o problema dos seus títulos e atribuir-lhe um estatuto. Seria ela apenas uma postura ou uma espécie de antecipação paralela às novas disciplinas? Sendo assim, qual o mecanismo teórico dessa antecipação?

Tais são as perguntas que D. L. põe como preliminares das suas análises dos três pensadores, análises que considera como uma «*étape*» que levará ao limiar de um trabalho que «armado de alguns conceitos novos que este regresso terá permitido construir, o conduzirá ao terreno da história da ciência, «como região relativamente autónoma da Ciência da História».

Dentro destes pressupostos, pois, e desta orientação, apresenta um

estudo intitulado «De Bachelard ao materialismo histórico» em que procura determinar os *limites* da epistemologia do autor do «Rationalisme appliqué» determinando a sua necessidade e as vias da sua ultrapassagem, considerando essa epistemologia como *polémica* contra os filósofos.

Para D. L. a «filosofia do não» de Bachelard é uma «não filosofia» dando lugar aos elementos duma teoria não filosófica da filosofia e pensa ser essa uma das preciosas aquisições da sua epistemologia. Além disso, querendo «dar à ciência a filosofia que ela merec» não pretende inovar a filosofia nem prestar homenagem à ciência. Estava simplesmente convencido de que o atrazo ou deslocação da filosofia em relação às ciências contemporâneas reflectia-se sobre o próprio trabalho científico.

A epistemologia da Bachelard organiza todo um sistema de conceitos com vista a elucidar porque intervém a filosofia dos filósofos na dos cientistas: o «conceito de obstáculo epistemológico, a categoria filosófica de *expérience*».

Segue-se um «Estudo sobre a redução das metáforas em G. Bachelard» visto lhe parecer que a questão da linguagem põe em causa o estatuto desta epistemologia, como a utilização que dela podemos fazer. Bachelard não vê que a metáfora em lugar de deixar a categoria epistemológica num espaço virgem de qualquer filosofia, a coloca numa filosofia bem determinada. D. L. conclui que não nos podemos desembaraçar facilmente da filosofia, isto é, segundo o seu ponto de vista, da política e que Bachelard abandona a matéria — «Índice de um

substituto de teoria do conhecimento» — e guarda a dialéctica.

No estudo sobre «A História epistemológica de Georges Canguilhem» a cuja obra atribui o ter estimulado o que há de vivo na filosofia francesa contemporânea, pretende esclarecer o aparente paradoxo do encontro entre trabalhos de história das ciências estreitamente especializados e as preocupações teóricas dos filósofos marxistas — leninistas agrupados em torno a L. Althusser» pois entende que a história das ciências tal como a praticava há vinte anos G. Canguilhem era indubitavelmente a utilização das categorias epistemológicas cuja aplicação tornou possível reler o «Capital».

Parece a D. L. que o materialismo histórico separando-se do neo-hegelianismo, pode voltar-se para a epistemologia da história das ciências. «Chegou a altura em que a epistemologia e a história das ciências vão encontrar o seu lugar no campo da ciência da história» — e é essa a dúvida para com Canguilhem.

Bachelard foi o primeiro a reconhecer que a *historicidade* é essencial à «filosofia das ciências» e tomou por regra em epistemologia, respeitar o trabalho dos cientistas, respeito esse que lhe permitiu enunciar que toda a ciência particular produz, em cada momento da sua história, as suas próprias normas de verdade.

Canguilhem filia-se na situação bachelardiana. Esta filiação dá um *sentido* à novidade dos conceitos introduzidos por G. Canguilhem.

Para C. a história das ciências não é uma crónica em que a anterioridade cronológica é tomada como uma inferioridade lógica, como po-

deríamos encontrar em Condorcet e em Comte.

Para Canguilhem tem muito mais interesse a filiação dos conceitos que o encadeamento das *teorias*, concentrando-se a sua atenção sobre as condições de *aparecimento* dos conceitos, isto é, sobre as condições que tornam o problema *formulável*.

A História das ciências conhecida como história dos conceitos faz ressaltar filiações inesperadas, nomes esquecidos, etc., etc., e principalmente, sob o calmo dogmatismo da história oficial, todo um mundo de ásperas controvérsias em que a política desempenha um papel determinante.

É a unidade que C. institui entre a história das ciências e a epistemologia que segundo Lecourt o aproxima do materialismo histórico e do materialismo dialéctico. Essa unidade, reconhecida e praticada por Bachelard só em Canguilhem encontra o seu conceito e o que é mais interessante ainda, ele crê poder fundar essa unidade entre a epistemologia e a história das ciências sobre a unidade do *conceito* e da *vida*, unidade essa, aliás, na qual D. Lecourt confessa não o poder seguir.

Termina o livro de Dominique Lecourt com um estudo intitulado «Sobre a Arqueologia do saber (A propósito de Michel Foucault)». Essa obra de Foucault, seria na sua própria opinião, um retomar metódico e controlado do que anteriormente teria feito «às cegas». Na verdade, porém, comenta D. L., «L'Archéologie» tem um outro alcance e a problemática que traz a lume é de uma novidade real e radical. O índice dessa novidade é dado pela ausência da noção de

epistème que reaparece no fim do livro, mas tendo sofrido uma tal transformação, desenvolvimento e rectificação que se pode realmente falar de *abandono* dessa antiga noção.

Qual a *novidade* que se introduz que o obriga a esse abandono? A noção de *epistème* que descrevia «as configurações do saber» como grandes extensões obedecendo a leis estruturais específicas, impedia que se pensasse a *história* das formações ideológicas de outra maneira que não fosse como «mutações» bruscas, «rupturas enigmáticas» e é com esse tipo de história que Foucault pretende agora cortar. É dos aspectos «estruturalistas do *epistème* que se quer desembaraçar sem contudo vestir a pele do humanismo que sempre combateu. Nesse conceito de história que funcionou em «L'archéologie» há consonâncias comuns com o conceito científico de história tal como figura no materialismo histórico — um conceito radicalmente anti-anthropologista, anti-humanista e anti-estruturalista.

«L'Archéologie», não deixa, porém, de ser para D. Lecourt, uma ideologia teórica e a opção de Foucault entre o materialismo histórico e as suas próprias construções é, em última análise, política.

Tentamos dar uma ideia da perspectiva em que Dominique Lecourt faz a análise do pensamento dos três representantes da epistemologia contemporânea: Bachelard a quem J. Hyppolite considera o seu «autêntico fundador»¹, e de quem Canguilhem afirma que renovou profunda-

mente a história das ciências, arrancando-a à sua situação até então subalterna, promovendo-a ao nível de uma disciplina filosófica de primeiro plano²; Canguilhem e Foucault com quem a ideia de epistemologia continua o seu caminho, sofrendo «rectificações» embora nem sempre evidentes, mas modificando *Conceitos e categorias* com o seu racionalismo «aplicado» na história das ciências e das técnicas. Bachelard, Canguilhem e Foucault são considerados por D. L. como testemunhas de um regresso à epistemologia e neles procurar, à luz duma «Teoria não filosófica da filosofia» e de uma «Teoria materialista da história das ciências», resposta às perguntas já indicadas acima sobre o mecanismo dessa «antecipação paralela às disciplinas futuras» de que nos fala. A sua análise e as suas afirmações são as que resultam da «leitura materialista» dos textos dos três pensadores a que recorre, leitura essa que nos parece de certo modo deformante e tendente a enquadrar o pensamento dos autores visados num quadro previamente elaborado e num determinado conceito de epistemologia aceite «a priori».

Se «a ciência é a diferença específica, no sentido aristotélico, das nossas sociedades, como afirma François Guéry, é o próprio conceito de epistemologia que está em jogo. O papel do epistemologista é rebaixado perante o do perito privilegiado a quem cabe o papel de generalização que é o teórico da informação. Tem para nós o

¹ J. Hyppolite — «Figures de la pensée philosophique».

² G. Canguilhem in «Études de Phil. et d'Hist. des sciences», Paris, 1957.

maior interesse depararmos aqui com algo do pensamento de Augusto Comte que concilia o papel de filósofo no «estado positivo» como o de «um especialista da generalização dos conhecimentos científicos».

O alcance dos estudos de D. Le-court será, como afirma, o procurar atingir o limiar — apenas o limiar — de um trabalho que conduzirá «sobre o terreno» da história das ciências, terreno esse de que espera traçar os contornos: «a história da ciência como região relativamente autónoma da Ciência da História, pequena região num vasto continente». Nessa região fácil nos é supor uma ciência limpa de todo o elemento inconsciente e de toda a *ideologia* e em que a epistemologia, à maneira marxista, será apenas um coadjuvante das ciências esclarecendo a sua «cientificidade». Será esse apenas o papel da epistemologia? Se é certo que Canquilha afirma que «sem relação com a história das ciências, uma epistemologia será o duplicado perfeitamente supérfluo da ciência sobre que pretende discorrer», não nos parece menos certo o que afirma Michel Fouchant de que «uma história das ciências sem relação com a epistemologia seria uma história em que não se sabe de que se fala nem porque se fala, o que sem dúvida assegura ao espírito uma certa comodidade»³.

Parece-nos que a história das ciências terá de ser epistemologia, terá de ser Filosofia feitas e analisadas em acto.

MARIA LAURA DE ARAÚJO

DARTIGUES, André — «*Qu'est-ce que la phénoménologie?*» — Ed. Privat, Toulouse, 1972, pág. 176.

O que é a fenomenologia? Pergunta pertinente a que o A. tenta responder, limitando a sua investigação à «ideia de fenomenologia tal como Husserl a elaborou e tal como se desenvolveu depois dele e sob a sua inspiração». O objectivo fundamental desta obra é, pois, mostrar «como a ideia de fenomenologia constantemente se transformou sem renunciar no entanto, à inspiração essencial vinda de Husserl».

Se, ao percorreremos a história do vocábulo, quisermos precisar a sua origem, teremos de concluir que, rigorosamente, «a fenomenologia nasceu quando, ao pôr entre parêntesis — provisória ou definitivamente — a questão do ser, foi capaz de tratar, como um problema autónomo, a maneira de aparecer das coisas».

A fenomenologia pode efectivamente considerar-se um *positivismo superior*, se por «positivismo» se entender, como afirma Husserl, «o esforço, absolutamente livre de preconceitos, para fundar todas as ciências sobre o que é «positivo», isto é, susceptível de ser captado de maneira originária».

No intuito de esclarecer «o regresso às coisas-em-si-mesmas preconizado por Husserl, vai o A. explicitar alguns dos conceitos-chave desta fenomenologia: o conceito de «essência» e «análise eidética», o de «intuição» e «análise intencional», de «redução fenomenológica» etc.;

³ Michel Fouchant in «Sul l'histoire des sciences», Paris, 1969.

estabelece, assim, a distinção entre *atitude natural* e *transcendental* ou *fenomenológica*, ao mesmo tempo que destaca a importância da «vivência», resíduo que permanece depois de efectuadas todas as reduções, e que corresponde ao conteúdo da consciência pura; é desta consciência que radica o problema da *constituição fenomenológica*.

Segundo o A., o campo da análise intencional pode ser encarado sob duas perspectivas diferentes: a idealista e a existencialista. Se a análise da vivência incidir preponderantemente sobre o «lado-sujeito» ou noético, a fenomenologia converte-se numa «exegese de-si-mesmo», «ciência do Eu», «Egologia»; se, pelo contrário, a tónica é posta sobre a própria correlação «consciência-mundo», se o verdadeiro resíduo da redução fenomenológica for precisamente esta correlação, e não já o «sujeito transcendental», ou o «sujeito puro», a fenomenologia poderá então tornar-se o autêntico incentivo das novas filosofias da existência. Afirma o A. a este propósito:

«A evidência primeira, o terreno absoluto sobre o qual é necessário regressar não é já o *sujeito*, mas o *próprio mundo*, tal como a consciência o *vive* anteriormente a qualquer elaboração conceptual».

No dizer de M. Ponty, «Regressar às coisas é regressar ao conhecimento, a que o conhecimento sempre se reporta, e em relação ao qual toda a determinação científica é abstracta, signitiva e dependente, como a geografia relativamente à paisagem, onde primeiramente aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um rio».

O A. foca, em seguida, o grande sucessor que o método fenomenológico conheceu junto das «ciências do espírito», tornando-se, deste modo, *uma prática científica*. As «variações eidéticas», a «visão das essências e a indução» possibilitam uma abordagem bastante mais fecunda de objectos tão complexos como os das «ciências humanas»; nomeadamente no campo da Psicologia, é grande o contributo da fenomenologia sobretudo na concepção gestaltista. O A. detem-se a considerar a existência de um certo paralelismo entre a noção de «forma» e a de «essência», entre a noção de «campo» a de «intencionalidade».

A fenomenologia é ainda uma «metodologia da compreensão» que veio mostrar a diferença fundamental existente entre fenómenos humanos (eminentemente subjectivos) e fenómenos naturais; estes são essencialmente para explicar, aqueles para se compreender. A teoria da *simpatia* de M. Scheller, bem como a noção de *intermundo* de M. Ponty são referidas pelo A. como exemplos significativos deste tipo de conhecimento, que nos permite *compreender*, aceder imediatamente ao outro, sem necessidade de uma reconstrução da sua vivência na esfera fechada da minha representação.

A fenomenologia é também — prossegue o A. — uma *filosofia crítica das ciências*, uma vez que toda a ciência deverá surgir sobre um solo previamente fundamentado pela reflexão fenomenológica. «A crise das ciências europeias» de Husserl tem como principal objectivo encontrar o sentido autêntico da investigação científica: não se trata de renunciar à objectividade precon-

zada pela ciência, mas antes procurar reintegrar o mundo da ciência no mundo da vida, uma vez que as expressões mais teóricas e mais abstractas só têm sentido quando reportadas a um tipo de experiência a que Husserl chama «ante-predicativa», isto é, anterior a toda a formulação em conceitos e juízos.

Para o fenomenólogo existencial francês a fenomenologia é, antes de mais, uma *estética da existência*; para M. Ponty a redução fenomenológica, longe de ser, como se pensou, a fórmula de uma filosofia idealista, é antes a de uma filosofia existencial: «o "In-der-welt-Sein" de Heidegger só pode aparecer sobre o fundo da redução fenomenológica»; para Sartre o papel da redução fenomenológica é pôr em evidência o modo como a consciência se destaca de tudo o que não é ela, fazendo-a aparecer na sua primitividade, como um absoluto que só existe por si: consciência sem sujeito, que só é consciência de si enquanto consciência do objecto, consciência absolutamente livre, *existência vazia, neantificadora*; o A. considera, em seguida, a psicologia fenomenológica de Sartre, fazendo incidir a sua análise sobre o tema da «emoção» encarada fundamentalmente como *significação, expressão da relação primordial do homem com o mundo*. A «psicanálise fenomenológica» sartriana, nalguns pontos muito divergente da de Freud, merece também a atenção do A. que refere «o caso Flaubert» como uma tentativa sintomática neste domínio; pena é que o A. se limite a mencionar, em nota de pé de página, a obra de Sartre «L'idiote de la famille», essencial para a compreensão desta temática.

A fenomenologia existencial pode também ser encarada como uma *filosofia da acção* e a este propósito cita a ideologia política de Sartre e lamentavelmente omite a de M. Ponty, tão sugestiva e original.

Para alguns dos fenomenólogos, discípulos de Husserl, o sentido radical da fenomenologia implica um *regresso à ontologia* e, por isso mesmo, o A. chama a atenção para a *ontologia fenomenológica* de Sartre e de Heidegger cuja fenomenologia hermenêutica é o índice revelador da sua nova concepção de ser, diferente da concepção tradicional de ser-dado, da qual partilhava ainda a fenomenologia transcendental; a analítica existencial do Dasein sugere-nos um ser que se compreende em função do tempo. Mas a fenomenologia heideggeriana irá evoluir no sentido de um «*dizer poético*» e sobre esta evolução também o A. se vai pronunciar.

O último capítulo deste estudo, intitulado «*Uma conversão à ética*» mostra como a filosofia de M. Scheller encontrou na fenomenologia um novo fundamento para a moral; considera o «cosmos ético de M. Scheller», a fenomenologia como base de acesso ao mundo das pessoas, como fundamento de um *personalismo ético*.

Também o pensamento de E. Levinas é aqui referido e a análise incide sobretudo sobre a sua obra *Totalité et Infini*; o verdadeiro primordial a que é necessário remontar não é, segundo este filósofo, a estrutura «noese-noema», não são as «coisas-em-si-mesmas», mas sim o *Outro*, na sua alteridade irredutível a toda a constituição em mim ou num elemento neutro: «só do *Outro*,

cuja face antecede e comanda todo o discurso, poderá vir o único discurso filosófico que será também, desde o início, uma ética». A moral será para Lévinas — comenta o A. — «não um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira».

Em conclusão: poder-se-á afirmar que estamos perante um estudo que, longe de pretender esgotar todas as respostas possíveis à questão fundamental — o que é a fenomenologia? —, conseguiu, no entanto, evidenciar a riqueza de inspiração que preside a esta corrente ideológica. O «destino da fenomenologia» e a sua «fonte de riqueza» consiste em não poder estagnar, fecundando incessantemente novos domínios: «não há na fenomenologia qualquer ponto de chegada que não seja também um ponto de partida para novos horizontes imprevisíveis; o que parecia não dever ser senão descrição torna-se, por fidelidade ao dado, busca dos fundamentos; o que se orientava para uma filosofia das essências, converteu-se em filosofia da existência; o que se definia como retorno à subjectividade e inflectia no sentido de um idealismo transcendental, torna-se uma filosofia do ser; o que se propunha como ciência e filosofia das ciências manifesta preocupações éticas».

A fenomenologia é, e continuará a ser — conclui o A. — uma filosofia para o nosso tempo, enquanto a sua questão fundamental permanecer a questão do *sentido*, uma interrogação acerca da essência do próprio *pensamento*, o que conduzirá sempre e inevitavelmente à descoberta de novos caminhos.

MARIA JOSE CANTISTA

LA SOCIOLOGIE — *Quide alphabétique* — Sob a direcção de Jean Duvignaud — Éditions Denoël — Coll. Mediations, Paris, 1972.

Sob a direcção de Jean Duvignaud e com a colaboração de professores das mais variadas universidades — Paris, Tours, Bonn, Tunis, Berne — e do Colégio de França; de arquitectos, investigadores, etc., publicam as edições Denoël um Guia alfabético de Sociologia para todos aqueles que pretendam «decifrar a complexa realidade social contemporânea». Não pretende Jean Duvignaud apresentá-lo como imparcial (até porque duvida dessa possibilidade), mas como análise enraizada no movimento da vida colectiva e tendendo para a objectividade.

No «Prefácio» justificativo diz-nos J. Duvignaud que «se as variações sucessivas da experiência precipitam as transformações do social, a Sociologia só se modifica com a ajuda de conceitos, conceitos esses que não são simples palavras pois em redor deles se constitui ao mesmo tempo uma epistemologia, uma prática de intervenção e uma hipótese sobre a sociedade e a sua evolução».

A linguagem sociológica duma época compõe um sistema coerente que corresponde mais ou menos às solicitações da realidade. A trama desse discurso é constituído pela combinação entre si de conceitos antigos e novos. A *explicação* a que deve chegar a Sociologia continua a ser uma hipótese como as de Proudhon, Dürkheim, Marx, Comte e Weber. Todas pretendem abarcar a totalidade da vida social num reduto de conceitos privilegiados e daí resulta que, como acontece com o Positivismo e o Neo-Positivismo,

se julguem esses sociólogos dotados de privilégio de ocuparem um lugar de observador e de juiz, numa segurança confortável que toma o caminho da *ideologia* e não o da análise crítica. A Sociologia não é uma ciência acabada que tenha encontrado os seus conceitos e métodos definitivos. Nem a Sociologia nem, aliás, qualquer outra ciência pode ter essa pretensão. A Sociedade escapa perpetuamente ao sociólogo e se a Sociologia não pode deixar de explicar, o real ultrapassa essas explicações. «Au moment, où il s'affirme, le concept est déjà, en péril ...» lemos a dada altura. Na realidade, mais do que objectos ou essências, os termos da Sociologia designam combinações possíveis e observáveis. Os seus conceitos são assim *conceitos operatórios* e provisórios cuja existência não excede a sua eficacidade. O sujeito estaria mergulhado no trama das constatações imediatas o que suprime toda a possibilidade de epistemologia.

O «Guia» que Jean Duvignaud apresenta, pretende ser uma reflexão crítica sobre os conceitos constituindo o campo epistemológico duma sociologia contemporânea e, como guia é, inclui um número de conceitos voluntariamente limitado, conceitos que se chamam ou atraem uns aos outros. Trata-se duma certa vocação da Sociologia, dinâmica, para quem a acção é mais importante que a instituição», explicativa, tentando analisar a realidade nos seus diferentes níveis e ainda sociologia de intervenção eventual procurando os instrumentos de uma prática. Além disso os seus conceitos entram por vezes noutros domínios das Ciências Humanas, como a

Economia e a História, o que aumenta a fecundidade das suas significações. O pensamento sociológico torna a sua explicação da realidade extensiva procurando juntar-se à forma de saber que ergue barreiras intransponíveis à volta duma especialidade. E se é certo que o positivismo de certas tendências da investigação americana se opõe a isso, a verdade é que esse positivismo foi incapaz de prever e de compreender o movimento actual da sociedade americana, como o positivismo marxista afasta a dinamismo colectivo e a espontaneidade social.

Encontramos incluídos neste léxico os termos clássicos e os contemporâneos começando em «Alienação» — termo hoje de uso corrente mas de que se abusa de tal forma que é necessário esclarecê-lo e defini-lo para limitar o seu uso — tratado por Jean Duvignaud e H. Lefebvre e terminando com «Urbanismo» a propósito do qual André Wogensky, arquitecto e marxista, nos diz que «é quando o urbanista experimenta a forma da sociedade, que pode criar a forma das cidades».

Não menos interesse têm os Guias Bibliográficos apresentados para os trinta e cinco termos que tantos são os aqui apresentados e elucidados. Incluem essas indicações bibliográficas, «seleccionadas com o maior cuidado» os autores de reflexão clássica e os de reflexão contemporânea. Assim, por exemplo, em relação ao conceito de «Sociologia do conhecimento» essas indicações vão desde Condorcet, Saint-Simon e Comte, a G. Luckacs, K. Mannheim, Merton, M. Scheller e P. Sorokin, passando por Marx, Engels, Dürkheim, Lévy-Bruhl, Gurvitch, etc.

Há conceitos clássicos que nos aparecem tratados numa forma actual como não encontramos incluídos certos outros parecendo-nos que essa não-inclusão é intencional. Do maior interesse é por exemplo a análise do conceito de «Drama» feita por J. Duvignaud. Parte da afirmação de Georges Politzer nos seu «Fundamentos da Psicologia», de que um certo espiritualismo substitui as personagens reais que nós somos na vida quotidiana por entidades desconhecidas que são outros tantos títulos de capítulos para manuais ou temas de exame — memória, instinto, imagem, etc. — a que opõe o conceito de «drama» dando-nos uma visão da vida social tal como a apercebe. J. Duvignaud entende que este conceito de «Drama» permite dar um significado à distinção por Marx Weber entre as «acções orientadas para fins últimos» (Wertrational) e os actos orientados para objectivos materiais e concretos (Zweckrational). Politzer não pode tirar todas as implicações epistemológicas de um certo positivismo a que parece ceder, mas o conceito de «situação» de Sartre põe-se numa perspectiva análoga «orientando o debate para uma subjectividade metafísica» preocupado em alargar a simples «facticidade» dos comportamentos e desejando que esse «jogo» pusesse em causa a totalidade da realidade humana. Esta visão não é tão metafísica como parece à primeira vista segundo J. Duvignaud, pois está em relação com o pensamento de Freud e de Marx. De qualquer forma este conceito exige uma definição completa da sociedade que apresenta conjuntos de actos ou de cerimónias simples ou complexas, pondo

em causa indivíduos ou grupos. Não resistimos a citar: «Em graus diferentes, uma missa, um meeting político, uma sessão de tribunal, um curso, uma festa de família ou de grupo desportivo, um desafio, uma revolta, uma greve, são cerimónias no decurso das quais os homens desempenham um papel segundo um cenário que não estão em condições de modificar: o ritual, aqui, não apela para qualquer construção mítica, mas constitui como que a sintaxe regularizando gestos».

A maior parte das manifestações concretas da vida colectiva é caracterizada pelo elemento cerimonial. Num certo sentido, diz J. Duvignaud, podemos dizer que as sociedades existem «representando» em cerimónias rituais ou novas; que os grupos se afirmam «teatralizando-se» no decurso de acções comuns. Claro que essas cerimónias não têm o mesmo significado nem exercem a mesma função em todos os tipos de sociedade, mas são como que a exteriorização da substância colectiva, do *mana* como diria Mauss.

Um outro artigo, igualmente de J. Duvignaud, chama uma especial atenção; é o que se refere ao conceito de «anomia» — conceito-chave numa Sociologia que busca analisar as razões de *emergência* (conceito tratado por Jean Ziegler) da particularidade, das diferenças e da inovação. O séc. XIX forneceu, através de Saint-Simon, Proudhon e Marx, alguns elementos conceptuais eficazes como instrumentos para examinar as transformações a qualquer nível. Sabe-se que desde A. Comte que se define uma Sociologia que dá ao preestabelecido, ao estável, uma importância maior que à mutação. O que Comte procura são

esses elementos preestabelecidos e estáveis, como Dürkheim procura as múltiplas cristalizações do social e Max Weber as relações constantes entre ordens de actividade contingentes. Foi Marx — com Proudhon — quem colocou no centro da reflexão a *mutação*. Este conceito de transformação ou *mutação* (igualmente tratado no «Guia») impõe-se à reflexão sociológica e pede um estudo que não pode ser feito pela epistemologia clássica. São necessários outros instrumentos de análise. Trata-se de saber *como* e *porque* as sociedades produzem desvios colectivos ou individuais. Por muito imbuído que Dürkheim estivesse de pensamento positivista do séc. XIX e o vocabulário de que dispunha fosse inadequado, tentou conceptualizar este problema real (ver «O Suicídio» e «A divisão do trabalho») mas não se apercebeu do campo inédito que lhe abria o conceito de *anomia*.

O estado de *anomia* designa pois, o conjunto de alterações resultantes duma *mutação* profunda da estrutura social. A *mutação* só se revela através de factos anómicos e daí a importância actual que apresenta. O valor deste conceito é ao mesmo tempo dialéctico, fenomenológico e sociológico. Permite à Sociologia encontrar na própria sociedade o seu próprio objecto, entrevindo na própria mudança quer ao nível microsociológico quer a nível dos gran-

des conjuntos. O conceito de *anomia* está indiscutivelmente ligado ao problema da *mutação*, da ruptura, das variações de estrutura global, etc., etc.

Tentamos dar uma apreciação deste livro com a referência à análise de dois conceitos escolhidos ao sabor de uma curiosidade imediata entre os outros com igual interesse, como os de *mito* — *cultura* — *sagrado*, etc., etc. Não se trata de um vocabulário de Sociologia nem se limita a ser um mero instrumento de consulta. É realmente um guia imprescindível e de leitura obrigatória e indispensável para quem pretende aprender o sentido duma linguagem actual que utiliza termos como *burocracia*, *quadro*, *comunicação*, *autogestão*, *emergência*, *anomia*, *mass-média*, etc., nem sempre precisando os conceitos fundamentais que traduzem e constituem o pensamento contemporâneo.

Valioso como instrumento de trabalho, fecundo pela exposição duma problemática que permite a análise e a compreensão do nosso tempo e das sociedades nossas contemporâneas, pode considerar-se como uma «introdução» necessária à Sociologia «como método que permite uma crítica radical da experiência colectiva e um exame das forças que a animam».

MARIA LAURA DE ARAÚJO