

A dimensão estética da experiência do outro

*João A. Frayze-Pereira **

Resumo: Considera-se que a noção de diferença é importante para pensar o campo das experiências artísticas contemporâneas do ponto de vista da Estética. Essa noção remete à questão do corpo que intrinsecamente está vinculada à questão filosófica da alteridade, cuja dimensão estética é analisada neste artigo.

Palavras-chave: Estética, fenomenologia, corpo, arte, intersubjetividade.

Abstract: From the point of view of Aesthetics, the notion of difference is considered important to think about contemporaneous artistic experiences. This notion relates to the question of the body, which is intimately bound to the other as a philosophical question whose aesthetic dimension is analysed in this paper.

Key-words: Aesthetics, phenomenology, body, art, intersubjectivity.

É sabido que a Estética se constituiu como disciplina autônoma no século XVIII, no momento em que é reconhecida a independência do sentimento relativamente à razão teórica e à razão prática. Quanto à relação do sentir estético com a vida e com a forma, não parece haver dúvidas de que, apesar de todas as tentativas para enquadrar a Estética no contexto metafísico, ela nasce e se desenvolve como um saber ligado à experiência e à imanência, como um saber essencialmente mundano. Essa situação, entretanto, sofreu alterações que foram suscitadas pelo próprio desenvolvimento das artes, da teoria e da crítica de arte. No século XX, por exemplo, o pensamento estético torna-se pouco interessado na questão do sentir entendido na sua autonomia e não subordinado a outras instâncias; ao mesmo tempo, aqueles que, ao contrário, colocam o sentir no centro das suas reflexões não têm quase nada a ver com a Estética e, quando não se recusam a serem enquadrados nessa disciplina, implicitamente defendem que a abordagem daquela ao sentir e à arte é insuficiente e inadequada. E, em última análise, todas as questões abordadas pelo esteta Mario Perniola (1998, p. 155 e segs.) como as mais impor-

* Professor livre-docente do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da USP. <http://www.usp.br/ip>

tantes do século XX relacionam-se com a noção de diferença, entendida como não-identidade, e não como mera diversidade. E, com efeito, essa noção de diferença aponta para o caráter não-puro do sentir, para o aspecto ambíguo das experiências artísticas contemporâneas, insólitas e perturbadoras, ambivalentes e excessivas, irredutíveis à identidade, entretecidas na existência de homens e mulheres da segunda metade do século XX. De resto, é exatamente nesse tipo de sensibilidade que mantém relações de vizinhança com os estados psicopatológicos, com as toxicomanias e as perversões, com as culturas primitivas e as práticas sociais alternativas, que as artes, a literatura e a música contemporâneas encontraram a sua inspiração. Os autores que trataram dessa questão são muitos, de extrações diversas – da Filosofia à Psicanálise, da Antropologia à Literatura – e em todos a questão do corpo ocupa lugar privilegiado.

Ora, quando se pensa na questão da diferença, antes de se pensar na questão do corpo, imediatamente costuma-se pensar na questão do outro. Afinal, “o diferente é o outro e o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade”, como escreveu o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (1986, p.7):

Homem e mulher, branco e negro, senhor e servo, civilizado e índio. O outro é um diferente e por isso atrai e atemoriza. É preciso domá-lo e, depois, é preciso domar no espírito do dominador o seu fantasma, traduzi-lo, explicá-lo, ou seja, reduzi-lo, enquanto realidade viva, ao poder da realidade eficaz dos símbolos e valores de quem pode dizer quem são as pessoas e o que valem, umas diante das outras, umas através das outras. Por isso o *outro* deve ser compreendido de algum modo, e os ansiosos, filósofos e cientistas dos assuntos do homem, sua vida e sua cultura, que cuidem disso. O outro sugere ser decifrado, para que lados mais difíceis de *meu eu*, do *meu mundo*, de *minha cultura* sejam traduzidos também através dele, de seu mundo e de sua cultura. Através do que há de meu nele, quando, então, o outro reflete a minha imagem espelhada e é às vezes ali onde eu melhor me vejo. Através do que ele afirma e torna claro em mim, na diferença que há entre ele e mim.

Em suma, homem e mulher, branco e negro, senhor e servo, civilizado e primitivo... nem tudo é o que eu sou e nem todos são como eu sou. E é na diferença sensível existente entre o eu e o outro que se afirma a identidade. No entanto, na relação entre identidade e diferença, quando o outro vem a ser uma questão?

Na filosofia contemporânea, vamos encontrar um modo de reflexão que levou longe a tematização dessa problemática. O conhecimento que, desde Nietzsche, é perspectivo, relativo à situação existencial do ser que conhece, articula-se à questão do “mesmo e do outro”, da “identidade e da diferença”, que na segunda metade do século XX ocupou a filosofia francesa, desde o humanismo pós-guerra ao perspectivismo dos anos 70, passando pelo estruturalismo dos 60 e a lógica do desejo de 68. Nesse trajeto, tornaram-se fundamentais para a reflexão sobre o tema as posições de Sartre e de Merleau-Ponty, de Lévi-Strauss, Foucault e Michel

Serres, até Derrida, Lyotard e Deleuze (DESCOMBES, 1979). Mas é sobretudo no pensamento do filósofo Maurice Merleau-Ponty, pensamento estético que se elabora entre os anos 40 e 60, que vamos encontrar a crítica radical da metafísica clássica, que transformou num impasse a problemática da alteridade¹.

Nem o objetivismo, nem o subjetivismo, as duas posturas teóricas criticadas por Merleau-Ponty, antagônicas apenas na aparência, são capazes de dar conta da problemática encerrada pelo outro. Mas rerepresentamos a pergunta: quando o outro vem a ser uma questão? A alteridade torna-se imediatamente um problema quando nos damos conta de que, em nossa experiência cotidiana, o contato com o outro se dá, embora nada, em princípio, a não ser a minha fé ingênua na existência do mundo, possa garantir que diante de mim esteja um outro eu e não uma coisa – algo que é ao mesmo tempo idêntico a mim e diferente de mim, um ser habitado por uma interioridade. E, mais do que isso, o problema se agrava quando percebemos que, nos quadros do objetivismo científico, assim como nos do subjetivismo filosófico, não existe o nós e o mundo social é, do ponto de vista ontológico, uma impossibilidade. E, no tocante à Psicologia, é a fundação de uma Psicologia Social que se torna impossível. A esse respeito Merleau-Ponty demonstra que, se a percepção é concebida em função de variáveis exteriores, como procede a Psicologia objetivista; se o homem nada mais é do que um detector de estímulos, os outros homens, formadores de uma constelação sócio-histórica, só poderão intervir como estímulos se reconhecermos também a eficiência de conjuntos que não possuem existência física e que operam sobre ele não segundo suas propriedades imediatamente materiais, mas num espaço e num tempo sociais, conforme um código cultural e, finalmente, antes como símbolos do que como causas (1971, p. 33). Se, entretanto, não podemos esperar a constituição do outro a partir do objetivismo científico, não será do ponto de vista de uma Filosofia da Consciência que veremos o outro nascer. Para o subjetivismo filosófico, é uma dificuldade compreender a forma pela qual uma consciência que constitui o mundo como idéia ou como representação pode afirmar outra que seja sua igual e, em consequência, também constituinte, dado que, imediatamente, é preciso que a primeira passe a constituída (1971, p. 68). Do ponto de vista de uma subjetividade constituinte, um “eu penso”, seria impossível deixar de reduzir o outro a um objeto – redução esta que se constitui num impasse para o aparecimento da

1. Aqui cabe uma nota para explicar que o pensamento de Merleau-Ponty é estético de ponta a ponta pelo menos em três sentidos principais: 1) porque se funda sobre uma análise da percepção como fenômeno central de inserção do homem no mundo; 2) porque faz do sensível o estrato original ao qual se remetem todos os outros ontologicamente possíveis e 3) porque a arte e suas implicações desempenham um papel paradigmático em toda a reflexão do filósofo (BONAN, 1997).

intersubjetividade. E, segundo Merleau-Ponty, só é possível sairmos dele se renunciarmos à dicotomia sujeito-objeto.

Assim, não é no plano da relação de uma consciência com outra ou no da interação de um corpo com outro que o impasse será ultrapassado. Para Merleau-Ponty, o campo que permite a ultrapassagem dessa dicotomia e dos impasses derivados dela é o do próprio corpo. Não o corpo como matéria objetiva, nem como idéia, mas o corpo como um sensível que é capaz de sentir, isto é, como um sensível que sente, que é reflexivo. A questão é que meu corpo é simultaneamente vidente e visível. Ele, ao olhar todas as coisas, também pode olhar-se e reconhecer, naquilo que vê, o outro lado de sua potência.

Ele se vê vendo, toca-se tocando, é visível e sensível para si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento que só pode pensar assimilando o pensado, constituindo-o, transformando-o em pensamento, mas um si por confusão, narcisismo, inerência daquele que vê naquilo que vê, daquele que toca naquilo que toca (...). Visível e móvel, meu corpo está no número das coisas, é uma delas, preso no tecido do mundo e dotado da coesão de uma coisa. Mas, porque vê e se move, mantém as coisas em círculo ao seu redor, são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazem parte de sua definição plena, e o mundo é feito do próprio estofado do corpo (MERLEAU-PONTY, 1964, p.18).

Em suma, sujeito e objeto para si mesmo e para o outro, ao mesmo tempo, o corpo é a expressão concreta de uma existência ambígua.

Nesse sentido, minha identidade é atravessada pela experiência do outro que não é meu limite externo, mas a experiência através da qual eu posso me totalizar. Assim, se a experiência do corpo consigo mesmo, um visível capaz de reflexão, propaga-se na relação entre ele e as coisas, por extensão, expande-se na relação entre ele e outro corpo. Com efeito, se meu corpo é uma organização sinérgica segundo a qual dois olhos vêem, duas mãos tocam, realizando a experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças à possibilidade de reversão de um no outro, graças a uma relação do sensível consigo mesmo que me transforma em "sentiente", este círculo que não faço mas que me faz, por que essa generalidade que faz a unidade do meu corpo não se abriria para a de outros corpos? Por que não existiria a sinergia entre os diferentes organismos, se ela é possível no interior de cada um?

Considere-se, por exemplo, a experiência que advém no cruzamento das mãos. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que minhas duas mãos são as mãos de um só corpo, isto é, elas são co-presentes. Em segundo lugar, note-se que será por extensão dessa co-presença que o outro nos surpreenderá. No aperto de mãos, a mão de outrem vem ocupar o lugar deixado por uma das minhas, "posso sentir-me tocado ao mesmo tempo que toco" (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 138). E vale o mesmo para o campo da visão, pois

assim que os olhares se prendem, já não somos totalmente *dois* e há dificuldade em ficar só. Esta troca, a palavra é boa, realiza em muito pouco tempo uma transposição, uma metátese: um quiasma de dois ‘destinos’, de dois pontos de vista. Ocorre assim uma espécie de recíproca limitação simultânea. Tu tomas a minha imagem, minha aparência, eu tomo a tua. Não és *eu*, uma vez que me vês e eu não me vejo. O que me falta é esse eu que tu vês. E a ti, o que falta é tu que eu vejo. E, por mais que avancemos no conhecimento um do outro, quanto mais refletirmos, mais seremos outros... (MERLEAU-PONTY, 1969, p.377).

Assim, abertos um para o outro, os corpos se entrelaçam. Instaurando-se entre eles o circuito “reflexionante”, abre-se, então, a possibilidade de uma intercorporeidade. Para Merleau-Ponty, a experiência do outro é acessível a mim se ele for tomado não como representação, mas como experiência iminente. Assim, a paisagem que vejo se cruza com a do outro: torna-se nossa e não minha. Para confirmá-lo, basta que, ao contemplá-la, fale dela com alguém – então, graças à operação concordante de seu corpo com o meu, o que vejo passa para ele, este verde da paisagem sob meus olhos invade-lhe a visão sem abandonar a minha. Reconheço em meu verde o seu verde. Eu e outrem comungamos sobre um mesmo panorama que vemos por dois pontos de vista diferentes. Vejo que ele vê. Reconheço que meu mundo sensível é também o dele, pois assisto a sua visão. Meu verde passa nele e o seu em mim – experiência iminente que vejo na tomada do espetáculo por seus olhos. (MERLEAU-PONTY, 1960, p.276). No entanto, a visão dele não é a minha. E isso quer dizer que, como não há visão que seja ontologicamente acabada, pois o sensível é superfície de uma profundidade inesgotável, cada visão está sempre sujeita a ser descentrada por outras visões. E, quando essas se realizam, os limites de nossa visão de fato são acusados. Nessa medida, a referência ao outro já é implicada desde a mais simples atividade perceptiva, pois o perspectivismo da percepção – sua inerência a um ponto de vista localizado espacial e temporalmente, e que torna possível falar de um mundo de experiência privado - pressupõe a presença de um mundo intersubjetivo, como campo aberto para outras possíveis experiências, no qual justamente uma perspectiva poderia se recortar. A certeza perceptiva nunca será, por si mesma, autêntica certeza, se não remeter para esta dimensão de coexistência na qual a minha perspectiva e a do outro se envolvem mutuamente, como outras tantas aberturas singulares para um único campo de experiências. É por isso que eu e os outros podemos figurar como órgãos diferentes de uma única intercorporeidade.

Com efeito, sem precisar cometer qualquer violência epistemológica, pode-se admitir que a minha perspectiva e a do outro são perspectivas diferentes e simultaneamente possíveis. Nessa medida, antes de ser subjetivo ou objetivo, o mundo é intersubjetivo, ou melhor, intercorporeal, e a transitividade de um corpo a outro torna-se teoricamente possível, concreta e definitivamente fundada; há um círcu-

lo do palpado e do palpante, o palpado apreende o palpante; há um círculo do visível e do vidente, o vidente não existe sem existência visível; há enfim propagação dessas trocas para todos os corpos do mesmo estilo que vejo e toco. Portanto, a possibilidade de existência do outro dá-se abaixo da ordem do pensamento: percebo primordialmente uma outra sensibilidade e só depois um outro pensamento. Antes de ser espiritual, a intersubjetividade é corpórea (MERLEAU-PONTY, 1960, p.274). E, na medida em que vemos outros videntes, pela primeira vez, somos desmesuradamente visíveis para nós mesmos. Essa lacuna onde se encontram nossos olhos, nosso dorso, é preenchida por um visível de que não somos titulares (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 139). O que não posso ver de mim mesmo porque adiro ao visível que sou, o outro, por sua situação no meio dos visíveis, pode vê-lo. Mais do que isso, como não podemos confundir o visível com a camada superficial do ser, o que o outro vê em mim, lá do seu lugar no mundo, não é apenas a película superficial de minha pele, mas uma interioridade inesgotável que aí se expressa e exterioriza, sendo possível aos corpos, enlaçados um ao outro, como um Corpo Geral atravessado pela diferença (Corpo que é visível-vidente), fazerem de seu interior seu exterior e de seu exterior seu interior.

Assim, pode-se dizer que a corporeidade adquire filosoficamente um novo sentido, que possui intrínseco caráter estético, uma vez que é elaborada por uma reflexão sobre a experiência originária do sensível. E, ainda segundo Merleau-Ponty, é a arte moderna a que, pela primeira vez, exprime essa “deiscência” do ser entre o visível e o vidente, criadora de uma profundidade que não é objetivamente exibida. Tal foi a ambição da pintura moderna que, aderindo ao enigma do corpo, acabou se deixando levar por ela até produzir um espaço autotfigurativo, fragmento da espacialidade originária, parte que é emblemática do todo. É nesse sentido que a pintura desejou, como disse Kandinsky, “ver o invisível”, “remontar do modelo à matriz” (BONAN, 1997, p.102). E, nesse movimento, a arte moderna descobriu perspectivas jamais vistas e reencontrou o caos no sentido originário, descentrou o espectador com relação a si mesmo e ao seu pequeno mundo, abrindo-o como seu outro para novas dimensões do Ser. Pollock, Rothko, Dubuffet e tantos outros artistas aprofundaram plasticamente a arte contemporânea nessa direção. Nesse contexto, interior – exterior, corpo – obra, mesmo – outro são dualidades que a Estética contemporânea considera para pensar o enigma do envolvimento recíproco do que vê e do que é visto, da impossível coincidência consigo mesmo do vidente e do visível, do advento do mesmo à prova do outro. E, nesse enfrentamento, subverte a questão da identidade da obra de arte, da sua autonomia e independência com relação ao receptor, e aprofunda a reflexão sobre a arte como campo necessariamente intersubjetivo.

Referências bibliográficas

BRANDÃO, C. R. *Identidade e Etnia*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

BONAN, R. *L'esthétique de Merleau-Ponty*. Paris, PUF, 1997.

DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*. Paris, Minuit, 1979.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo, Perspectiva, 1971.

MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*. Paris, Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. Le philosophe et son ombre. *Signes*. Paris, Gallimard, 1960, os. 259-295.

PERNIOLA, M. *A Estética do século XX*. Lisboa, Estampa, 1998.