

**POR QUE O SILÊNCIO EM TORNO DE ROBERT BLANCHÉ?
Um esboço da fenomenologia francesa em 1935: “uma tal conclusão choca?”**

Ronaldo Manzi Filho

Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo
e pela Radboud Universiteit Nijmegen

RESUMO:

Este texto pretende destacar como no interior do próprio espírito neokantiano surgiram formas de pensar que se aproximaram da fenomenologia, principalmente da fenomenologia merleau-pontyana. Isto não me parece apenas uma curiosidade, porque indica, no fundo, como a “forçagem” dos limites do idealismo francês pode ter uma semelhança inesperada com a fenomenologia. O exemplo mais notável desta aproximação estranha entre a fenomenologia e o idealismo encontramos numa obra de 1935 de Robert Blanché denominada *La notion de fait psychique – Essaisur lesrapportsduphysique et du mental*.

Palavras-chave: Neokantismo; fenomenologia; fato psíquico; corpo próprio; centro de perspectivas.

ABSTRACT:

The present text aims to bring to the fore how, within the very spirit of Neo-Kantianism, there emerged ways of thinking that approached phenomenology, in particular phenomenology as conceived by Merleau-Ponty. More than merely a historical curiosity, this seems to indicate how French idealism – at least when pushed to its logical limits – had, at bottom, unanticipated similarities to phenomenology. The most notable example of this peculiar approach between phenomenology and idealism may be found in Robert Blanché’s 1935 work *La notion de fait psychique – Essaisur les rapports du physique et du mental*.

Keywords: Neo-Kantianism; phenomenology; psychic fact; own body; center of perspectives.

Não contestamos mais hoje que o poder construtivo do pensamento não seja suficiente para dar conta da ciência (BLANCHÉ, 1935, p. 307).

A década de 30 na França, como se sabe, é marcadamente uma época neokantiana. Filósofos como Léon Brunschvicg, Lalande e Meyerson, por exemplo, foram determinantes para toda uma geração. Basta lermos os esforços da geração de 40, como de Sartre e Merleau-Ponty, para nos afastarmos do que eles acreditavam colonizar todo o ensino acadêmico

francês: o “Espírito-Aranha” ou uma filosofia alimentar como denominou Sartre (Cf. SARTRE, 1947, pp. 31-35).

A fenomenologia, sem dúvida, é uma tentativa de se desvencilhar deste “Espírito-Aranha”, retomando, principalmente os famosos “três Hs”: Hegel, Husserl e Heidegger. Bem, esta história já nos é conhecida. O que gostaria de destacar neste texto é outra história. Esta, pouco conhecida: como no interior do próprio espírito neokantiano surgiram formas de pensar que se aproximaram da fenomenologia, principalmente da fenomenologia merleau-pontyana.

Isto não me parece apenas uma curiosidade, porque indica, no fundo, como a “forçagem” dos limites do idealismo francês pode ter uma semelhança inesperada com a fenomenologia. Esta desconfiança pode nos levar a questionar se de fato a fenomenologia francesa tinha se livrado do neokantismo ou se o próprio idealismo não poderia alcançar problemas fenomenológicos a partir de seus próprios princípios.

O exemplo mais notável desta aproximação estranha entre a fenomenologia e o idealismo encontramos numa obra de 1935 de Robert Blanché denominada *La notion de fait psychique – Essai sur les rapports du physique et du mental* (A noção de fato psíquico – Ensaio sobre as relações do psíquico e o mental). Isto porque, Blanché consegue se aproximar das conclusões do capítulo sobre *Le corps* (O corpo) da *Phénoménologie de la Perception* (Fenomenologia da Percepção) de Merleau-Ponty, entretanto, sob um caminho completamente diverso da fenomenologia.

Blanché diz que, em sua obra, “nós seremos, portanto, levados a propor – sem fugirmos, cremos, da linha geral do idealismo – uma concepção nova da natureza do corpo próprio” (BLANCHÉ, 1935, p. 23). O que nos leva a pensar que o trabalho de Blanché, levado ao extremo do idealismo, se aproxima de problemas fundamentais da existência, tal como a noção de corpo próprio, tão cara à Merleau-Ponty.

Mais impressionante é como Blanché chega nestes resultados partindo do que seria a crítica merleau-pontyana a Brunschvicg: da ideia de que a percepção é uma ciência começante – como se a função da ciência fosse prolongar o trabalho começado pela percepção (Cf. BLANCHÉ, 1935, p. 58). Aliás, momento exato em que Merleau-Ponty critica o modo como o idealismo toma o corpo como objeto entre outros e invertendo a lógica da ciência enquanto ciência começante: ela seria apenas uma ciência que teria esquecido suas origens e se acredita acabada. E mais especificamente: “a idealidade do objeto, a objetivação do corpo vivo, a

posição do espírito numa dimensão do valor sem comum medida com a natureza, tal é a filosofia transparente à qual se chega continuando o movimento do conhecimento inaugurado pela percepção” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 68). Por isto o objetivo de Merleau-Ponty de retomar ao mundo da vida, contra a noção de corpo enquanto um objeto entre os outros. Entretanto, é desta ciência começante que parte Blanché.

É importante notarmos que a obra de Blanché é dedicada e inspirada em Brunschvicg. Desde sua introdução, Blanché deixa claro sua posição na história das ideias:

explicando a objetividade do real pelas leis que o pensamento impõe aos fenômenos, o idealismo racional distingue por isto mesmo a atividade intelectual por sua vez do dado sensível sobre a qual ela se exerce. Ele se reserva, assim, de confrontar a ordem do pensamento com a ordem da existência e de reconduzir o espírito a uma sorte de realidade, como o faz este realismo da ideia que nomeamos idealismo empírico. Consequentemente, não vamos senão nos deixar levar por esta corrente idealista. Quer dizer, que nós não pretendemos originalidade nas ideias diretrizes de nosso trabalho [e, em nota, acrescenta: ‘nós somos particularmente devedores a M. Brunschvicg’] (BLANCHÉ, 1935, p. 22).

O objetivo primeiro do livro é tentar livrar a psicologia de um *prejuízo* realista: livrá-la da ideia de fato psíquico. Em linhas gerais, o que ele quer mostrar é como *naturalizamos* a ideia de *fato* – algo que aparece enquanto um dos hábitos de pensamento.

Blanché não foi o único a denunciar este prejuízo. Alain, por exemplo, chegou a denominar os psicólogos de “adoradores de fatos” (Cf. ALAIN, 1936, p. 166). Tudo se passa como se tratasse de uma tendência natural do espírito ou um prejuízo realista que Blanché encontra, seguindo Politzer, até mesmo na obra freudiana: “é ainda preciso lembrar como os conceitos de Freud, que têm tão potencialmente contribuídos a renovar a psicologia, permanece impregnado de realismo?” (BLANCHÉ, 1935, p. 4) (também, no behaviorismo, que supostamente teria abandonado qualquer fato psíquico). Fala-se, assim, de fato físico e fato psíquico como se o problema fosse a adjetivação da noção de fato e não a noção de *fato* mesma. Mas o que significa um *fato* para Blanché?

A seu ver, sua definição é clara: fato é algo que podemos conhecer imediatamente e incontestavelmente, sem nenhuma operação intelectual – algo que se impõe a nós, que simplesmente constatamos independente de qualquer consciência individual. O pensamento, neste sentido, não é nenhum fato, não é algo real, mas a *condição* da realidade objetiva. Não

só a condição, mas também aquilo que *dá sentido à realidade* ao associar imagens criando algo novo. Há, literalmente, um julgamento que faz as relações entre as imagens. Por isto,

passar da imagem isolada às imagens religadas num sistema de objetos físicos, não é cessar de considerar uma realidade para se tornar em direção a uma segunda, é introduzir na realidade dada as relações que a transformaram numa realidade inteligível, é abandonar o plano animal da sensação para alcançar o plano espiritual de um universo inteiramente transparente para o pensamento (BLANCHÉ, 1935, pp. 32-33).

Assim, entre espírito e mundo não há *oposição real*, pois um é a condição do outro. Um está na *ordem da verdade*; o outro na *ordem da existência* – não há, portanto, um dualismo metafísico, pois trata-se de ordens distintas que não se justapõem. Sua tese não poderia ser mais clara: toda suposição de um fato psíquico recai num *prejuízo realista*. Basta abandoná-lo e veremos como estamos diante de duas ordens distintas ou dois sentidos diferentes a uma mesma realidade.

Um exemplo notável de como Blanché nega o fato psíquico em favor do exercício da ordem da verdade, ou seja, da ordem do pensamento, encontramos em sua análise sobre o sentimento. Sentir dor, por exemplo, não é um fato psíquico, mas o exercício do próprio pensamento:

compreendemos melhor agora porque os sentimentos agradáveis e penosos não podem ser tomados como fatos psíquicos, prontos a entrar numa ciência natural do espírito. É que eles não resultam de um jogo de forças naturais, mas estão ligados indissociavelmente ao exercício do pensamento, ao qual não seriam o objeto de um capítulo da ciência que ela constrói (BLANCHÉ, 1935, p. 268).

Tal como na filosofia neokantiana, todo o problema do conhecimento está na própria estrutura cognitiva do sujeito, pois somos nós quem damos sentido ao mundo. Isso, para Blanché, é fundamental, pois manifesta o poder de invenção do espírito: ele é capaz de criações imprevisíveis, sendo a ciência o melhor exemplodesse poder do espírito.

É verdade que a ciência nos mostra nossa capacidade de criar leis naturais. Mas, segundo Blanché, o objeto da ciência é construído pelo pensamento – ele é uma relação de imagens que obtemos pela ajuda das sensações. Uma forma astuta de dizer que a consciência não se reduz a registrar os dados; ela é uma atividade que constrói os dados e, por isto, tem consciência deles:

os objetos da experiência, os únicos que são dados, são as imagens que nos revelam os sentidos, de sorte que toda experiência é sensível. Mas a sensação supõe, além da qualidade sensível, um espírito a qual ela seja dada e que o põe como qualidade sensível: é por isto que a pura sensação não é senão um limite inacessível. Em outros termos, não há propriamente falando ‘dados da consciência’, há dados das sensações, e a consciência destes dados: consciência, quer dizer conhecimento, e não realidade a conhecer; a consciência é uma ação, a ação mesma do conhecimento, e não um objeto de contemplação (BLANCHÉ, 1935, p. 42).

Lembremos que é exatamente *contra* este tipo de raciocínio que a fenomenologia de Merleau-Ponty se inspira. Contra um idealismo que faz da Natureza algo constituído por uma consciência e tendo Brunschvicg no cume desta tradição – o que poderia ser denominado o cume do “Espírito-Aranha”.

Cume porque teria feito do sujeito o constituinte do mundo, realizando, segundo Merleau-Ponty, um humanismo total (Cf. MERLEAU-PONTY, 1995, p. 54)¹. Um humanismo por preencher todas as lacunas do idealismo: um homem que não teria nenhum limite em sua atividade do entendimento (Cf. MERLEAU-PONTY, 1995, p. 47).

Segundo este “humanismo total”, que Blanché parece seguir, não se trata de realizar uma gênese do conhecimento, mas de toma-lo idealmente (Cf., BLANCHÉ, 1935, p. 29, nota) – basta que encontremos as *condições* que tornam possível o conhecimento.

Merleau-Ponty nota isto ao comentar o idealismo em geral: “justamente porque a percepção, em suas implicações vitais e antes de todo pensamento teórico, se dá como percepção de um ser, a reflexão não cria ter de fazer uma genealogia do ser e se contentava de pesquisar as condições que a tornam possível” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 67).

Mas ao dar o exemplo do sentimento de prazer e de dor, como citamos anteriormente, Blanché logo acrescenta algo “inesperado”: “(...) todo exercício do pensamento requer um sujeito individual em que ele encontra um centro de perspectiva e de ação sobre o universo” (BLANCHÉ, 1935, p. 291).

Este centro de perspectiva – eis de que estamos atrás – incorpora um certo valor próprio; algo que leva Blanché a ter em conta *o amor próprio* do sujeito. Ou seja, ele introduz uma noção de sujeito individual e não de um sujeito pensante em geral – logo a ideia de amor

¹Merleau-Ponty vê na terceira crítica de Kant uma certa produtividade da Natureza, por isto via ali ainda uma possibilidade de escaparmos de um sujeito constituinte absoluto (Cf. MERLEAU-PONTY, 1995, pp. 43-47).

próprio, alvo preferido de Kant em sua *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica da Razão Prática*), por fugir da universalidade e incondicionalidade do imperativo categórico:

a esta tendência para se fazer a si mesmo em geral princípio determinante objetivo da vontade, segundo os princípios subjetivos de determinação do seu livre arbítrio, pode dar-se o nome de *amor de si*, o qual, se se erigir em legislador e em princípio prático incondicionado, pode denominar-se *presunção* (KANT, 2001, p. 90).

Nada mais contra-intuitivo se levarmos em conta que estamos lendo um neokantiano: “(...) o amor próprio individual deverá reter algo do caráter categórico do imperativo pelo qual o pensamento se obriga a exercer” (BLANCHÉ, 1935, p. 292).

É esta contra-intuição que nos interessa aqui. Não exatamente em que tradição Blanché seguia em sua obra ou seu objetivo de negar a existência de fatos psíquicos. Nossa pretensão está em apontar certos limites e lacunas no idealismo de Brunschvicg que o próprio Blanché anuncia:

é sem dúvida uma das principais lacunas do idealismo moderno de quase não se ocupar das relações do pensamento com o corpo próprio, e uma tal carência dá espaço ao realismo. Para o idealismo o problema é considerado resolvido quando se tratou da relação do pensamento à realidade em geral: o corpo próprio fazendo parte da realidade, a questão de suas relações ao pensamento não dá lugar a um problema novo, e deve se resolver pela simples aplicação dos princípios a um caso particular (BLANCHÉ, 1935, p. 332).

Segundo o idealismo clássico, se é verdade que todas as relações de causalidade entre os fenômenos supõem um sujeito que pensa, ele não faz parte do fenômeno analisado. Entretanto, há um paradoxo: “como o sujeito que pensa as leis da natureza poderia, enquanto sujeito, se colocar a si mesmo como um objeto entrando no sistema do determinismo universal?” (BLANCHÉ, 1935, p. 51). Ou seja, se não há justaposição entre a realidade e o pensamento, mas uma relação entre um sujeito que pensa e um objeto de conhecimento, há momentos em que esta ordem se perde – em que um e outro se confundem. Este paradoxo é desfeito quando se leva em conta um objeto em especial: o *corpo próprio* – esta noção obscura onde se encontra toda a dificuldade.

A crítica clássica de Merleau-Ponty ao idealismo poderia ser lembrada aqui. Para Brunschvicg, por exemplo, o objeto do conhecimento é o mesmo da ciência: uma unidade

ideal. Assim, o corpo vivo não pode escapar do determinismo da ciência, deste entrelaçamento de propriedades gerais que é um *objeto*. Mesmo o que denominamos na experiência cotidiana de um homem enquanto gesto, sorriso, etc. isto deve ser reduzido às suas relações causais, reduzidos ao que Politzer denomina de *processos em terceira pessoa*. Numa palavra: o corpo vivo, humano, é uma unidade ideal, uma coisa sem interior. Fato não despercebido por Blanché – fato no sentido de estar presente: “o corpo humano assim transformado cessaria de ser meu corpo, a expressão visível de um Ego concreto, para se tornar um objeto entre todos os outros” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 68). Isto é o mesmo que afirmar que há casos, uma “exceção”, em que um objeto coloca em xeque todo um sistema de pensar.

Entretanto, esta crítica não cabe a Blanché porque ele é também leitor de Gabriel Marcel que afirma “eu sou meu corpo” (Cf. MARCEL, 1935, p. 12). Esta simples afirmação parece colocar em questão o idealismo. Ela nos leva a pensar o corpo próprio e Blanché se questiona:

para cada um de nós seu corpo próprio não é somente um objeto como um outro, simplesmente constituído por imagens que o pensamento religa entre elas e às imagens vizinhas, ou ele não é mais um objeto privilegiado, condição mesmo das imagens e do pensamento e, ao mesmo tempo, agente executor a serviço do pensamento? (BLANCHÉ, 1935, p. 53).

Ora, como algo que é um objeto físico é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade do conhecimento? Como ele é ao mesmo tempo físico e não-físico? Blanché, neste momento, chega à mesma conclusão que Merleau-Ponty chegará dez anos depois: *toda dificuldade está em compreender a noção de corpo próprio*. É neste sentido que Blanché busca “completar” o idealismo: lá onde surge algo de obscuro, “falta ainda completar o idealismo racional que nós seguimos até aqui, esta dupla dualidade não permitindo dar conta do papel privilegiado que tem o corpo próprio e permanecendo, conseqüentemente, insuficiente para uma explicação da percepção” (BLANCHÉ, 1935, p. 80).

Fisicamente, Blanché reconhece que o corpo poderia ser tratado como um corpo entre outros. É esta a dificuldade: tudo nos diz que não devemos dar privilégio a nenhum corpo. Por que ele não pode ser submetido, como os demais corpos, às leis comuns? Mas desconfia Blanché: algo me faz crer que ele não tenha o mesmo estatuto; ele parece ter algo de

absolutamente original que me proíbe de trata-lo do mesmo modo que se trata os outros corpos. Assim, como compreender que o mesmo corpo pode ser legitimamente concebido de dois modos diferentes?

No fundo, toda dificuldade está em colocar de outro modo as questões em torno do conhecimento – como se algo *forçasse* o pensamento, a tal ponto que não poderíamos mais disfarçar: “nossa análise parece nos conduzir aqui a uma relação original, irreduzível a qualquer outra e, em todo caso, irreduzível a uma relação científica entre elementos objetivos, porque um dos termos desta relação não é um objeto” (BLANCHÉ, 1935, p. 58).

O corpo próprio, inegavelmente, é *meu* corpo, como diz Marcel – um corpo que, por mais que nos esforcemos por trata-lo como outros corpos, como algo impessoal, resiste em ser perpetuamente presente; não só resiste como age como um “tirano” que nos faz ter uma predileção dele sobre os demais corpos (Cf., BLANCHÉ, 1935, p. 56). De que modo podemos tratá-lo como outros corpos se ele tem um caráter diferente de todos os outros, um caráter de *primeira pessoa*, como diz Politzer? (Cf., BLANCHÉ, 1935, p. 56). O corpo é, portanto, um objeto privilegiado, o que é o *mais íntimo* (Cf., BLANCHÉ, 1935, p. 89), o *absolutamente original* (Cf., BLANCHÉ, 1935, p. 90) ou *estranho ao determinismo da natureza* (Cf., BLANCHÉ, 1935, pp. 90-91).

Esta intimidade e estranheza ao determinismo da natureza são descritas por Blanché com um exemplo simples, mas notavelmente fenomenológico: quando toco em algo com a minha mão direita ou com a minha mão esquerda tenho sensações completamente distintas que são sentidas como algo absolutamente original e indefinível (Cf., BLANCHÉ, 1935, p. 93) – algo que é indiferente para o determinismo da ciência. Não só o tocar, mas também nossas orientações no espaço se dão de forma qualitativa: digo que algo está à minha esquerda, direita, abaixo, acima, atrás, à frente – uma orientação que escapa ao determinismo da natureza, mas que atesta o corpo próprio enquanto uma presença bruta e que nos impede de ver o mundo de modo simplesmente quantitativo.

O corpo próprio tem, assim, uma natureza dupla: ele é como um objeto entre outros no sistema espaço-temporal; por outro lado, ele é a origem deste sistema espaço-temporal: é ele que atribui uma significação aos objetos e os situam no sistema espaço-tempo. Ele não é exatamente uma condição de possibilidade do conhecimento, ele é o campo de onde posso ver o mundo, ele é um centro de perspectiva, de ação, como observa Blanché quase nas mesmas palavras que Merleau-Ponty irá escrever dez anos depois:

por um lado meu corpo é um ser vivente como todos os outros, quer dizer, uma certa massa de matéria submetida às leis físico-químicas que regem a natureza inteira; por outro, ele é meu, ou melhor, eu-mesmo, e cessa por isso de ser um objeto anônimo, simples fragmento do universo, para se tornar, ao contrário, o centro de perspectiva e o centro de ação sobre a totalidade do universo (BLANCHÉ, 1935, pp. 56-57).

Ele é assim o ponto zero, como dirá Merleau-Ponty, pois a percepção de objetos pressupõe a percepção correlata de um corpo móvel. Ou seja, ele realiza aqui uma verdadeira fenomenologia: “uma multiplicidade de imagens não permitiriam constituir um objeto, se não tivermos ao mesmo tempo a ideia de que o objeto é percebido de vários lugares diferentes” (BLANCHÉ, 1935, pp. 83-84).

Blanché fala de um perspectivismo da percepção que tem no corpo próprio seu centro, um centro de perspectivas sobre os objetos. É neste ponto que o filósofo neokantiano parece ir além do idealismo, como ele mesmo sublinha:

o idealismo afirma que o universo dos objetos não é suficiente para ele mesmo e que um objeto, sendo um sistema de imagens, supõe um pensamento que religa as imagens umas às outras. Mas como poderíamos construir um objeto único e relativamente estável com as imagens múltiplas e variáveis se não considerarmos cada uma destas imagens como um aspecto do objeto percebido de um certo ponto de vista? (BLANCHÉ, 1935, p. 95).

Ele é a origem do sistema espaço-tempo. Se eu olho por uma luneta a posição de uma estrela, exemplifica Blanché, direta ou indiretamente, ela é localizada em relação à minha posição atual, ou seja, de uma origem privilegiada no sistema espaço-temporal: a partir de um lugar e momento em primeira pessoa (Cf. BLANCHÉ, 1935, p. 107). Este corpo que é o meu corpo e que está *perpetuamente* presente (Cf. BLANCHÉ, 1935, p. 105).

Mas o corpo próprio não é somente nosso ponto de vista sobre o mundo ou nosso centro de perspectivas. Ele é *também* algo percebido de outro ponto de vista. Isso é fundamental, porque assim Blanché destaca que este centro de perspectivas não é vazio de significação. Ele não é um ponto de vista que pode ser sobreposto e nem um ponto de vista absoluto. Contra isso, Blanché destaca como esse centro de perspectiva, o corpo, está numa relação com o espaço absolutamente *original e irreduzível* às relações espaciais tal como se dá entre as coisas no mundo (Cf. BLANCHÉ, 1935, p. 100) – ele ocupa um lugar que a ciência desconhece, uma vez que, para a ciência, qualquer ponto no sistema espaço-tempo é equivalente. O que Blanché propõe é que cada perspectiva é definida em relação à outra

perspectiva. Um fato curioso é que Blanché utiliza o que será um dos motes do estruturalismo na esteira de Saussure para explicar isto:

do mesmo modo, um dicionário define o sentido de uma palavra com a ajuda de outras palavras, cujo o sentido se encontra ainda definido por outras; e, portanto, o dicionário não contém nem uma infinidade de palavras, nem palavras dotadas de um sentido de qualquer modo absoluto; somente as palavras se definem reciprocamente umas às outras, de forma que o entrecruzamento de todas as suas significações compõem um sistema completo (BLANCHÉ, 1935, pp. 101-102).

Curioso notarmos ainda que este centro de perspectivas sobre os objetos aparece na fenomenologia de Merleau-Ponty a partir dos estudos de Edmund Husserl. Tudo indica que Blanché não conhecia a obra husserliana, pelo menos ele não a cita neste estudo (mas sabemos que Husserl já havia realizado quatro conferências entre 23 e 25 de fevereiro de 1929 em Sorbonne). O fato é que Blanché não se utiliza da ideia de *intencionalidade* para descrever o corpo próprio e chega a conclusões próximas de Merleau-Ponty². Isto nos leva a suspeitar se é, de fato, a fenomenologia a grande guinada da *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty.

Sabemos que Blanché parte, como afirma em seu capítulo sobre o papel do corpo, da experiência: daquilo que ele constata e que pode confirmar a cada instante. Bem, o fato de ser fiel ao que se experiência não faz do sujeito um fenomenólogo. A fenomenologia, diria Husserl, parte de suspensões de juízos para estar mais próximo disto que um dia Merleau-Ponty destacou: a fenomenologia reloca a essência na existência (Cf. MERLEAU-PONTY, 1967, p. i). Teria Blanché recolocado isto? E por que o faria?

Seria mais prudente começarmos com outra questão: qual é a “denúncia” de Blanché?

A primeira, nos leva a pensar que Blanché vê limites em sua tradição: “o idealismo leva em consideração o sujeito pensante, mas negligencia seu caráter de primeira pessoa”

² Blanché praticamente diz o que é a intencionalidade para Merleau-Ponty nesta passagem: “da ideia de um centro individual de perspectiva e ação como condição do exercício do pensamento, deduzimos que o sujeito individual deveria, sem que intervisse algum julgamento de valor nem algum conhecimento de meios e fins, ser dotado de tendências e de aversões espontâneas, e oferecer assim o espetáculo paradoxal de uma atividade que, sem ser ainda regulada pelo pensamento, procede apesar disto ao modo de uma atividade inteligente, e mesmo de uma atividade sábia” (BLANCHÉ, 1935, p. 297).

(BLANCHÉ, 1935, p. 179). Ou seja, uma suspeita de que seja necessário pensar o corpo próprio como centro de perspectivas, como aquele que constitui o ponto de contato com as coisas que ele pensa. Seria necessário explicar porque não devemos tomar o sujeito pensante em terceira pessoa e explicar o porquê de toma-lo, corporalmente, em primeira pessoa.

Blanché parece ecoar a voz de Jean Wahl: estamos num momento em que é preciso ir em direção ao concreto. Tomar em primeira pessoa significa tomar a história do sujeito, seus motivos em cada decisão: “de um modo geral, o que torna impossível a previsão e a certeza de uma decisão qualquer, é que é impossível conhecer os motivos colocados em jogo com o valor próprio de cada um” (BLANCHÉ, 1935, p. 210). Blanché ecoa a questão do concreto: a história do sujeito – nenhuma decisão é impessoal, mas leva em conta o que foi vivido.

Sabemos hoje (depois da fenomenologia) que entre *motivo* e *causa* há uma grande diferença – uma diferença que foi celebrada por Merleau-Ponty ao dizer que o motivo se trata de “(...) um desses conceitos ‘fluentes’ que é preciso formar se queremos reaver aos fenômenos” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 61). Trata-se de um conceito particularmente interessante porque indica *uma relação não causal no comportamento*, quer dizer, algo que pode suscitar meu comportamento sem que com isso haja somente uma relação física, mas também uma significação. Por exemplo: pego este martelo na minha frente devido à sua utilidade ou beleza, ou segundo qualquer outro sentido que ele me suscite (Cf. HUSSERL, 1952, pp. 372-377)³.

Blanché situa seu pensamento nesta inquietação: “(...) é que as operações intelectuais que comandam uma decisão não têm nada em comum com os fatos sobre as quais conduzem as derradeiras ciências naturais” (BLANCHÉ, 1935, p. 213). Uma forma de dizer que há uma esfera de decisão em que deliberamos os motivos de uma ação. Um motivo que tem certa *intenção*:

o conhecimento de uma decisão voluntária não acontece sem algum conhecimento da ação pela qual ela se executa. Mas o que conhecemos então da ação não é um fenômeno mecânico na qual ela se reduz para os físicos, é a significação que ela comporta; não a materialidade do movimento, mas sua intenção (BLANCHÉ, 1935, p. 234).

³ O curioso é que este conceito tem também suas raízes na *Gestalttheorie*: “não há razão, mas há um motivo. É justamente a Gestalttheorie que nos fez dar consciência dessas tensões que atravessam como linhas de forças o campo visual e o sistema corpo próprio-mundo e que animam de uma vida surda e mágica impondo aqui e ali torsões, contrações, turgidezes” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 60; Cf. KOFFKA, 1928, p. 320).

Passemos para a segunda “denúncia” de Blanché.

Outra negligência do idealismo seria: como é possível pensar na unidade de uma pessoa? Como é possível uma coerência entre imagens se eu não tenho exatamente um ponto de referência que é um *eu*?

Para Blanché, é inaceitável pensarmos que as imagens com as quais compomos (que compõem) o universo sejam as mesmas que compõem (em que compomos) nossa unidade do corpo próprio. Há uma afetividade envolvida nisto; uma intimidade estranha que me impede de assumir uma terceira pessoa. “Eu sou meu corpo”: “ela [o pensamento] não toma um sentido senão pela ideia de um centro de perspectivas, ligado a um corpo vivo, de onde o pensamento considera o universo” (BLANCHÉ, 1935, p. 186).

Este tipo de afirmação nos exige questionar: estamos realmente diante de um idealismo neokantiano? Ou poderíamos arriscar que ele estava indo além do idealismo sem as “amarras” da fenomenologia? Ou não precisamos da fenomenologia para pensarmos o corpo próprio? Algo, inesperadamente, novo?

Nem realismo, nem idealismo, um terceiro termo? “Para dizer tudo imediatamente, nos parece que o principal engano do realismo é o de depreciar o pensamento ao nível da existência, e o do idealismo negligenciar a acepção subjetiva do corpo próprio” (BLANCHÉ, 1935, p. 189). O que seria isto?

Diria que Blanché está numa *terra de ninguém*. Ele vê isto nos gestos mais simples: “pois tudo que ele [o idealismo] espera, é um sujeito pensante em geral, não tendo mais relação com o comportamento dos seres vivos superiores que ele tem com qualquer outra realidade” (BLANCHÉ, 1935, p. 192). É como se ele estivesse dizendo que o idealismo se fia a um *sujeito* pensante esquecendo-se que existe um *indivíduo* pensante.

Ainda no “tom” de Wahl, Blanché escreve: “a ciência considera o indivíduo, mas trata-se do indivíduo biológico; a teoria do conhecimento considera o pensamento, mas trata-se de um pensamento impessoal” (BLANCHÉ, 1935, p. 195).

O que parece ser um problema em Blanché é o que Foucault denominou de *empírico-transcendental*. Como pensarmos o “-” – o traço? Blanché vê uma dualidade: “(...) não há nenhuma contradição em afirmar, ao mesmo tempo, que a realidade do universo é uma condição empírica da espécie humana e que o pensamento é uma condição transcendental da realidade objetiva do universo” (BLANCHÉ, 1935, pp. 195-196).

O corpo próprio seria este traço na concepção de Blanché, apesar de não dizer isto textualmente. Estamos aqui indo além do texto e, principalmente, indo além do que a tradição nos legou. *Por que o silêncio em torno de Robert Blanché?*

Afinal, a noção de corpo próprio continuaria devedora de uma antinomia: realizar um sistema objetivo, que é o universo, e um sistema subjetivo, que é uma consciência individual. Não se trata, portanto, de uma “bizarrice inexplicável”, mas de uma dualidade do corpo; uma “bizarrice” que mescla o sujeito individual – o corpo – e o sujeito constituinte – o espírito –: “o indivíduo que permite ao pensamento entrar em contato com o real se encontra assim em correlação com um certo corpo, parte da realidade objetiva que constrói o pensamento” (BLANCHÉ, 1935, pp. 298-299). E ele mesmo se pergunta: “uma tal conclusão choca?” (BLANCHÉ, 1935, p. 251).

BIBLIOGRAFIA

ALAIN. *Lâches penseurs*. In: *Mars ou la guerre jugée*. Paris: Gallimard, 1936.

BLANCHÉ, Robert. *La notion de fait psychique – Essai sur les rapports du physique et du mental*. Paris: Félix Alcan, 1935.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

KOFFKA, Kurt. *The Growth of the Mind*. Translated by Robert Morris Ogden. New York: Harcourt, 1928.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – zweiter buch: phänomenologisch Untersuchungen zur Konstitution*. Haag: MartinusNijhoff, 1952.

_____. *Méditations cartésiennes – Introduction à la Phénoménologie*. Traduit de l’allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: Vrin, 1969.

MARCEL, Gabriel. *Être et Avoir*. Paris: Aubier, 1935.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Nature – Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.

_____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.

POLITZER, Georges. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: PUF, 1968.

_____. *La crise de la psychologie contemporaine*. Paris: Éditions Sociales, 1947.

SARTRE, Jean-Paul. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'Intentionnalité. In: *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.

WAHL, Jean. *Vers le Concret – Études d'Histoire de la Philosophie Contemporaine*. Paris: Vrin, 1932.