

Vagner Moreira da Silva

A INTENCIONALIDADE DO CORPO PRÓPRIO EM MAURICE MERLEAU-
PONTY

Dissertação de mestrado em Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Noronha

Apoio FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia 2020

Vagner Moreira da Silva

A INTENCIONALIDADE DO CORPO PRÓPRIO EM MAURICE MERLEAU-
PONTY

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Noronha

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia 2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

S586i	Silva, Vagner Moreira da A intencionalidade do corpo próprio em Maurice Merleau-Ponty / Vagner Moreira da Silva. - Belo Horizonte, 2020. 92 p. Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Noronha Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. 1. Filosofia. 2. Intencionalidade. 3. Merleau-Ponty, Maurice. I. Noronha, Daniel De Luca. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título
-------	---

CDU 1

Dissertação de **Vagner Moreira da Silva** defendida e aprovada, com a nota 7,5
(Sete e Meio) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:



Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior / FAJE



Prof. Dr. Guilherme Araújo Cardoso/ UFOP (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 05 de junho de 2020.

AGRADECIMENTOS

A Deus, tentando fazer da vida uma contínua ação de Graças.

Ao amigo-irmão Johan Konings, pela sensibilidade, disposição e companheirismo em todo este processo.

A minha família e a todos os meus, embora às vezes longe dos olhos em nenhum momento longe do meu coração com incentivo, amor e fé.

Ao amigo-irmão Wellington Alves e família. Inúmeras vezes acolheram-me em suas residências ou com palavras e afetos igualmente.

Ao Cristiano Albuquerque Alves, companheiro de longa caminhada. A muitos outros (as) que hoje ausente aos meus olhos, porém presentes em meu coração e, pela fé, já contemplam a face de Deus.

Por fim, a esta Instituição (FAJE) de ensino e, portanto, a todos funcionários. Bem como ao meu orientador, Daniel De Luca, com empenho e disposição soube me conduzir durante todo este processo.

RESUMO

O objetivo dessa dissertação é investigar a noção de intencionalidade como uma propriedade do corpo em Merleau-Ponty. Desde os primórdios, a investigação filosófica acerca do corpo e da intencionalidade, que se desdobra de suas ações, tem sido um dos polos centrais das preocupações filosóficas. Mas foi na filosofia moderna, especialmente em Descartes, que o estatuto do corpo se torna emblemático. De acordo com o pensamento cartesiano, sensível ao mecanicismo, o corpo enquanto *res extensa* é um objeto ao lado de outros tantos que estão imersos na natureza. Por outro lado, a faculdade racional, *res cogitans*, coloca-se para além do mundo físico. Nessa faculdade repousa a intencionalidade, qual seja a propriedade pela qual a mente se refere ao mundo mediante suas representações. Para Merleau-Ponty, o problema dessa concepção é deixar na sombra a intencionalidade do corpo próprio. Tal intencionalidade não se manifesta nas representações de uma mente desencarnada, mas sim, na percepção corporificada e nas ações resultantes do engajamento do percipiente no ambiente. Desse modo, pretendemos trazer à tona a crítica de Merleau-Ponty em relação a esse modo mentalista de se pensar a intencionalidade. Veremos que o corpo próprio não é uma máquina, mas sim uma unidade expressiva que se comunica imediatamente no mundo sensível independentemente de representações mentais. É pelo corpo, com ele e nele que acessamos o mundo e apropriamo-nos da vida.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo-próprio, intencionalidade, mecanicismo, reducionismo, abertura.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to investigate the notion of intentionality as an emergent phenomenon that comes from Maurice Merleau-Ponty's own body and the possible ethical developments from this investigation. Philosophical inflections about the body and intentionality are expensive and central issues for man at all times and, therefore, for philosophy. Critical science and a certain human peculiarity to highlight in order to discern and think about the purpose of what is being discerned, philosophy, since the beginning, has caused man to dwell on the meaning of being his own body. And how to act by perceiving yourself as your own body and dispensing with the living experience lived and felt of yourself. But it was in modern philosophy, especially in René Descartes, that the status of the body became emblematic. According to Cartesian thinking, sensitive to mechanism, the body (*res extensa*) is an object alongside many others that are immersed in nature. On the other hand, the indivisible and compact soul (*res cogitans*) is of a superior nature and is placed beyond the physical world. Therefore, intentionality will gradually be understood as a data from the perfect nature of man. The errors of intention will come from the senses or members that make up the body. For Merleau-Ponty, the problem with this conception is to leave intentionality in the shadow as an embedded data and the body itself as an object. Namely, something that divides and subdivides being analyzed and defined in parts. In turn, the intention does not merge the relationship and mutual solidarity of the members and senses that in one stroke performs an action. In this way, we intend to bring out Merleau-Ponty's criticism of this mentalist way of thinking about intentionality. We will see that the body itself is not a machine or even resembles it by relating and acting in the world. On the contrary, the body itself reveals itself, by acting and interacting, in expressive unity, communicating immediately in the sensitive world regardless of mental representations or exclusively by the dictates of reason. It is through the body, with it and in it that we access the world; we appropriate life and relate to other bodies. Such perceptions and experiences should imply clues to the responsal action of man without disregarding his body and the possible impacts of actions starting from the body and on the body, as well as, the body of others and on it.

KEYWORDS: Self-body, intentionality, mechanism, reductionism, openness.

Siglas:

FP – Fenomenologia da Percepção

EC – Estrutura do comportamento

VI – O visível e o invisível OE

– O olho e o espírito

Sumário

Introdução	08
Capítulo1 - Mentalismo, intencionalidade e a objetificação do corpo.....	12
1.1 Raízes do conceito de intencionalidade.....	12
1.2 O corpo como objeto.....	15
1.3 Limites da concepção do corpo como objeto	19
1.4 A influência de Husserl	23
Capítulo 2 - O retorno à originalidade da percepção	29
2.1 A percepção como impressão pura.....	29
2.2 O problema da passividade perceptiva.....	32
2.3 A autonomia da percepção.....	36
Capítulo 3 – A intencionalidade motora.....	40
3.1 A sensação e a experiência do corpo próprio.....	41
3.2 O esquema corporal e o hábito incorporado.....	46
3.3 A intencionalidade como propriedade do corpo.....	52
Capítulo 4 – Consequências da noção de corpo intencional.....	59
4.1 – Afecções do corpo próprio.....	61
4.2 – Consciência incorporada.....	66
4.3- A percepção de outrem pelo corpo próprio falante.....	72
4.4- O corpo próprio como ser sexuado.....	77
Considerações finais.....	87
Bibliografia.....	88

Introdução

O objetivo desse trabalho consiste em investigar a noção de intencionalidade como uma propriedade do corpo em Merleau-Ponty, tal como proposta na sua obra principal, a saber, a “Fenomenologia da Percepção”. O ponto central da nossa pesquisa é esclarecer que a noção de intencionalidade, proposta pelo filósofo como uma propriedade constitutiva do corpo, coloca-se como uma terceira posição no debate filosófico que opõe dualistas, por um lado, e reducionistas, por outro. Ambas as posições oferecem problemas importantes. Assim, a ideia de uma intencionalidade incorporada representa um ganho explicativo acerca desse debate. Isso ocorre porque essa ideia não parece incorrer nem nos problemas do dualismo, nem nos problemas do reducionismo.

Desse modo, esperamos que o nosso trabalho não apenas faça justiça ao pensamento de Merleau-Ponty, mas também possa mostrar, de forma modesta e circunscrita aos limites que se colocam para uma dissertação de mestrado, a atualidade da noção de intencionalidade incorporada tanto para o debate que se coloca sobre a intencionalidade, quanto sobre a relação entre mente e corpo.

Basicamente, a intencionalidade consiste em uma propriedade pela qual os agentes humanos estão direcionados ao mundo. Mas há uma certa disputa em torno do lugar dessa intencionalidade, assim como acerca de sua definição. Para muitos filósofos, a intencionalidade é uma propriedade *sui generis*. Isso significa que ela é uma disposição da mente a partir da qual descreve os objetos e os fatos do mundo. E essa descrição ocorre, precisamente, mediante os estados mentais ou, simplesmente, por meio das representações. De forma neutra, podemos dizer que tais representações são verdadeiras quando se ajustam ao mundo, e falsas no caso contrário. Elas podem ser compreendidas como dotadas de conteúdo proposicional, ou compostas de imagens mentais. Em todo caso, o caráter *sui generis* da intencionalidade pode ser compreendido pela irreduzibilidade das representações em relação aos estados físicos.

O compromisso com o caráter *sui generis* da intencionalidade, e sua conseqüente irreduzibilidade, tem levado a diferentes teorias filosóficas. Uma delas, que aqui nos interessa diretamente, é o dualismo cuja origem remete a Descartes. Nesse quadro teórico, os estados mentais se colocam em um espaço de inteligibilidade, o espaço das razões, que não tem lugar na natureza. Com efeito, as leis que regulam esse espaço são de um tipo

diferente das leis da natureza. As leis da natureza limitam-se a descrever fenômenos desprovidos de inteligibilidade, como os fenômenos físicos.

Um desses fenômenos físicos é o corpo. Se quisermos compreender o corpo, temos que partir das mesmas leis que explicam o comportamento dos outros fenômenos naturais. Isso ocorre porque o corpo está submetido às leis que regem o mundo físico. Já as leis que regulam o espaço das razões se colocam noutra dimensão. Essas leis se dirigem a fenômenos intencionais, que são os estados ou representações mentais. Trata-se de fenômenos em si mesmos inteligíveis. Daí porque, nesse caso, as leis têm caráter prescritivo, como as leis da moralidade e as leis da lógica. Nesses moldes, o dualismo, quer seja ontológico ou epistemológico, procura ser coerente com o caráter *sui generis* da intencionalidade.

Nesse quadro dualista, uma ação é intencional quando os movimentos do corpo são controlados pelos estados mentais, como desejos e crenças, que são mobilizados na deliberação prática. Sem a relação tanto causal quanto racional com esses estados mentais, o corpo se movimenta segundo as leis da natureza. Nesse caso, as forças que explicam os movimentos corporais são forças físicas, sobre as quais o agente não exerce qualquer controle intencional. Aqui os movimentos do corpo humano não diferem, em substância, do movimento dos outros corpos. Daí porque esses movimentos não são intencionais, mas sim, meros atos reflexos. Eles não são intencionais precisamente porque não podem ser explicados mediante os estados mentais do agente.

Como se sabe, o dualismo envolve uma série de problemas. Ora, se a mente e o corpo possuem naturezas distintas, por um lado, mas dizem respeito a um só ser, por outro, como elas podem estar relacionadas? Não seria estranha a imagem de nós mesmos como seres curiosamente bifurcados entre um domínio físico, por um lado, e um domínio extra-físico, por outro? De que modo a mente pode estar relacionada com o corpo de maneira a produzir ações intencionais?

Diante desses problemas, uma saída parece ser adotar alguma forma de monismo. Podemos renunciar ao caráter *sui generis* da mente e, assim, lançar fora o conceito de intencionalidade. Esse movimento, por sua vez, pode se desdobrar em duas vias: na primeira, trata-se de reduzir os estados mentais aos estados físicos, na segunda, eliminar esses estados mentais a favor de uma descrição fisicalista.

Note-se que, nas duas primeiras alternativas, adotaríamos uma compreensão científica da mente e do corpo. Trata-se de uma descrição em terceira pessoa sobre o corpo. Essa descrição, baseada em uma observação empírica, diria tudo que há de relevante acerca do modo pelo qual ele processa as informações advindas do aparato sensorial. Nesse caso, abre-se mão de qualquer tipo de inteligibilidade intrínseca, qualquer caráter *sui generis*, que se faria presente em outro domínio, alheio à natureza. O corpo e a mente passam a ser concebidos como submetidos às mesmas leis que regem qualquer outro fenômeno físico. Nesse quadro, subsiste por certo uma diferença de complexidade dos fenômenos físicos. Mas essa diferença consiste em distintos graus de complexidades entre fenômenos situados em um mesmo domínio. Não se trata de uma diferença entre tipos de substâncias, dotados de naturezas distintas.

Ora, essa posição não é isenta de problemas. Afinal, lançar fora o conceito de intencionalidade parece implicar uma perda do sentido de estarmos direcionados ao mundo de diferentes maneiras. Esse é um aspecto muito importante da vida humana. Por mais de uma razão, diversos filósofos apontaram que um ponto de vista de terceira pessoa sobre nós mesmos não é algo que possamos manter o tempo todo. Como ainda veremos no pormenor, um dos esforços de Merleau-Ponty consiste em mostrar que esse ponto de vista científico não absorve o ponto de vista de primeira pessoa, que é do agente em relação ativa com o mundo. Em suma, abraçar o cientificismo, seja qual for o modo pelo qual ele se apresenta, implica lançar fora o ponto de vista do agente em relação perceptual e ativa com o mundo. O resultado seria perder um fenômeno constitutivo da espécie humana, um legítimo fenômeno a ser explicado.

O quadro que se desenha até aqui é, então, o seguinte: no que diz respeito ao conceito de intencionalidade, tanto o dualismo quanto o reducionismo oferecem problemas importantes. O dualismo defende um conceito de intencionalidade que se coloca em um espaço para além do corpo. Mas esse movimento enfrenta o problema de se mostrar como a intencionalidade pode estar relacionada ao corpo para produzir o comportamento intencional. Diante desse problema, uma saída é abraçar o cientificismo, quer seja adotando um reducionismo, que afirmaria que estados mentais ou intencionais podem ser reduzidos a estados físicos, quer seja adotando o eliminativismo, que consiste em abrir mão do vocabulário intencional presente nas descrições em primeira pessoa.

Tendo em vista esse quadro problemático, acreditamos que Merleau-Ponty, particularmente seu conceito de intencionalidade incorporada, ofereça-nos uma resposta interessante. Como veremos no pormenor, o filósofo argumenta a favor do caráter *sui generis* da intencionalidade, de maneira a manter o caráter irreduzível desse conceito diante das investidas científicas. No entanto, o que está em tela é uma intencionalidade que se expressa no corpo em conexão ativa com o mundo. Esse ponto não o compromete com o dualismo. Por conseguinte, o conceito de intencionalidade incorporada, acessível mediante uma fenomenologia, consiste em uma terceira via, que se apresenta com fecundidade explicativa no contexto dos debates acerca da mente e do corpo. E é tanto mais uma terceira via porque vai conceber uma ideia de racionalidade incorporada, i.e., que não se descola do corpo concebido como unidade expressiva que se coloca em relação com o mundo.

A dissertação está dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo apresenta o problema de uma concepção da intencionalidade como propriedade que se coloca além do corpo. Veremos que essa concepção dualista tem como consequência o esvaziamento das propriedades intencionais do corpo, que passa então a ser concebido como um objeto como outro qualquer. Por conseguinte, ganha força a abordagem científica que, por sua vez, impede a compreensão da intencionalidade que se expressa no comportamento que se dirige aos objetos do mundo. Nesse primeiro capítulo, esperamos evidenciar o problema trazido à tona por Merleau-Ponty, segundo o qual o cientificismo sobre o corpo é, a rigor, uma consequência do dualismo. O segundo capítulo procura dar um foco ao problema levantado no primeiro capítulo. Seguindo os passos de Merleau-Ponty, investigaremos a percepção tal como proposta pelo empirismo e pelo racionalismo. Em que pese as diferenças, essas duas tradições postulam que o conteúdo da percepção consiste em representações da mente desconectadas do corpo. A crítica sobre essa concepção intelectualista da percepção, que em alguma medida se compromete com o dualismo, nos permitirá trazer à tona o papel central desempenhado pelo corpo nos processos perceptivos. Tendo em vista essas considerações, poderemos, no terceiro capítulo, elucidar o conceito de intencionalidade motora. Esse conceito, que não é senão a própria intencionalidade incorporada, poderá mostrar a fecundidade da noção do corpo intencional em Merleau-Ponty se coloca para o debate que opõe, de um lado, dualistas e,

de outro, cientificistas. Por fim, no quarto capítulo extrairemos aspectos relevantes da ideia da intencionalidade do corpo próprio para as discussões filosóficas em questão.

Capítulo 1

Mentalismo, intencionalidade e a objetificação do corpo

Como vimos na introdução, o objetivo central da nossa dissertação é investigar a noção de intencionalidade como uma propriedade do corpo em Merleau-Ponty. Nosso primeiro passo será esclarecer algumas das motivações que levam Merleau-Ponty a repensar a noção de corpo e nele encontrar o conceito de intencionalidade.

Esse capítulo está dividido em quatro partes. A primeira parte leva apresenta um breve percurso histórico acerca do modo como a intencionalidade foi pensada por diferentes filósofos. Nosso interesse nesse percurso está em evidenciar a concepção tradicional da intencionalidade, a saber, como uma propriedade exclusiva da mente em detrimento do corpo. A pouca atenção dos filósofos em relação ao corpo, ou à relevância do corpo para a intencionalidade, atinge o seu ápice em Descartes. Como se sabe, o filósofo postula a concepção de corpo como um objeto entre outros, que se faz presente no reino da natureza. Por esse motivo, reservaremos o segundo tópico para essa noção objetiva do corpo, que de resto vai ao encontro da concepção científica sobre ele, que tem seu início na modernidade. Essa concepção aborda o corpo a partir do ponto de vista de terceira pessoa, um ponto de vista objetivo que se faz presente em qualquer outro fenômeno do mundo físico. É justamente sobre essa noção de corpo que Merleau-Ponty dirige boa parte das suas críticas. Como veremos, parte de seu projeto filosófico consiste justamente em resgatar a especificidade do corpo, que culmina com a noção de intencionalidade motora. Por esse motivo, o terceiro tópico desse capítulo é dedicado aos problemas que se colocam para a concepção do corpo como um fenômeno físico como qualquer outro. Por fim, o quarto tópico aborda, de modo breve, alguns aspectos do pensamento de Husserl que foram importantes para a concepção do corpo em MerleauPonty.

1.1 - Raízes do conceito de intencionalidade

Na história da filosofia, encontramos diferentes usos do conceito de intencionalidade. Para evitarmos problemas terminológicos, convém, logo de saída, deixar claro o uso do conceito de intencionalidade, justamente o conceito proposto por Merleau-Ponty, que faremos no contexto do presente trabalho. Basicamente, a ideia de intencionalidade aqui utilizada envolve um comportamento humano que se dirige a alguma finalidade, no qual o sujeito se percebe como agente. Essa noção de intencionalidade vai de par com a noção de direcionalidade. No comportamento intencional, o agente se dirige ao mundo para a realização dos seus objetivos. Nesse processo, ele deve se ajustar ao mundo de diferentes modos. Ele traça, por assim dizer, caminhos ou rotas que levarão à finalidade almejada. Nessa perspectiva, meros atos reflexos desprovidos de direcionalidade devem ser concebidos como movimentos não intencionais. Como veremos, podemos interpretar o pensamento de Merleau-Ponty como um esforço para evidenciar a centralidade do corpo na reflexão acerca desse conceito de intencionalidade.

Tal esforço aparece como uma tentativa de superar a compreensão da intencionalidade como uma propriedade exclusiva de representações da mente, aqui concebida como uma faculdade separada do corpo. Como se sabe, essa posição dualista, que postula uma cisão entre mente e corpo, envolve uma série de problemas. Ora, se a mente é uma faculdade que se coloca para além do mundo material, como ela pode estar em contato com o corpo? Ademais, será que um comportamento para ser considerado intencional, isto é um comportamento dirigido à realização de uma finalidade, deve ser necessariamente fruto de uma deliberação racional, que mobiliza representações mentais? De que forma Merleau-Ponty se posiciona diante dessa concepção mentalista de intencionalidade?

A possibilidade de respostas a estas e outras indagações emergirá da descrição fenomenológica do corpo em Merleau-Ponty. De início, porém, devemos descrever brevemente a questão da intencionalidade em parte da tradição filosófica que, em geral, não parece se desvincular das reflexões socráticas sobre o homem e as coisas humanas. Para que o nosso problema esteja bem colocado, faremos um breve percurso histórico sobre a compreensão da intencionalidade. Esse passo inicial quer nos parecer importante,

visto que a compreensão de Merleau-Ponty acerca da intencionalidade coloca em questão boa parte da tradição filosófica. Como veremos, essa tradição enclausurou a intencionalidade como propriedade exclusiva da mente. Façamos então esse breve percurso histórico.

Acima afirmamos que o conceito de intencionalidade presente nesse trabalho envolve a capacidade de agir de acordo com alguma finalidade. Assim, cabe colocar a seguinte questão: quais são as condições que devem estar presentes para que uma ação possa ser considerada intencional? Vejamos.

De acordo com filósofos herdeiros do ensinamento socrático, o que confere intencionalidade ao corpo é, essencialmente, a alma enquanto sede das razões. Para Platão, por exemplo, o comportamento que se segue da alma sensitiva, desprovida de razões, não pode ser considerado um comportamento intencional¹. Em Aristóteles, o comportamento torna-se intencional na medida em que ele é consequência de uma deliberação racional². A saber, a *psyche* no homem é dotada de tridimensionalidade funcional: ‘vegetativa’, ‘sensitiva’ e ‘intelectiva’³. Sob esta última ordem estarão sujeitas a alma vegetativa e sensitiva.

Por certo, para Aristóteles, o ser humano é constituído por uma união indissociável entre alma e corpo. Ou, de outra maneira, o homem se constitui da união entre matéria e forma em uma unidade sinérgica, quer dizer, forma e matéria em união indissolúvel e vital

¹ Cf. Fédon, 84. (p.117). “Não! ela acalma as paixões, liga-se aos passos do raciocínio e sempre está presente nêle [...] toma o verdadeiro, o divino, o que escapa à opinião [...]”.

² Cf. EN. I, 1097 b. 5. “A felicidade como sendo aquilo que em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada[...]. E, EN. V I, 1139 a.20. “[...] considerada autossuficiente, sendo também a finalidade da ação objetiva, resultante da posse da virtude em um processo dinâmico da alma segundo a virtude perfeita, buscando o meio-termo determinados pelos ditames da razão [...]”.

³ Aristóteles (**Psicologia e Biologia**). In. *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. AUDI, Robert (II Série). São Paulo: Paulus, 2006.p.46-48. **Intelectiva**: Somente os seres racionais, os humanos, são contemplados com essa possibilidade. Os outros seres animados, ao contrário, possuem apenas as dimensões vitais menores em sua alma. Esta constatação situa o homem em uma hierarquia superior na esfera dos seres animados. **Vegetativa**: dimensão “ecológica” vital, deliberadora da capacidade de nutrir, fortalecer e reproduzir da espécie. **Sensitiva**: dimensão vital senciente deliberadora da possibilidade de sentir ou sofrer infecções internas e externa. E de se sentir interação interna e externa. A percepção da dimensão senciente, sobretudo seguida a René Descartes sob a determinação física, permitiu a fisiologia seguinte a relacionar: *olfato*, a capacidade de captar os odores pelo *nariz*, a *audição*, como a possibilidade de se ouvir os sons (vozes, ruídos, barulhos, músicas) pelos ouvidos. O *tato* como o que permite ao ser humano sentir o mundo através do contato com a *pele e mãos*; *visão* como a possibilidade de se ver o mundo circundante aos *olhos*. E o último, o *paladar*, (capacidade) pelo qual ser sente o gosto (sabor) dos alimentos e bebidas. O corpo humano, portanto, dotado de cinco sentidos. E se os olhos ouvirem, os ouvidos verem, o tato sentir o paladar? Isso que parece ser absurdo, será certa inversão possível a partir do corpo-fenomenico e, portanto, próprio-intencional de Maurice Merleau-Ponty que é parte deste programa em curso.

que constituem um único ser, o ser humano. De todo modo, cumpre notar que, de acordo com Aristóteles, a intencionalidade é uma propriedade da alma. Podemos observar esse ponto no conceito de ação intencional proposto pelo filósofo. Para que um comportamento seja considerado intencional, ele deve se seguir de uma deliberação prática, cujas premissas são o conteúdo proposicional do desejo e da crença. Enquanto o desejo estabelece a finalidade da ação, as crenças fornecem os meios para a sua realização. Um comportamento que não se segue de uma deliberação prática, que tem lugar na faculdade racional, não pode ser considerado um comportamento intencional. Aqui temos um aspecto importante presente na concepção de intencionalidade, a saber, a reflexão e a deliberação da faculdade racional.

Para alguns filósofos medievais, notadamente Tomás de Aquino, a intencionalidade não se desvencilhou da deliberação intelectual. Entre muitos escolásticos, a noção de intencionalidade revela-se enraizada na racionalidade tendo, sobretudo, uma significação moral. Tal como afirma Muralt “A intenção é um projeto, o esboço interior de uma ação futura e, portanto, um ato da vontade” (1998, p. 63). Nesta elaboração se faz presente a ideia moral de que a intenção vale o ato. É dessa perspectiva realista, herdada das causalidades aristotélicas, que, segundo Muralt, Tomás de Aquino extrai a intencionalidade como a tendência da vontade para a realização de um fim moral. Segundo Muralt:

Toda a vida moral é, assim, descrita como a tendência de uma vontade para um fim, como realização dos meios que permitem atingir tal fim e finalmente, como posse desse fim. Ela é, portanto, um movimento de aperfeiçoamento que parte de um estado de imperfeição indeterminado e chega a um estado de perfeição plenamente acabada. [...] a intenção é o primeiro ato moral, fundamento primeiro de toda a vida moral [...] (MURALT, 1998, p. 64).

Enfim, entre os escolásticos, a compreensão da intencionalidade no nível da moralidade configura-se como uma deliberação interna. Desse modo, a intencionalidade no contexto medieval, sendo uma herança grega, conservou-se como resíduo deliberativo da *psyche*, não sendo, portanto, percebida como fenômeno ancorado ao corpo. Pensar, porém, a intencionalidade unicamente como deliberação da mente, enquanto uma substância incorpórea, lança-nos na esteira do pensamento de René Descartes. Será

justamente Descartes que vai conceber o corpo como um fenômeno físico regido por forças causais que, no essencial, não se distingue de qualquer outro fenômeno físico.

1.2 - O corpo como objeto

A descoberta do *eu penso* cartesiano emerge como um brusco movimento de ir e vir da consciência sobre si e sobre o corpo. Tendo em vista a primazia da dúvida metódica, caberá a Descartes distinguir o *eu pensante* do corpo, ou seja, a *res cogitans* (coisa pensante) imaterial e a *res extensa* (coisa extensa), que é o corpo. No *Discurso do Método* (1637), René Descartes não hesita em afirmar que o corpo do ser humano é distinto e oposto ao *eu pensante*: “(...) esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser o que é.” (DESCARTES, 1973, p.55).

Nas *Meditações*, ele discorre com maior precisão sobre a distinção e natureza do corpo e do eu pensante. “Considerava-me inicialmente como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo” (DESCARTES, 1973, p.101). Aqui temos a definição do corpo como um fenômeno físico, em particular, como um objeto tal como outros tantos. Vale dizer, um fenômeno submetido às mesmas leis mecânicas que explicam outros eventos naturais. Essa concepção do corpo ao modo de objetos foi assim explicada por Merleau-Ponty:

“A definição do objeto é a de que ele existe *partes extra partes* e que, por conseguinte, só admite entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos a relações exteriores e mecânicas, seja no sentido estrito de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplamente em relação de função” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.111).

Descartes antecipa uma fisiologia mecânica do corpo, definindo-o como desprovido de intencionalidade. De acordo com Descartes, o corpo, tomado em sua materialidade e objetividade, não possui vitalidade. Suas partes estão relacionadas como peças de uma máquina:

[...] por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preenche um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido

ou pelo tato, ou visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio. (DESCARTES, 1973, p.101).

Na concepção cartesiana, na medida em que corpo se constitui de *partes extra partes*, suas faculdades não oferecem qualquer certeza epistêmica. Ora, tal certeza se coloca em um domínio de normatividade, cujas leis não são meramente descritivas. Ademais, reiteradas vezes Descartes descreve a emergência dos erros no processo de conhecimento advindos dos sentidos⁴. Justifica-se, assim, a definição da natureza do ‘eu pensante’ como instância superior e radicalmente diferente do corpo. Eis aí a essência do *cogito* cartesiano, que é o pensar enquanto exercício crítico que permite ao filósofo perceber-se acoplado ao corpo, todavia, inteiramente dele distinto.

“Embora eu tenha um corpo ao qual estou estritamente julgado, todavia, já que de um lado tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, a minha alma, pela qual eu sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (DESCARTES, 1973, p.142).

Não é nosso interesse adentrar a filosofia cartesiana. Para os nossos propósitos, é suficiente mencionar, com base nas nossas considerações anteriores, que o pensamento cartesiano sinaliza a transição e, não obstante, uma continuidade com a tradição socráticoplatônica e aristotélica. Com efeito, a substância pensante cartesiana, imaterial, revela-se compacta e, portanto, indivisível. Ademais, sendo dotada de representações, é a fonte da qual emana todo o significado, inclusive do comportamento. Ou seja, a substância pensante, na medida em que se coloca para além do mundo físico, confere intencionalidade ao corpo. Isso significa dizer que os movimentos do corpo se tornam intencionais desde que efeitos da deliberação da substância pensante. Trata-se de uma deliberação que mobiliza representações mentais, às quais o próprio agente tem acesso privilegiado. Não há intencionalidade aquém das representações mentais que se colocam acessíveis mediante introspecção. Como ainda veremos no pormenor, a intencionalidade aqui não se revela em um corpo engajado no mundo.

Por certo, isso não significa dizer que o corpo sem a substância pensante seja um objeto simplesmente inerte. Descartes entende que o corpo é capaz de movimentos que

⁴ (Ibid.1973, p.123, §1; p.139, §9; p.140, §§10-11; p.141, §§13-14).

são como efeitos das atividades dos seus órgãos internos. Mas, nesse caso, não se trata propriamente de ações intencionais, decorrentes de uma vontade, mas sim, de meros atos reflexos ou movimentos desprovidos de intencionalidade.⁵ Sequer podemos pensar em um agente a quem se poderia imputar a fonte causal desses movimentos.

Note-se que as leis que governam tais movimentos são leis da natureza e não leis da racionalidade. Isso significa que o corpo está imerso em um espaço desprovido de intencionalidade. Assim, haveria faculdades específicas do corpo como, mudar de lugar, de colocar-se em múltiplas posturas, dentre outras, que não podem ser concebidas como decorrentes das representações mentais. Isto é, sem a substância mental e reflexiva à qual essas capacidades estejam ligadas, elas não são geradoras de movimentos intencionais.

Essa concepção cartesiana que tanto assume o mecanicismo, quanto projeta a mente para além do mundo físico, e que se revela ao fim e ao cabo como um dualismo mentecorpo, envolve uma série de problemas. Ou seja, o corpo, tomado em si mesmo, passa a ser compreendido estritamente a partir de mecanismos fisiológicos. Toda atuação, movimento e interação do corpo se condicionam a esta perspectiva mecanicista. Vale insistir que as ações do corpo tornam-se intencionais tão somente na medida em que resultam dos comandos da faculdade racional. Trata-se de uma faculdade incorpórea cuja função é a de governar o corpo, mediante representações mentais acessíveis introspectivamente.

Tendo em vista essas considerações, qual é a noção de corpo que se desdobra do dualismo cartesiano? Como vimos, trata-se da noção do corpo como um objeto. Podemos agora explorar um pouco mais essa noção e mostrar que ela se faz operativa no domínio da ciência, quer seja, por exemplo, na fisiologia do comportamento ou na neurociência.⁶

Observe-se que essa noção exige um ponto de vista de terceira pessoa sobre o corpo. Essa é a postura que adotamos diante de qualquer objeto que se quer pesquisar de

⁵ (Ibid.1973, p.146). “Como um relógio composto de rodas e contrapesos não observa menos exatamente todas as leis da natureza quando é mal feito, e quando não mostra bem as horas, do que quando satisfaz inteiramente ao desejo de seu artífice; da mesma maneira também, se considero o corpo do homem como uma máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veia, sangue e pele que, mesmo que não houvesse nele nenhum espírito, não deixaria de se mover de toda as mesmas maneiras que faz presentemente, quando não se move pela mesma direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas somente pela disposição de seus órgãos”.

⁶ As considerações que faremos aqui sobre a ciência do comportamento serão realizadas apenas para contribuir, por contraposição, para um melhor entendimento da noção do corpo em Merleau-Ponty. Uma pesquisa aprofundada sobre esse assunto desviaria-nos dos propósitos do nosso trabalho.

um ponto de vista científico. O que está em jogo é, basicamente, buscar o comportamento regular de um fenômeno para que possa ser compreendido por leis. Desse modo, buscaríamos uma relação entre o estímulo e a resposta, de tal modo que esse acontecimento possa ser explicado por leis. Sobre isso, diz Merleau-Ponty:

“Se se quisesse inserir o organismo no universo dos objetos e encerrar este universo através dele, seria preciso traduzir o funcionamento do corpo na linguagem do em si e descobrir, sob o comportamento, a dependência linear entre o estímulo e o receptor, entre o receptor e o *Empfinder*. (...) assim, a relação entre o estímulo e a percepção podia ficar clara e objetiva, o acontecimento psicofísico era do mesmo tipo da causalidade mundana.” (FP, 2011, p. 111)

Na sequência desse argumento, Merleau-Ponty nos mostra que mesmo que as relações entre as partes do corpo sejam mais complexas do que as relações estímulo-resposta, tal como postuladas pela fisiologia moderna, a compreensão externa, e em terceira pessoa, se manteria. O ponto central é que a abordagem do corpo como um objeto, a partir do ponto de vista externo ou de terceira pessoa, não explica um conjunto de fenômenos relevantes sobre os seres humanos. São fenômenos que só podem ser acessados do ponto de vista de primeira pessoa. Para que possamos entender essa perda explicativa advinda de um enfoque objetivista sobre o corpo, vejamos as considerações de Merleau-Ponty sobre o caso do membro fantasma.

1.3 Limites da concepção do corpo como objeto

Os casos de membro-fantasma ocorrem com aqueles de sujeitos que, apesar de terem seus membros amputados, continuam os sentindo, de modo proprioceptivo, como se ainda estivessem lá. Para Merleau-Ponty, a explicação sobre o membro-fantasma não pode ser fisiológica, visto que os receptores desse membro perdem função. Tal explicação deve lidar com outros elementos além da relação entre estímulo e resposta em termos físicos. Por outro lado, também não pode ser uma explicação cognitiva, dado que ela seria incoerente, afinal, a julgar o fenômeno de forma objetiva, não há mais nada ali. Parece difícil postular que o doente tem uma representação vívida do braço, capaz de inclusive de permitir que o doente aponte para o lugar da dor, se o braço não está mais ali. Sobre os limites da explicação cognitiva, diz Merleau-Ponty: “O braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço. A recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado

diferentes possíveis. A vontade de ter um corpo ou a recusa do corpo doente não são formuladas por eles mesmos, a experiência do braço amputado como presente ou a do braço doente como ausente não são da ordem do "eu penso que . . . ". (FP, 2011, p. 121)

A recusa da mutilação, mediante a persistência da propriocepção ativa, ou dependente dos objetos que se colocam no espaço da ação, não decorre de decisão deliberada. Segundo Merleau-Ponty, ela se deve a um engajamento do sujeito no mundo.

Essa capacidade de se engajar no mundo antecede nossas capacidades judicativas. Basta lembrar que, muito antes de sermos capazes de emitir juízos acerca do mundo, os objetos já se nos apresentam como manejáveis tendo em vista os fins que com eles queremos atingir. Assim, o corpo engajado continua a estender-se no mundo apesar da impossibilidade física. E isso ocorre porque, vale insistir, estamos quase sempre imersos em um espaço da ação, no qual os objetos se colocam como instrumentos da nossa ação. A sensação de um braço fantasma, assim, permanece aberta às ações das quais o braço, e apenas ele, consegue realizar. Nas palavras de Merleau-Ponty:

“Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*. A recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares.” (FP, 2011, p. 121)

O caso do membro-fantasma evidencia, por contraposição, que a noção objetiva de corpo que temos visto deixa na sombra o ponto de vista do agente. O agente ele mesmo não percebe os membros do seu próprio corpo como objetos externos. Fosse assim, sequer poderíamos falar desse fenômeno de recusa da mutilação, que se faz presente no membro-fantasma. Em termos proprioceptivos, o agente experiencia seu próprio corpo como engajado em uma situação prática, vale dizer, sempre em relação com os outros objetos que são acessíveis do ponto em que ele se encontra no espaço. Um ponto de vista externo sobre o corpo não faz justiça a esse fenômeno. Note-se que essa noção de um corpo engajado no mundo só se torna acessível a partir de um ponto de vista de primeira pessoa. Tal como afirma, Merleau-Ponty:

“O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles. Na evidência deste

mundo completo em que ainda figuram objetos manejáveis, na força do movimento que vai em direção a ele, e em que ainda figuram o projeto de escrever ou de tocar piano, o doente encontra a certeza de sua integridade. Mas, no momento mesmo em que o mundo lhe mascara sua deficiência, ele não pode deixar de revelá-la: pois se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo.” (FP, 2011, p. 122)

O que significa a ideia de corpo como pivô do mundo? Trata-se de ideia de que o corpo é a instância na qual o agente acessa o mundo externo. Isso significa que ele não é simplesmente uma soma de reflexos em si mesma desprovida de sentido. Isso também quer dizer que o corpo se abre a um tipo de inteligibilidade diferente dos fenômenos cujo comportamento pode ser explicado por leis físicas. Como ainda veremos, essa inteligibilidade se manifesta no fato de que o corpo é o veículo do ser no mundo.

Há ao menos três argumentos propostos por Merleau-Ponty que esclarecem e essa noção e, conseqüentemente, nos levam a rejeitar a noção de corpo como um objeto qualquer. O primeiro deles consiste na ideia de que o corpo é o ponto a partir do qual o agente localiza os objetos no espaço da ação. Por exemplo, em um dado espaço, os objetos podem estar à direita, à esquerda do agente e assim por diante. Em suma, é a partir desse corpo, ou tendo-o como referência, que o agente explora os objetos e se ajusta ao seu entorno. Se o corpo é o ponto a partir do qual o agente explora os objetos, segue-se que, ao menos, ele não é um objeto qualquer.

Em segundo lugar, os membros do corpo são percebidos pelo próprio agente como potências motoras. Voltaremos a esse ponto no terceiro capítulo, em que esclarecermos a ideia de intencionalidade motora. Por enquanto, é suficiente afirmar o seguinte: quando agimos em direção a um objeto, não precisamos olhar para os nossos próprios membros de forma a calcular o tipo de movimento necessário para que nossa ação tenha êxito. Merleau-Ponty exemplifica esse ponto da seguinte forma

“(...) o sujeito posto diante de sua tesoura, sua agulha e suas tarefas familiares não precisa procurar suas mãos ou seus dedos porque eles não são objetos a se encontrar no espaço objetivo, ossos, músculos, nervos, mas potências já mobilizadas pela percepção da tesoura ou da agulha, o termo central dos "fios intencionais" que o ligam aos objetos dados. Não é nunca nosso

corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais e tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos a pegar e que os percebia”. (FP, 2011, pp. 153-154)

A rigor, há uma patologia, também explorada por Merleau-Ponty, denominada apraxia em que o doente precisa realizar um cálculo mental para que seus movimentos, de braços e de mãos, alcancem o objeto em questão, mesmo em ações simples como pegar um objeto ao alcance das mãos. Aqui temos um caso em que os membros do próprio corpo são, por assim dizer, objetificados pelo agente. Mas, vale insistir, trata-se de uma patologia. A título de ilustração, podemos mencionar também a anosognose, em que o agente não reconhece algum membro do próprio corpo como dele. Aqui também ocorre uma patologia em que o agente objetifica um dos membros, passando a tratá-lo como algo que não lhe pertence, ou que faz parte do seu próprio corpo.

Em terceiro lugar, vale a pena trazer à tona um fenômeno denominado imunidade ao erro de auto identificação. No seu nível mais básico, esse fenômeno está ligado à capacidade de auto localização. Ou seja, a capacidade do agente em localizar os seus próprios membros. Cada agente humano tem tal domínio em relação aos próprios membros que o erro aqui não parece sequer ter sentido. Essa imunidade ao erro se manifesta, por exemplo, na habilidade de apontar para o membro dolorido. Os erros aqui não parecem ter sentido. A rigor, parece patológico. Diz Merleau-Ponty

“Se estou de pé e seguro meu cachimbo em minha mão fechada, a posição de minha mão não é discursivamente determinada pelo ângulo que forma com meu antebraço, meu antebraço com meu braço, meu braço com meu tronco, meu tronco enfim com o chão. Sei onde está meu cachimbo por um saber absoluto, e *através disso* sei onde está minha mão e onde está meu corpo, assim como o primitivo no deserto está a cada instante imediatamente orientado, sem precisar recordar e somar as distâncias percorridas e os ângulos de deslocamento desde o ponto de partida.” (FP, 2011, p. 146)

Enfim, temos aqui a ideia de um corpo fenomenal a que o sujeito tem acesso de modo proprioceptivo, que não depende da percepção externa. Esses são alguns dos argumentos que mostram que a concepção objetiva do corpo obscurece uma concepção mais originária. Trata-se de uma concepção que envolve a ideia de um corpo engajado que se lança sobre o mundo mediante a ação. Para alcançarmos essa noção de atividade, ou de estar lançado ao mundo, temos que recorrer à noção de um corpo fenomenal:

“Se adivinho aquilo que ela pode ser, é abandonando ali o corpo objeto, *parles extra partes*, e reportando-me ao corpo do qual tenho a experiência atual, por exemplo à maneira pela qual minha mão enreda o objeto que ela toca antecipando-se aos estímulos e desenhando ela mesma a forma que vou perceber. Só posso compreender a função do corpo vivo realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo.” (FP, 2011, p.114)

Retomaremos esses esclarecimentos no capítulo dedicado à intencionalidade motora, que se manifesta nessa noção de corpo postulada por Merleau-Ponty. Por enquanto, tendo em vista essa crítica de Merleau-Ponty sobre a noção de corpo como um objeto dotado de partes extra partes, cabe perguntar o seguinte: será que, tal como defende o dualismo, um comportamento deve ser necessariamente fruto de uma deliberação racional para que possa ser considerado intencional?

Ora, não parece correto afirmar que todas as ações que não decorrem dessa deliberação sejam meras reações desprovidas de intencionalidade. Como vimos a propósito do exemplo do braço-fantasma, muitas de nossas ações se ajustam às demandas do contexto em que estamos engajados sem que sejam efeitos de uma deliberação prática. Não seriam essas ações intencionais? Para esses casos, não parece que meu corpo se coloque como um objeto qualquer, que se torna intencional apenas sob o comando da racionalidade. Seria o meu corpo a reunião de seus membros funcionando em harmonia neurológica e sua intencionalidade como força motriz de uma máquina comandada pelo cérebro? Essa concepção do corpo não seria, no fim das contas, reducionista? Como veremos, essas e outras questões foram repensadas criticamente por Merleau-Ponty.

Essas considerações dizem respeito ao modo pelo qual o corpo foi concebido pela tradição filosófica. A concepção cartesiana, que acabamos de ver, abre espaço para se pensar uma concepção fisicalista sobre o corpo. Isso ocorre porque, em Descartes, o corpo está situado no mundo físico ao lado dos outros objetos e fenômenos regulados por leis físicas. Um último passo relevante que prepara o terreno para explorarmos o pensamento de Merleau-Ponty consiste em apresentar alguns aspectos do pensamento de Husserl que, abrindo um caminho importante para Merleau-Ponty, colocou um limite a esse cientificismo.

1.4 – A influência de Husserl

Como se sabe, Husserl foi um filósofo que desconfiou da pretensão de objetividade da ciência em seu tempo. Embora muito avançada e com resultados positivos, Husserl aponta uma crise científica em curso decorrente “da matematização das ciências que com a divisão ou ruptura entre o objetivismo fiscalista e o subjetivismo transcendental” (HUSSERL, 2002, p. 27). Trata-se de uma crise que teve como resultado o obscurecimento de conceitos filosóficos importantes como o mundo e a vida⁷. O divórcio radicalizado empreendido pelo positivismo e subjetivismo teria por consequência o distanciamento dos sujeitos da coisa observada e o descolamento da razão do mundo vivido. Segundo Merleau-Ponty, “Husserl descreve a crise já nos estudos publicados por volta de 1900-1905, colocando em relevo o valor e a pretensão da ciência. A crise se instaura com a matematização dos estudos psicológicos, sociológicos e históricos” (1990, pp.151-152). Em linhas gerais, a leitura objetiva realizada pelo cálculo preciso das relações sócio históricas não só destituiu o homem de contextos sócio históricos profundos, como também colocaram a perder elementos filosóficos e existenciais relevantes.

O que fazem os cientistas que medem o tempo, analisam o mundo e definem os corpos? Juntam, separam, contam e mensuram ordenadamente; sempre com medida e proporção do intelecto que, ao refletir sobre a realidade, infere as regras e as formas precisas. Eis aí a dimensão operacional da razão que progressivamente se torna a norma para analisar e definir o corpo e a realidade. A ciência, como nas palavras de Thomas Nagel, passa a almejar a “visão de lugar nenhum” (MATTHEWS, 2016, p.55). À luz deste *modus operandi* da ciência que compreendemos o esforço de Husserl, em sua elaboração fenomenológica de reaver a ciência e o sentido de ser do corpo.

A palavra fenomenologia agrupa a palavra “fenômeno” e “logos”, significando etimologicamente o estudo ou a ciência do fenômeno. Por fenômeno, no sentido originário e mais amplo, entende-se tudo o que aparece, que se manifesta ou se revela. Primeiro os gregos usaram o termo para a manifestação do ser numa íntima unidade entre o ser e aparecer. (HUSSERL,2002 pp.1112).

Repensar a dinâmica corporal implica em esclarecer o que é ser-corpo em Husserl sob a perspectiva fenomenológica. A operacionalização, quer dizer, a atuação da *res*

⁷ Cf. (HUSSERL, 2002, p.27) “No período de 1934-1937 [...] Husserl dedicou-se ao tema da crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Nesse período aborda problemas que a seu ver,

cogitans norteada pelo ideal de precisão oriundo do cálculo sobre o mundo implicou também a objetivação do corpo que passa a ser analisado em partes. Nisto consiste parte da crítica husserliana em relação à dissociação entre corpo e mundo. Husserl entendia que o corpo não era mera realidade mecânica (*partes extra partes*), mas também não era abstração intelectual (*partes intra partes*). A fenomenologia husserliana levou em conta as consequências científicas oriundas de um distanciamento científico do mundo e do

conduziram à crise. Persegue a origem dessa crise até a moderna matematização das ciências para abordar a divisão ou ruptura surgida entre o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental”.

desconhecimento da vitalidade que atravessa os corpos. Urgia para Husserl reabilitar a percepção genuína dos fenômenos. Trata-se de questão crítica e pertinente para reorientação do sentido de ser da ciência que incidira sobre o corpo. Para Husserl “(...) é preciso partir das coisas mesmas, isto é, da macieira- enquanto- percebida, ou seja, do ato de percepção da macieira no jardim, pois essa é a vivência originária” (2002, p.10). E do corpo vivo, vivido e sentido aí-no-mundo e não dele como um objeto entre outros. Segundo Husserl, isso se faz presente até mesmo no nosso acesso a outras subjetividades. Ele diz:

“Na experiência do meu próprio corpo que radica a experiência que tenho de corpos alheios e, por sua mediação, tenho experiência da subjetividade alheia, de uma segunda vida transcendental distinta da minha” (HUSSERL,1996, p.34).

Note-se que a análise de Husserl não é mera descrição do sujeito apático, passivo e dissociado do mundo. Para tanto, a cada instante procurou o filósofo suspender os préjuízos, conceitos e mesmo o *eu cognoscente* que realiza a descrição do corpo-no-mundo. Husserl não parte da perspectiva científica, embora em seus inícios ele se enverede por certa abstração preso ainda à consciência, levando em conta a intersubjetividade transcendental.

A *epoché* husserliana seria o meio de perceber e acessar este estado nativo da vida, com o qual o corpo interage e no qual de imediato ele se dá a conhecer, revelando-se dotado de intencionalidade não pensada, mas sim, vivida e por ele expressa espontaneamente. Ou, ainda, como espontaneidade inter-relacional fenomênica dos membros de um só ser. “Contemplar este mundo a partir de nossa atitude fenomenológica significa vê-lo pura e exclusivamente do modo como adquire sentido e validade

existencial em nossa vida de consciência e em configurações sempre nova” (HUSSERL,1996, p.43). Nos inéditos, obras inacabadas de Husserl, há a tentativa de ruptura com a consciência, ele destaca: “Não há sujeito transcendental, o verdadeiro sujeito é concreto que convive com outros-no-mundo” (PACI, 1970, p.12). O retorno ao mundo não é somente retornar ao ponto de partida. Implica a tarefa de se buscar o conhecimento das relações vividas presentes no corpo. “O conhecimento natural começa pela experiência e permanece na experiência. Na orientação teórica que chamamos “natural”, o horizonte total de investigação possíveis é, pois, designado com uma só palavra: o *mundo*” (HUSSERL,2006, p.33). Portanto, mais do que definir e estabelecer limites ao mundo, delimitando a percepção do corpo a uma fisiologia mecânica, a descrição da manifestação de dados inerentes ao corpo do homem-no-mundo é o caminho possível em Husserl.

Cumprir notar, no entanto, que o conceito de intencionalidade em Husserl ainda se vê associado à consciência. Inspirado pelo pensamento de Brentano, Husserl herda o conceito de intencionalidade oriundo da filosofia escolástica. Nessa perspectiva, o conhecimento é concebido como uma intenção da inteligência especulativa para um objeto entre os escolásticos. Essa noção de intencionalidade norteava-se para elaborar uma psicologia descritiva com intento primordial de superação do positivismo e do empirismo reinantes à sua época. Passava-se novamente despercebida a atenção sobre o corpo como lugar possível no qual brotaria a intencionalidade. Também passa despercebida a compreensão da percepção como modo de se perceber esta intencionalidade. “É assim que o psicologismo pretendeu reduzir os conceitos, universais e necessários, aos processos psíquicos contingentes e particulares” (DEPRAZ, 2009, p. 21).

A compreensão crítica acerca da intencionalidade despontava-se para Husserl como possibilidade de situar a fenomenologia no horizonte de ‘*prima philosophia*’ radicalizando o pensamento cartesiano” (HUSSERL,1996, p.18). Mas, ao deslocar-se da realidade fática, a intenção husserliana buscando as evidências apodíticas torna-se “[...] uma ciência especulativa com a qual o mundo e os objetos se revelam indefinido e a filosofia como transcendental, tendo forte acento de uma teoria da consciência na sua polaridade noesis-noema” (HUSSERL, 1988, p. VII-XI). Franz Brentano e Edmund Husserl, portanto, continuaram ancorando a intencionalidade nas estruturas mentais do

sujeito cuja consciência será sempre a consciência de algo. “A consciência de algo é, pois, bastante óbvio e, não obstante, ela é ao mesmo tempo altamente ininteligível” (HUSSERL, 2006, p.202). Husserl não se libertou da pretensão da consciência ao descrever: “[...] a coisa se dá ela mesma a mim” (DEPRAZ, 2009, p.15). Ela continua dando-se a um sujeito dotado de estruturas mentais.

Intérpretes que revistam os escritos de Husserl, na tentativa de descrever a maturação de um único e mesmo projeto filosófico em curso, entendem que o pensamento de Husserl nas *Investigações lógicas* ainda se encontra marcado pelo logicismo essencialista (HUSSERL,1996, p.14). No segundo momento, conseqüentemente, o projeto deste autor culminou no idealismo transcendental: “As evidências indubitáveis se situam na subjetividade transcendental devendo ser descritas pelo eu puro” (HUSSERL,1996, p.18). Neste segundo instante do programa de Husserl, emerge ainda o resíduo canônico da “[...] separação entre fenômeno e coisa em si kantiana à luz do eu cartesiano que como todo *cogitare* se orienta para algo *intentio* [...]” (HUSSERL,1996, p.19). Esses aspectos deixam claro que, de algum modo, Husserl ainda se encontra preso ao mentalismo. É justamente esse mentalismo que Merleau-Ponty tentará superar na construção de sua fenomenologia.

A essa altura da nossa argumentação, façamos um balanço do percurso histórico até aqui: A tradição socrática-platônica e aristotélica não desconhecia a importância do corpo do ser humano e tampouco deixou de debruçar-se reflexivamente sobre a intencionalidade. Parece-nos, porém, que a intencionalidade não foi concebida como uma propriedade do corpo em sua facticidade. Portanto, pensar o corpo e a intencionalidade requer, para essa tradição, a preocupação com uma dimensão intelectual. Em parte do contexto medieval, a intencionalidade passa a ser concebida em termos morais, como vimos, capturada na expressão segundo a qual “a intenção vale o ato”. Dela se segue a possibilidade de responsabilizar moralmente o sujeito. A pergunta central é a seguinte: *Qual foi a intenção do sujeito ao agir de tal maneira?* A intencionalidade aqui também se encontra vinculada a uma deliberação mental, se bem que de ordem prática, que mobiliza representações e se orienta através de princípios de ação.

É, porém, com Descartes que a concepção da intencionalidade como propriedade da mente independentemente do corpo alcança o seu ápice. Isso ocorre em particular por conta da primazia das representações, pelas quais o pensamento humano está dirigido a

algo do mundo. A respeito da relação entre representações e intencionalidade, vale a pena mencionar a reflexão de Francisco Suárez. Sua reflexão é, em um só tempo, resoluta e divisora de águas. Suárez, evitando certa dualidade, definiu “[...] o conhecimento intelectual exclusivamente como uma intencionalidade para a representação” (1998, p.66). O conceito de representação pressupõe o movimento intelectual com o qual se imagina e se pode representar alguma coisa existente para uma consciência. Esse foi o caminho que trilhou Descartes, que definiu a intencionalidade como *res cogitans* ou como *consciência de*. Não compreendeu a intencionalidade senão pela interioridade, ou seja, como fundamento interno. O corpo-no-mundo, portanto, não era o ponto de partida das reflexões de Descartes.

A definição do corpo operada por Descartes, nós o vimos, ocorre ao modo dissecativo. Vale dizer, um objeto que se definiria como somatório e divisão de partes. O filósofo prescindiu do corpo em seu contexto vivido. No entanto, como também vimos, a concepção do corpo como objeto enfrenta dificuldades importantes. Tal como foi colocado, o ponto de vista de terceira pessoa que se faz presente no enfoque objetivista, deixa de lado o ponto de vista do agente, de primeira pessoa, em relação ao seu próprio corpo. É justamente esse enfoque fenomenológico que será trazido à tona por MerleauPonty.

Enfim, nosso propósito nesse primeiro capítulo foi apresentar um breve panorama histórico sobre a concepção da intencionalidade e sua relação com o corpo. Como vimos, uma parte importante dos filósofos que se debruçaram sobre essa questão tratou a intencionalidade no nível das representações. Ou seja, como aquela propriedade pela qual a mente está relacionada com os objetos e fenômenos do mundo. O problema desse enfoque mentalista é concepção de corpo como um objeto como qualquer outro que se faça presente no mundo.

No que se segue, veremos o modo pelo qual Merleau-Ponty procurou pensar uma intencionalidade aquém do que pode ser representado pela mente. Para que possamos esclarecer isso, tentaremos fazer justiça à percepção como uma capacidade que depende de um corpo que se engaja no mundo. É desta concepção da percepção como um fenômeno inerente ao corpo que poderemos obter outro sentido de intencionalidade.

Capítulo 2 O retorno à originalidade da percepção

Tendo em vista o nosso breve percurso histórico, passamos agora para o segundo momento da nossa compreensão da intencionalidade do corpo em Merleau-Ponty. Para darmos um foco à nossa discussão, exploraremos, nesse capítulo, o conceito de percepção por ele proposto. Isso porque a percepção apresenta-se como uma capacidade pela qual a mente está direcionada ao mundo. Veremos que a percepção, de acordo com Merleau-Ponty, não é um fenômeno que se manifesta por representações mentais. A percepção consiste, isto sim, em uma capacidade que depende de um corpo que se engaja no mundo e o explora dentro de determinado curso temporal. A percepção nos coloca em contato com os fenômenos, não com representações mentais. Isso significa que a percepção é uma forma de ação. Desse modo, esclarecer o conceito de percepção em Merleau-Ponty irá preparar o terreno para pensarmos a intencionalidade do corpo próprio.

O capítulo está dividido em três partes. Na primeira parte, veremos a concepção empirista e intelectualista da percepção, a saber, como impressão pura. Na segunda parte, apresentaremos a crítica de Merleau-Ponty a esse modo de compreender a percepção. Segundo Merleau-Ponty, o problema é que a compreensão empirista e intelectualista perde de vista o caráter fenomenológico da percepção. Na terceira parte, veremos que a percepção em Merleau-Ponty se mostra, em um certo sentido, independente da atividade reflexiva.

2.1 – A percepção como impressão pura

No primeiro tópico da introdução da Fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty reflete acerca da impressão pura como um modo de se compreender o objeto da percepção. A ideia de impressão pura, ou de dados sensoriais, remete-nos ao empirismo. Filósofos empiristas, como Hume, entendem que o nosso contato perceptivo com o mundo é mediado por impressões na mente. Ou seja, não temos contato com o mundo ele mesmo, mas sim, com tais impressões. Podemos entender as impressões como uma multiplicidade de dados sensoriais. Em Hume, como se sabe, esses dados sensoriais dão origem às ideias da mente (2004, pp. 230-238). Nesse caso, perceber é estar consciente desses dados sensoriais. Quando percebemos, não acessamos diretamente o modo pelo qual os objetos se nos apresentam dadas as diferentes perspectivas que podemos assumir diante deles. Perceber, nesse sentido, é ter em mente dados sensoriais, que são representações dos objetos.

Considere-se, por exemplo, a percepção de um lápis vermelho. Nesse modo de se compreender a percepção, a cor vermelha e o lápis seriam itens mentais isolados, ou elementos da consciência. São as ideias que organizam essa multiplicidade, entre outras coisas, operando uma supressão do caráter vívido das impressões. É a unificação dessa multiplicidade sensível que nos permitiria lembrar, pensar ou falar sobre o lápis vermelho.

A ideia da percepção como impressão pura, defendido pelo empirismo, implica a adoção do que Merleau-Ponty denomina intelectualismo. Essa implicação pode parecer estranha à primeira vista. Afinal, tradicionalmente, empirismo e intelectualismo (enquanto idealismo cartesiano) são comumente tomados como correntes filosóficas opostas. Ademais, o conceito de intelectualismo tem diversos sentidos e aplicações na seara filosófica. Desse modo, importa-nos mostrar o modo pelo qual Merleau-Ponty entende o intelectualismo, a saber, como a tese segundo a qual a percepção envolve juízos sobre o mundo. Quanto a esse aspecto, a implicação defendida por Merleau-Ponty é válida. Para que isso fique claro, consideremos as seguintes palavras:

“Na realidade, não é apenas o empirismo que nós visamos. É preciso mostrar agora que sua antítese intelectualista se situa no mesmo terreno que ele. Um e outro tomam por objeto de análise o mundo objetivo, que não é primeiro nem segundo o tempo nem segundo seu sentido: um e outro são incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva

constitui seu objeto. Ambos guardam distância a respeito da percepção, em lugar de aderir a ela.” (FP, 2011, p. 53)

O ponto chave a ser observado é o seguinte: a afirmação de que o conteúdo da percepção consiste em representações implica a tese de que a percepção envolve operações judicativas, como separar e associar, ou articular representações. Lembramos que, de acordo com o empirismo, a percepção destaca propriedades sensíveis do objeto, que são justamente os dados sensoriais. E isso significa, por sua vez, que o conteúdo da percepção comum envolve um alto grau de objetividade. O mesmo grau que é encontrado na ciência. Segundo o diagnóstico de Merleau-Ponty, “(...) a consciência perceptiva é confundida com as formas exatas da consciência científica, e o indeterminado não entra na definição do espírito.” (FP, 2011, p. 56). Na linha intelectualista/empirista, o conteúdo perceptivo, sendo objetivo, descreve o mundo em si mesmo, ou seja, independentemente do ponto de vista a partir do qual o percipiente o percebe. Apesar das diferenças, tanto o empirismo quanto o intelectualismo comprometem-se com o argumento de que a verdade poder ser um predicado do conteúdo perceptivo.

De acordo com Merleau-Ponty, um modo de explicar o elo comum entre essas correntes à primeira vista antagônicas ocorre pelo conceito de atenção perceptiva. Tal conceito, ou antes a maneira como foi concebido por essas correntes de pensamento, pode ter levado à seguinte tese: quando focamos nossa atenção perceptiva em determinado objeto, conseguimos acessar, mediante as operações judicativas pertinentes, sua estrutura inteligível. Desse modo, a atenção perceptiva poderia nos entregar, a um tempo, as diferentes manifestações fenomênicas que apresentariam a estrutura inteligível de um determinado objeto. Diz Merleau-Ponty:

“O intelectualismo (...) parte da fecundidade da atenção: já que tenho consciência de obter por ela a verdade do objeto, ela não faz um quadro suceder fortuitamente a um outro quadro. O novo aspecto do objeto subordina-se ao antigo e exprime tudo o que ele queria dizer. A cera é desde o começo um fragmento de extensão flexível e mutável, simplesmente eu o sei clara ou confusamente ‘segundo minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que estão nela e das quais ela é composta’. Já que experimento na atenção um esclarecimento do objeto, é preciso que o objeto percebido já encerre a estrutura inteligível que ele destaca.” (FP, 2011, p. 54)

Eis, portanto, o que tínhamos a dizer sobre a tese da percepção como impressão pura: a ideia de que o conteúdo da percepção é formado por representações mentais,

enquanto dados sensoriais, implica a absorção da capacidade perceptiva na capacidade intelectual. Isso significa que perceber o mundo é, a um tempo, emitir juízos acerca dele, vale dizer, juízos dotados de condição de verdade. A imagem resultante da percepção é a de uma faculdade que produz conteúdos que, de algum modo, correspondem à objetividade do mundo. Nesse particular, a percepção comum ou, por assim dizer, ingênuo do mundo não diferiria, em substância, da percepção em contextos científicos. Em ambos os casos, dependendo do grau da atenção envolvido, a percepção captura o que o mundo é em si mesmo, vale dizer, sua estrutura inteligível, independentemente das diferentes perspectivas pelas quais podemos acessá-lo.

Outro modo de se esclarecer esse mesmo ponto consiste em dizer que o intelectualismo compreende a percepção em termos epistêmicos. Mas, como veremos abaixo, o problema dessa compreensão epistêmica da percepção consiste na perda de seu caráter fenomenológico. Para que possamos, com Merleau-Ponty, resgatar o caráter fenomenológico da percepção, precisamos fazer justiça a ela. Ou seja, delimitá-la e diferenciá-la das capacidades intelectivas. No que se segue, vejamos a crítica que Merleau-Ponty dirige a esse tipo de compreensão acerca da experiência perceptiva. Como veremos, a crítica de Merleau-Ponty atinge a própria concepção de intencionalidade defendida pelo intelectualismo.

2.2 – O problema da passividade perceptiva

Como um primeiro passo para que possamos chegar na crítica de Merleau-Ponty à ideia da percepção como a capacidade de emitir juízos, gostaríamos de sugerir a seguinte comparação: segundo a compreensão intelectualista, a percepção é como uma câmera fotográfica, em que os elementos de uma cena são capturados ao mesmo tempo. Tais elementos são representações mediante as quais acessamos o mundo. Observar o mundo é formar representações mentais acerca dele. Note-se que, de acordo com essa concepção empirista que entende impressões como representações da mente, não se vê aqui qualquer participação do corpo ativo como instância constitutiva da percepção. Exatamente como a metáfora da câmera fotográfica indica, a saber, que o corpo importa menos que as lentes e o processamento interno. Temos aqui uma passividade do corpo do sujeito percipiente em contraste com a atividade do intelecto. Dito de forma mais precisa, o corpo não constitui a percepção. Se o que importa é a atividade da mente que mobiliza suas

representações mentais, o corpo tem apenas um caráter acessório. Enfim, a passividade em tela consiste, precisamente, no caráter contingente do corpo no processo perceptivo.

Nesse quadro teórico, como fica a intencionalidade da percepção, i.e., sua propriedade de estar direcionada ao mundo? De acordo com o intelectualismo/empirismo, a intencionalidade deve ser localizada exatamente nessas representações, na medida em que elas se direcionam aos objetos do mundo. São, por fim, essas representações, enquanto organizadas pelas ideias, que permitem juízos acerca do mundo. Aqui temos um diagnóstico um tanto mais preciso sobre o que afirmamos no nosso percurso histórico. A intencionalidade é concebida como representações da mente que, enquanto se ajustam ao mundo, têm condições de verdade. A intencionalidade aqui tem a ver com o fato da mente estar ajustada ao mundo na medida em que carrega representações perceptivas sobre as quais se aplica os predicados da verdade e da falsidade. Isso ocorre porque tais representações perceptivas são dotadas de conteúdo objetivo, vale dizer, um conteúdo que, de um modo ou de outro, corresponde ao que o mundo é em si mesmo.

Note-se que essa compreensão intelectualista da intencionalidade atinge diretamente a compreensão da ação intencional. Como afirmamos no capítulo anterior a propósito da compreensão tradicional de intencionalidade, um comportamento pode ser compreendido como intencional se ele é uma consequência de um raciocínio prático que mobiliza representações mentais. Ora, parte dessas representações, aquela que fornece os meios que podem levar à finalidade pretendida, carregam um conteúdo objetivo. A ação é intencional na medida em que ela se segue dessas representações.

Nessa linha intelectualista, qual é o lugar da percepção no domínio da ação intencional? Ora, a percepção é concebida como fonte de representações verdadeiras acerca do mundo. Tais representações, por sua vez, dão origem à ação. Entre a percepção e ação, portanto, estão indiretamente relacionadas, uma vez que são mediadas por representações objetivas acerca do mundo. Mais uma vez, o conteúdo perceptivo é concebido de forma objetiva, ou seja, capaz de descrever o mundo tal como é em si mesmo.

Por certo, podemos esforçar-nos para alcançar essa percepção acurada do mundo, independentemente de um ponto de vista particular. Por exemplo, no domínio da pesquisa científica, a observação deve ser metódica. Isso requer deixar de lado o modo particular pelo qual percebemos o mundo. Também envolve decompor o conteúdo da percepção,

associar com os conceitos que se tem, julgar e assim por diante. Mas a questão chave é saber se esse tipo de percepção faz justiça ao modo comum pelo qual percebemos o mundo. É justamente aqui que incide a crítica merleau-pontyana. Segundo o filósofo, essa ideia de objetividade perceptiva não faz justiça à fenomenologia da percepção, ou justamente, ao modo comum como seres humanos percebem o mundo (voltaremos a isso).

Para que possamos entender o alcance dessa crítica, observemos, segundo o filósofo, a ideia de campo perceptivo: “(...) o algo perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um campo. Uma superfície homogênea, não oferecendo nada para se perceber, não pode ser dada a nenhuma percepção. (...) Portanto, a pura percepção não é apenas inencontrável, mas imperceptível e, portanto, impensável como momento da percepção” (FP, 2011, p.25)

Essas considerações ressaltam os elementos contextuais, ou simplesmente um campo, com os quais a percepção se depara. Nesse campo há uma determinada configuração espacial na qual os objetos que se oferecem à percepção estão localizados. Merleau-Ponty quer nos chamar a atenção para o fato de que, sem esse contexto, não há propriamente objetos perceptivos. Ao menos é necessário um fundo pelo qual o objeto se torna perceptivamente saliente.

Esse ponto pode ficar claro mediante a percepção das cores. A cor vermelha que vejo depende de uma série de fatores, quais sejam, o objeto no qual ela se estende, a luz projetada no ambiente e assim por diante. Se esses fatores contextuais variam, o tom de vermelho que consigo acessar pela percepção também irá variar. Portanto, o caráter qualitativo da experiência perceptiva das cores não depende apenas de dados sensoriais isolados da consciência, mas sim de elementos externos, que se fazem presentes no campo perceptivo, tendo diferentes graus de saliência para a atenção visual. Esse argumento leva Merleau-Ponty a renunciar à ideia de impressão pura, isolada, como um elemento qualitativo da consciência. “Renunciarei a definir a sensação pela impressão pura. O vermelho e o verde não são sensações, são sensíveis, e a qualidade não é um elemento da consciência, é uma propriedade do objeto. A mancha vermelha que vejo no tapete só é vermelha levando em conta uma sombra que a perpassa, sua qualidade só aparece em relação a jogos de luz, portanto, com elementos de uma configuração espacial. (FP, 2011, p. 25)

A ideia de campo perceptivo trazida à tona por Merleau-Ponty vira do avesso o modo pelo qual a percepção foi compreendida pelo empirismo. Com efeito, tal ideia fornece a ocasião para pensarmos a percepção como uma atividade, na qual o sujeito percipiente explora o ambiente em um determinado curso temporal. Trata-se de um ambiente em que há um determinado arranjo de objetos. À medida que explora o ambiente, os objetos ora estão no foco da atenção visual, ora estão na periferia do campo

visual. Ou seja, quando percebemos, focamos nossa atenção em determinados aspectos de uma cena, enquanto deixamos os outros na sombra do campo visual. A ideia da percepção como forma de ação conduz ao domínio de contingências sensório motoras. Um domínio sobre o modo pelo qual as alterações no campo visual variam com que o sujeito faz - para dar um exemplo simples, se o agente vira sua cabeça para a esquerda, ele não estranha que o objeto que se encontrava à sua frente agora se encontra à direita do seu campo visual.

Note-se que os objetos que se colocam na periferia do campo visual, ou que estão ocluídos por outros objetos, fornecem a estrutura na qual a percepção ocorre. Embora esses objetos, sobretudo os que estão ocluídos por outros objetos, não sejam literalmente vistos, compõem mesmo assim o campo perceptivo de modo a permitir que os outros fiquem em evidência para a atenção do sujeito. Embora eles não sejam vistos porque não estimulam a retina, eles podem ser experienciados como elementos estruturantes do campo visual. Vale dizer, eles estão presentes na experiência perceptiva do sujeito. Por exemplo, quando olho para uma maçã, apenas uma de suas faces estimula a minha retina. Isso não faz, contudo, que eu tenha a experiência perceptiva com um objeto unidimensional. Em certo sentido, o objeto da minha experiência perceptiva é tridimensional, ou com o objeto inteiro, mesmo que, a rigor, a retina não capture todas as suas partes ao mesmo tempo.

No entanto, a ideia de que a percepção se reduz a representações ou a dados sensoriais não explica esse fenômeno, ao menos o trata como fenômeno invisível. Por ser invisível à retina não pode ser experienciado e, como tal, é irrelevante para a compreensão da percepção visual. Mas essa concepção restritiva da percepção impede o empirismo de conceber o caráter abrangente da experiência perceptiva. Diz Merleau-Ponty “Que o fundo continue sob a figura, que seja visto sob a figura, este fenômeno que envolve todo o problema da presença do objeto é, ele também, escondido pela filosofia empirista, que trata essa parte do fundo como invisível, em virtude de uma definição fisiológica da visão, e a reconduz à condição de simples qualidade sensível, supondo que ela é dada por uma imagem, quer dizer, por uma sensação enfraquecida.” (FP, 2011, p.51) Um corolário dessa argumentação de Merleau-Ponty consiste na tese de que a percepção nos coloca em contato com o mundo fenomênico ele mesmo. Ou seja, são os fenômenos, ou os objetos acessados em diferentes pontos de vista dentro de um determinado campo, e não meros dados sensoriais objetivos ou desprovidos

de perspectiva, que estão disponíveis para a percepção. Quer isso dizer que não temos contato perceptivo indireto com o mundo, que seria mediado por representações da mente. Nosso contato perceptivo com o mundo dos fenômenos é direto, sem mediações ou filtros. Trata-se de um contato perceptivo independentemente de representações.

Tendo em vista essa ideia, podemos mostrar que, segundo Merleau-Ponty, o empirismo falseia completamente o modo comum pelo qual percebemos o mundo. Ao contrário da imagem de passividade colocada acima, perceber é um modo de agir. A percepção não é algo que simplesmente ocorre nos humanos. Ela é, isto sim, algo que fazemos. Como ainda veremos no pormenor, a experiência perceptiva depende de certas habilidades corporais ou motoras. Vale insistir, não há percepção independentemente de um corpo que explora o mundo dentro de um transcurso temporal.

Segue-se também que decompor objetos em dados isolados, cor, forma e assim por diante, ou realizar associações, só pode ser uma operação do entendimento, não da percepção. O ponto central é que a percepção fornece o estofado das operações do entendimento. O mundo percebido se nos apresenta como espacialmente estruturado. Nesse viés, a concepção da percepção proposta pelo empirismo significaria subtrair

“(…) à percepção sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados. Se nós nos atentamos aos fenômenos, a unidade da coisa na percepção não é construída por associação, mas, condição da associação, ela precede os confrontos que a verificam e a determinam, ela se precede a si mesma.” (FP, 2011, p. 42)

É importante observar que a concepção fenomenológica da percepção remete a um acesso pré-reflexivo ao mundo. Isto é, as operações da percepção não são operações do entendimento. Circunscrever o domínio perceptivo, e concebê-lo como autônomo em relação ao domínio do entendimento ou do juízo, abre espaço para Merleau-Ponty descobrir uma intencionalidade mais básica, qual seja, a intencionalidade do corpo próprio como elemento constituinte da percepção.

2.3 - Autonomia da percepção

As considerações precedentes procuraram mostrar a ideia de Merleau-Ponty de que a compreensão do conteúdo da percepção como algo constituído por dados sensoriais conduz a uma abordagem intelectualista da intencionalidade. A razão disso é a seguinte: um conteúdo perceptivo composto por uma multiplicidade sensível requer organização

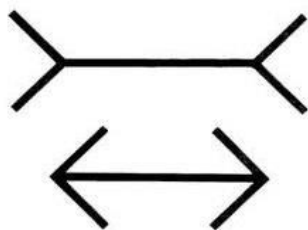
conceitual. Essa organização, por sua vez, só pode ocorrer mediante o emprego das capacidades do entendimento. Nessa linha argumentativa, o campo perceptivo dotado de objetos decorre de uma construção do intelecto, particularmente, da aplicação conceitual e de sua articulação no nível do juízo. É justamente no intelecto, ou nas representações mentais, que a mente pode, então, estar direcionada ao mundo. Aquém das representações da mente, não há que se pensar em intencionalidade. Como temos visto, esse tipo de intelectualismo repercute diretamente na ação: um comportamento é intencional somente se segue dessas representações. Por fim, todo e qualquer movimento corporal que não seja fruto de deliberação mental não pode ser considerado um comportamento intencional.

A partir daí, podemos afirmar que o intelectualismo não trata a percepção como um domínio autônomo. Com efeito, no quadro intelectualista as operações da percepção são banhadas pela atividade intelectual. A consciência dos objetos no campo visual depende de nossas capacidades cognitivas. O diagnóstico de Merleau-Ponty que pode explicar essa absorção da percepção comum pela atividade cognitiva reside, precisamente, no impacto que a ciência moderna exerce no pensamento filosófico. No tópico anterior, vimos que a percepção entendida como observação metódica envolve associar e articular conceitos e, por fim, julgar. Por esse motivo, filósofos como Descartes e Hume, a despeito de esposarem propostas filosóficas distintas, se veem comprometidos com esse mesmo projeto de absorver a percepção pela cognição.

Contra esse movimento, entende Merleau-Ponty que a percepção constitui um domínio autônomo. Isso quer dizer que ela, originariamente, não é invadida ou permeada pela atividade cognitiva. Como vimos, daí a necessidade de uma fenomenologia, a saber, de uma descrição que explicita a percepção ingênua acerca do mundo, que não depende do juízo, mas sim, de um corpo que o explora e que age sobre ele. Esse domínio não depende da atividade judicativa para que possa se constituir, legitimamente, como domínio perceptivo. Para que possamos, enfim, compreender essa autonomia perceptiva, e sua imunidade em relação à atividade cognitiva, vejamos duas circunstâncias.

A primeira delas diz respeito à diferença entre perceber algo e tomar posição reflexiva diante do que se percebe. Essa diferença, por vezes, coloca-se como oposição que a rigor não pode ser resolvida por uma atividade judicativa. Considere-se, por exemplo, os casos de ilusão de ótica, particularmente, os dois segmentos na chamada ilusão de Müller-Lyer. Comumente, as pessoas percebem uma linha maior que a outra.

Entretanto, trata-se de uma ilusão gerada pelo direcionamento das setas situadas nas extremidades, que estão sem sentidos opostos.



Sobre isso, diz Merleau-Ponty:

O campo visual é este meio singular no qual as noções contraditórias se entrecruzam porque os objetos – as retas de Müller-Lyer – não estão postos ali no terreno do ser, em que uma comparação seria possível, mas são apreendidos cada um em seu contexto particular, como se não pertencessem ao mesmo universo (FP, 2011, p.27)

Para os nossos propósitos, é importante notar uma discrepância entre ver as setas como tendo tamanhos distintos, por um lado, e julgá-las como sendo de tamanhos iguais, por outro. A imunidade perceptiva ocorre, precisamente, na insuficiência do aparato cognitivo em alterar o caráter fenomenológico do conteúdo perceptivo. Ou seja, mesmo que o agente saiba que as setas possuem o mesmo tamanho, esse conhecimento não é, contudo, suficiente para alterar esse conteúdo.

De acordo com Merleau-Ponty, não podemos perder de vista, portanto, a diferença entre perceber x e tomar posição a respeito de x . Essa tomada de posição consiste em atitude judicativa, pela qual damos nosso assentimento ou nossa recusa ao conteúdo perceptivo. No caso em tela, se sabemos que se trata de uma ilusão de ótica, não daremos, por certo, nosso assentimento ao conteúdo em questão. Evidentemente, essa recusa poderá ter repercussões no nosso comportamento. Mas note-se que tal atitude não tem força suficiente para alterar o conteúdo perceptivo. Eis a imunidade e autonomia perceptiva que deve impedir sua absorção pelo domínio cognitivo.

Outra via para se pensar essa imunidade consiste em levar em conta a ontogênese humana, i.e., as etapas típicas pelas quais o ser humano passa em seu desenvolvimento. Ora, muito antes de adquirirmos a capacidade de julgar, que requer a posse de linguagem, o mundo já nos aparece de uma determinada forma. Isso ocorre na medida em que a

criança se lança em atividades exploratórias sobre o mundo. Os objetos se nos mostram e nos solicitam a diferentes tipos de uso, tendo em vista nossos projetos. A noção de mundo que aparece aqui não é, por certo, a de mundo objetivo cuja descrição cabe à atividade judicativa. Essa noção de objetividade depende não só da posse da linguagem, mas também de conceitos como a verdade e a falsidade. A noção de mundo em tela é a de espaço da ação, no qual os objetos permitem ou impedem nossas ações e, enfim, se oferecem aos nossos interesses práticos. Tal espaço fenomênico não tem a independência que se coloca na objetividade.

Num certo sentido, a percepção desses objetos, que nesse espaço sempre se mostram em perspectiva, está aquém da verdade e da falsidade. Isso porque, nesse espaço, não há recuo entre agente e mundo. No espaço da ação os objetos se colocam de forma relacional, i.e., sempre em referência às propriedades de ação do agente. A título de exemplo, nesse espaço o peso de um objeto depende, em parte, das capacidades dos agentes e, nesse sentido, pode haver variação no modo como são percebidos. Algo que é percebido como pesado para um agente poder ser percebido como leve para um outro. Mas, considerado objetivamente, é claro que o peso não exhibe esse tipo de variação. Mais uma vez, Merleau-Ponty está correto em estabelecer uma linha divisória entre percepção e reflexão.

Ressalte-se que essa linha divisória não significa dizer que as capacidades perceptivas estejam dissociadas das capacidades cognitivas. Por certo, um comprometimento com essa dissociação nos levaria de volta para o dualismo, posição da qual Merleau-Ponty quer, manifestamente, afastar-se. O ponto central é que, tendo em vista o modo como o intelectualismo define as capacidades cognitivas, vale dizer como capacidades que se colocam para além do corpo, não há como estabelecer relações entre elas e as capacidades perceptivas. Aqui está, por certo, a raiz do dualismo e, com ele, a objetificação do corpo. Uma vez que se abre mão dessa compreensão, por assim dizer, inflacionada acerca das capacidades cognitivas, nada impede que elas estejam diretamente conectadas com a percepção.

Voltaremos a esse aspecto quando tratarmos da sensação e seu impacto na concepção de corpo próprio. Por quanto, tendo em vista esses esclarecimentos, abrimos espaço para pensarmos uma intencionalidade mais básica do que aquela proposta pelo intelectualismo. É o que veremos no terceiro capítulo da nossa dissertação.

Capítulo 3

A intencionalidade motora

No capítulo anterior, vimos que, segundo Merleau-Ponty, não é possível pensar a percepção sem um corpo que age sobre o mundo. Dito de outro modo, a percepção não é como uma fotografia da realidade em que todos os aspectos são capturados ao mesmo tempo. Tampouco podemos pensar a percepção como uma passividade do corpo em contraposição à atividade da mente, que processa as informações advindas dos sentidos. Isso significa pensar o corpo desde sempre imerso em um determinado contexto de ação, no qual os objetos o atraem ou o repelem de diferentes modos.

Aqui os objetos não se colocam para uma observação neutra, ou objetiva, tal como em um contexto científico. Nem se trata de uma observação neutra, na qual se busca entender e descrever o mundo de maneira independente de qualquer perspectiva. Mesmo que os objetos sejam sempre acessados a partir de pontos de vista particulares, isso não significa que esses diferentes modos de percebê-los sejam mediados por representações mentais, às quais o próprio agente teria acesso privilegiado. Embora sempre em perspectiva, a percepção nos coloca em contato com os objetos que se dão a perceber no ambiente.

Tendo em vista o corpo ativo como elemento indissociável da percepção, cabe-nos agora aprofundar nossas reflexões sobre o corpo ele mesmo em Merleau-Ponty, para nele encontrarmos a ideia de intencionalidade, que possa se ver livre tanto dos encaixes

mentalistas, quanto dos encaixes reducionistas. Será aqui que poderemos compreender o corpo não como um objeto submetido a forças meramente físicas, mas sim como unidade expressiva e intencional em relação com o mundo. Assim, no presente capítulo, tentaremos expor e esclarecer o sentido da intencionalidade motora. Para isso será importante investigarmos a ideia de corpo próprio em Merleau-Ponty.

A partir do caráter ativo da percepção, podemos agora investigar, no pormenor, a ideia de corpo-próprio em Merleau-Ponty. O percurso argumentativo que seguiremos nesse capítulo é tal como se segue: em primeiro lugar, descreveremos a sensação e o seu lugar na experiência do corpo próprio. Esse passo será importante para que possamos alcançar uma compreensão sobre como o agente percebe seu próprio corpo em contato com o mundo. Isso nos levará, em segundo lugar, a elucidar a noção de esquema corporal, que envolve o modo pelo qual o agente lida com as suas próprias capacidades motoras. Esses esclarecimentos nos permitirão, no último tópico desse capítulo, compreender a ideia de intencionalidade motora como uma propriedade do corpo próprio.

3.1- A sensação e a experiência do corpo-próprio

O que é a sensação, como a tradição moderna a definiu? Seria ela um feixe de impressões organizadas pelo entendimento? Merleau-Ponty aponta duas maneiras distintas de se abordar a sensação. “A maneira pela qual sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo” (FP, 2011, p. 23). O primeiro modo, isto é, ‘a maneira pela qual (...)’, aponta que este fenômeno já não se encontra em seu estado nativo e genuíno. Indica a inferência da razão que gera certo entendimento sobre o que é sensação. É o modo, a maneira ou estilo pelo qual a sensação ocorreu. Sinaliza-se a instrumentalização da sensação sob a ordem mental. A segunda descrição, ou seja, ‘um estado de mim mesmo’ parece conservar em si mesmo certo subjetivismo. Uma subjetividade como capacidade de sentir-se a si mesmo enquanto sendo o seu corpo. Para se superar certa aporia silenciosa, Merleau-Ponty, aprofunda a reflexão para se reabilitar o sentido fenomênico da sensação, com o intento de outra compreensão que não a que diz ser o entendimento como organização de feixes de impressões. Parece-nos verdade que a ocorrência de um fenômeno não se desassocia da emergência e percepção de outro. E é sempre partindo do imediato, das coisas mesmas que nosso autor resgata e descreve fenomenologicamente o estatuto dos fenômenos. Assim se segue, pois, com a sensação

no exemplo dado por ele que recoloca em sena o sentido fenomênico do sentir. Vale a pena retomarmos a experiência em que o peso dos objetos é sentido de determinado modo.

“Uma grande caixa de papelão me parece mais pesada do que uma caixa pequena feita do mesmo papelão e, atendo-me aos fenômenos eu diria que previamente a *sinto* pesa em minha mão. Mas, o intelectualismo, delimita, o sentir pela ação, no meu corpo, de um estímulo real. Como aqui não há nenhum estímulo, será preciso dizer então que a caixa não é sentida, mas julgada mais pesada, e este exemplo que parece mostrar o aspecto sensível da ilusão serve, ao contrário, para mostrar que não há conhecimento sensível e que sentimos como julgamos”. (FP, 2011, p.62-63).

É aí, na facticidade da vida que ele propõe outro sentido do sentir. Ou melhor, a impossibilidade da sensação límpida e divorciada do juízo, que aqui não é desconectado da sensação. A experiência do peso é antecipada pelo corpo antes do contato dele com a caixa. Ele sente o peso todo antes mesmo de se distinguir se a caixa está vazia ou não. O corpo acessa a caixa. Tal experiência dar-se imbricada com a percepção e o juízo em só golpe. O corpo sente o desconforto de erguer a caixa a priori ao deslocá-la. Por ele atravessa a genuína experiência do peso. É o corpo que a julga sentindo-a pesada concomitante. A caixa mesma é aquilo que ele vê, sente, julga, percebe, acessa em seu estado bruto antes de se comprovar se ela está vazia ou não.

Não nos parece, portanto, que a sensação seja ‘a experiência de um estado de mim mesmo’, pois o inconveniente desta compreensão é que continua a situar no sujeito pensante o evento da sensação que ocorre em correlação com a caixa dada em um só golpe. Por outro lado, ‘a maneira pela qual sou afetado’ já é uma descrição do acontecimento que concorre para instrumentalização. Além de um e outro, que são percepções sobre a sensação aparentemente distintas, pois, são ainda a inferência inteligíveis, “[...] sentir, ao contrário é remeter-se à aparência sem procurar possuí-la ou saber sua verdade. Esta distinção se apaga ao intelectualismo, porque o juízo está em todas as partes em que não está a pura sensação, quer dizer, em todas as partes” (FP., 2011, p.62). A ação abstrativa da razão é como luz inteligível de um grande farol que deseja clarear tudo. Mas, a percepção do imediato da caixa mostrou-nos o contrário. “O fenômeno da percepção verdadeira oferece, portanto, uma significação inerente ao signo, e do qual o juízo é apenas a expressão facultativa” (FP., 2011, p.63).

A sensação do peso da caixa nos transmite um conhecimento imediato dela pelo nosso corpo. Uma emergência relacional abrupta em que não se separa sensação, percepção, imaginação e juízo. E, a partir da qual, a imaginação e o juízo podem ser maneiras distintas de se descrever a ocorrência da percepção se a compreendermos em generalidade bruta. Por isso, conforme o exemplo da caixa, o corpo sente o peso, já que de imediato ele a acessa em sua totalidade. Isto é dizer que, caixa, peso e juízo se dão para o corpo indissociavelmente como único evento, antes da ação mental do eu pensante.

Merleau-Ponty inicia, por isto, a descrição fenomenológica da percepção da caixa bruta destacando que ‘previamente a sinto pesa em minha mão’. Este detalhe fenomênico aponta a sensação atravessando todo o corpo. E desloca a sensação, como se pensa, da correspondência entre as partes do corpo. Ela pensada, trouxe-nos a compreensão segundo a qual “o visível se torna o que se apreende ‘com’ os olhos, o sensível o que apreende ‘pelos’ sentidos” (FP, 2011, p. 28). Pode-se refutar ainda a sensação por entre as partes do corpo de outra maneira fenomênica, a saber: no instante que se aproxima da caixa com a intenção de levantá-la, todo o corpo se volta para ela. Estando ela, talvez, vazia não haverá dificuldade de erguê-la.

Mas, se ela além de grande, estiver tomada de algo e, portanto, pesada, a sensação de peso é um fenômeno sentido que atravessa todo o meu-corpo. Todas as partes dele se solidarizam unificando-se visando um único e mesmo objetivo, deslocar a caixa. Nesse caso, não parece que meu corpo se coloque como um objeto qualquer, que suas partes tornam intencional apenas sob o comando da racionalidade. E que a sensação que o atravessa, e que por ele é sentida e expressa, seja a organização de um feixe de impressões ordenadas pela razão e compreendidas de tal maneira pelo entendimento. Mas, se a sensação, como já exposta não se desassocia da percepção nem, portanto, de outros fenômenos e o sentido dela se compreende diretamente quem é que traduz o sentido dela e como ela ocorre? Devemos, pois, voltar ao imediato do corpo para tal como a percepção, detalharmos o sentido efetivo da sensação e percebermos qual a sensação que o corpo tem a partir dele mesmo no mundo ao se trocar. Ora, sob uma pausa momentânea, quando uma das mãos se discorre pela outra, diz Merleau-Ponty:

Aquele que toca e que reconhece o rugoso ou liso não põe seus elementos nem as relações entre esses elementos, não os pensa de um lado ao outro. Quem toca e apalpa não é a consciência, é a mão é, como diz Kant, ‘um cérebro exterior do homem’. Na experiência visual, que leva a objetivação mais longe do que a experiência tátil, podemos à

primeira vista, gabarmos de construirmos o mundo, porque ela nos apresenta um espetáculo exposto à distância diante de nós, nos dá a ilusão de estarmos imediatamente presentes a todas as partes e de não estarmos situados em partes alguma. Mas, a experiência tátil adere à superfície de nosso corpo, não podemos desdobrá-la diante de nós, ela não se torna inteiramente objeto. Correlativamente, enquanto sujeito do tato, não posso gabar-me de estar em toda a parte e em parte alguma, aqui não posso esquecer que é através de meu corpo que vou ao mundo, a experiência tátil se faz ‘adiante’ de mim e não é centrada em mim. Não sou eu que toco; enquanto toco não penso um diverso, minhas mãos encontram um certo estilo que faz parte de sua possibilidade motora, e é isso que se quer dizer quando se fala de um campo: perceptivo: só posso tocar eficazmente se o fenômeno encontra um eco em mim, se ele concorda com certa natureza de minha consciência, se o órgão que vem ao seu encontro está sincronizado com ele. A unidade e identidade do fenômeno tátil não se realizam por uma síntese de reconhecimento no conceito, elas estão fundadas na unidade e na identidade do corpo enquanto sinérgico (FP., 2011, p. 424).

No mesmo instante em que o corpo se toca surpreendendo-se enquanto corpo ele próprio tocante e tocado. Ele se apercebe e se sente a si mesmo no golpe do tocar, ou seja, o corpo faz a experiência incorporada da sensação e percepção de si mesmo da qual ele não consegue se separar. Tocante e tocado, sensação e percepção ocorrem concomitantemente pelo corpo mesmo. Uma e a mesma experiência fenomênica de imediato, em seu estágio genuíno, como aquela da percepção e sensação do peso da caixa. A sensação de tocar o corpo e de se sentir ser tocado são indiferenciadas, aponta Merleau-Ponty e, neste sentido, ‘a unidade e identidade do fenômeno tátil não se realizam por uma síntese de reconhecimento no conceito, elas estão fundadas na unidade e na identidade do corpo enquanto sinérgico’. É o que permite o corpo apercebe-se sentindo ser. A saber, o corpo enquanto corpo-próprio ou o aí a partir do qual a sensação se irradia. Portanto, tanto quanto, a percepção e a sensação, originariamente, a consciência deverá ser percebida não se depreendendo da possibilidade de ser enquanto pensante. Mas, antes pelo corpo partindo do imediato fenomênico. Este feito deverá incorporar a consciência ao corpo. Assim como a sensação que é reabilitada ao corpo, revelando-o como senciente e corpopróprio.

Toda vez que experimento uma sensação, sinto que ela diz respeito não ao meu ser próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou parte pelo mundo, que já se abriu a alguns de seus aspectos e sincronizou-se a eles (FP., 2011, p. 291).

Ela é um ‘phatos’ em que não se divorcia aquele que a experimenta do fenômeno ocorrido. Como exprime um verso atribuído William Shakespeare: “Todo mundo é capaz de dominar uma dor, exceto quem a sente”⁸. Ora, por meio do sentir ancorado-no-corpo sendo, portanto, do âmbito global de modo fatídico como a experiência das mãos que se confundem discorrendo-se uma pela outra, compreendemos a sensação pelo corpopróprio. E, portanto, o corpo é senciente tal como é perceptivo, de tal maneira que o sentir e o perceber pelo corpo são mais abrangentes. Tanto quanto, muitas vezes, percebemos o ver e ouvir e o falar pelo corpo. É isto que pode estar implícito na expressão corporal, em um movimento realizado pelo corpo ou nos gestos corporais. Ou seja, o esboço de uma intencionalidade do corpo mesmo e sem, necessariamente, o recurso aos ditames da razão. Uma intencionalidade capaz de um esquema, cujo geometral é o corpo mesmo e não a ordem do eu penso. Mas que corpo é este do qual fala Maurice Merleau-Ponty? Suas estruturas, biológicas, psíquicas e motora envolvem-se uma pela outra. E interagindo efetivam uma intenção a um só tempo motora, psíquica e orgânica de um ser que é seu corpo. Afirma-se o pensador da Sorbonne não desconsiderando as estruturas do corpo, mas saltando-se a elas.

Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam o meu corpo ou meu ‘psiquismo’, eu não posso pensarme como parte do mundo, como simples objeto da biologia, da psicologia, da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência (FP, 2011, p. 3).

Este corpo é o corpo-fenomênico, é corpo que se surpreende na posse de si ao se tocar. É o corpo-próprio, ele é vibrante e sonoro tal como são os cristais. Diferenciandose por ser sonante e ressoante para si mesmo, pois ele tem o poder de ouvir a si mesmo. Ele se ouve falando e percebe ecoando entre todas as suas estruturas os batimentos cardíacos. O corpo-próprio é móvel entre outros objetos móveis. Inversamente, por exemplo ao automóvel, ele tem o poder de mover-se e sentir-se movendo. Portanto, ele não é uma máquina e sim um ser dotado da possibilidade de mover-se e de se aperceber sentindo movente. Ele é móvel e movente, sensível senciente, sonoro ressoante, tátil tocante.

⁸ Trecho da peça: "Muito Barulho Por Nada". <https://educacao.uol.com.br/biografias/williamshakespeare.jhtm>. Acesso In: 22/06/2018 às 19 horas. Frequentemente, alguns poucos estudiosos atribuem a citação a Francis Bacon (1561/1626) e a Christopher Marlowe (1564/1593). Carece, portanto, de fonte originária. Porém, o aspecto mais relevante para nós aqui é como em primeira pessoa, ela expressa a afecção a própria estrutura impedindo sua definição. Não restando senão senti-la, vivê-la, experimentá-la em minha singularidade corporal.

Em suma, meu corpo não é apenas um objeto entre outros, um complexo de qualidades entre outro, ele é um objeto sensível a todos outros, que ressoa para todos outros, vibra para todas as cores, e que fornece as palavras a sua significação primordial através da maneira pela qual e as acolhe (FP., 2011, p. 317).

Assim sendo, ele se revela como uma inflexão irrefletida de si envolto e envolvidono-mundo. Esta é a importância da reflexão, que nosso autor não marginaliza estigmatizando o sentido de ser dela. “A reflexão tem o seu lugar ao iluminar este irrefletido ao qual ela sucede, mostrando a possibilidade de compreender-se a si mesma enquanto começo” (FP., 2011, p. 287). Tal reflexão se expressa pelo corpo e como um modo de ser privilegiado dele, já que seu movimento é também envolvimento no mundoentre-as-coisas. Sem, por isto, se autoprivilegiar ou ser privilegiado como superior ao mundo e aos utensílios na lida diária. “O movimento do corpo só pode desempenhar um papel fundamental na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento” (FP., 2011, p. 518). Sem a submissão ao pré-estabelecido, ele é a condição de contínua retomada da vida e a possibilidade do refazer a história. Maurice Merleau-Ponty constata e descreve sem reservas, por isso:

“Meu corpo é o lugar, ou antes a própria atualidade do fenômeno de expressão (*Ausdruck*), nele a experiência visual e a auditiva, por exemplo, são pregnantes uma da outra e seu valor expressivo funda a unidade ante-predicativa do mundo percebido e, através dela a expressão verbal (*Darstellung*) e a significação intelectual (*Bedeutung*)” (FP., 2011, p. 315).

Ele é a atualidade da ‘expressão’, ou a própria expressão, em que a experiência visual e auditiva se ocorre imbricadas. Seu valor expressivo aponta para a unidade préobjetiva do mundo percebido. O corpo próprio é a melhor expressão e representação dele mesmo. E compreensão de si mesmo. Tal como é a poesia do poeta, a pintura do pintor, pois a experiência de suas artes permite seus corpos serem evidentes para si e outrem sem saírem da visibilidade do mundo. “Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas ante à próprio obra de arte. [...] ele se interpreta a si mesmo.” (FP, 2011, p. 208).

3.2 - O esquema corporal e o hábito incorporado

O corpo do ser humano se diferencia e se distancia de outros corpos, também, por ser perceptivo e senciante sendo uma e outra maneira compreendida incorporada. Sem, contudo, submeter outros corpos e o mundo circundante por ser ele capaz de modos diferentes de se mostrar. A sensibilidade e percepção, de que ele é dotado, o diferencia como vimos. De tal maneira que, um e outro dado, prescindindo de corpo próprio em unidade sensitiva expressa e em consonância perceptiva, não advoga para o corpo próprio predileção exclusiva frente a outros. Ele não somente relaciona-se, mas correlaciona-se. Isto quer dizer que “o corpo-próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o inteiramente, forma com ele um sistema” (FP., 2011, p.273).

Ele se revela no mundo, por sua capacidade de ser perceptiva e senciante e viceversa, porquanto um e outro modo dele ser são maneiras distintas de sinalizar sua abertura. Escapando-se a certa primazia pensada da razão nas várias acepções dela sobre ele. Portanto, ele se revela a um só tempo, como capaz de se distender para além de suas estruturas físicas e biológicas. “Ele é um nó de significações não a lei de um certo número de termos covariantes” (FP, 2011, p. 210). E semelhante a uma obra de arte, ele é hermeneuta de si. Tanto pelos modos dele se revelar correlacionando no-mundo, quanto, pelos registros expressos ou visivelmente nele gravados.

O homem se percebe e se expressa ser pelo seu próprio corpo, neste se assume habitualmente sem se abandonar totalmente. Por ele se elabora “um sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é um objeto para um ‘eu penso’: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio” (FP. 212). O que sinaliza igualmente traços da intencionalidade como não sendo da ordem da razão desincorporada. Não, portanto, como deliberação mental. A abertura que vamos vislumbrando irradiar do pelo corpo tende a ser mais evidente, como se seguirá, a partir de maneiras diversas e adversas do homem se perceber pelo seu próprio corpo.

Por isto, a intencionalidade incorporada é, de certo modo, um exercício da razão que nele se revela ancorada e a outros fenômenos enlaçados pelo corpo em unidade expressiva. E tal como o mundo fenomênico não é o mundo pensado e sim percebido em contínua propagação, possibilitando nova compreensão para o saber e o fazer da ciência,

também há de ser o corpo-fenomênico. O corpo-próprio não é o corpo dividido e tampouco subjugado à razão. “Ver-se à que o corpo-próprio que se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor” (FP.,2011,p.110). Ora, o corpo-próprio parece capaz, por sua espontaneidade imediata fenomenológica pela qual acessa o mundo e interagir com os objetos, efetivando a cada momento um esquema corporal que independe de seu recuo a razão. Esta intencionalidade é antevista na solidariedade mútua desencadeada em cada moção do corpo-próprio e por ela, o corpo efetiva um esquema corporal desabilitado da consciência.

Os esquemas corporais, oriundos da epistemologia moderna forjada sob a intenção mental, trazem em sua elaboração a intervenção do pensamento que prima pelo cálculo. Desenvolvendo-se, portanto, como esquemas técnicos. Diferentes dos esquemas nos quais o corpo se mostra envolto-envolvido. Ou na descrição de outro fenomenólogo: “O que importa perceber no que diz respeito à maneira grega de pensar a *techné*, é que ela não faz de imediato referência à esfera do fabricar, mas em primeiro lugar à do saber” (DUBOIS, 2004,p. 138). Portanto, não se forjando a partir do pensamento calculante e calculado e sim meditado envolvente donativo. A partir da distorção de *techné* pensou-se garantir o resultado exato da moção corporal e obter a certeza acerca da intencionalidade apreendida do corpo. Não se compreendia, porém, que a intencionalidade emergida na moção corporal era pensada primando por precisão e não incorporada ou apreendida do corpo-próprio. Sob o empenho da razão desincorporada e à luz da precisão do cálculo, os movimentos, as ações, em suma, toda e qualquer atividade realizada pelo corpo foi-se compreendendo ao modo mecanicista.

Segundo Merleau-Ponty, não parece que o corpo necessariamente pense ao se movimentar, exceto se o movimento não lhe for habitual. Contudo, após a familiaridade e assimilação, pode-se perceber a solidariedade de todas as estruturas emergindo sem prévia deliberação cognitiva. É o que podemos vislumbrar ocorrendo no esquema corporal fenomênico. Um esquema que prescindir do corpo-próprio-no-mundo que se assume não segundo um certo *todo inteiro* um *holos*, que a noção de *forma* presume-se capaz de sanar os paradoxos. Igualmente, o esquema efetivado pelo corpo-próprio não resulta do agregar de suas partes com intento de realizar tarefas cotidianas e, em seguida, dispersam desagregando-as. O modo como o corpo-fenomênico assimila uma modalidade esportiva ou se exprime na dança na aquisição do hábito exige, para se superar a

compreensão mecanicista, a retomada de certo saber e ciência implícitas na corporeidade mesma. A assimilação de utensílios e objetos por ele no cotidiano da vida, na criação artística e cultural que pressupõem as ações da inteligência corporificada não deixam dúvidas.

O que chamamos de esquema corporal é justamente esse sistema de equivalência, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente disponíveis. Isso não significa que ele não é apenas a experiência de meu corpo, mas ainda a experiência de meu corpo no mundo, e que é ele que dá sentido às ordens verbais (FP., 2011, p. 196).

Pelo corpo-próprio o homem se percebe-no-mundo e neste interage acessando os objetos em sua vida diária. Esta relação com o mundo, no acesso aos objetos, reabilita o estatuto fenomênico do mundo no qual os objetos nos solicitam. A saber, uma relação passiva do mundo exposto ao eu pensante ativo. Inversamente, o corpo-próprio e os objetos sob um eclipsar de um campo aberto fenomenal que de imediato a imediato o corpo se distende assimilando em tensão como extensão dele os utensílios. Solicitação e relação fenomênicas tensas, portanto, na aquisição do hábito com os objetos apontam a capacidade de assimilação dinâmica e aberta do corpo-próprio. E o esboço de uma intenção que perpassa todo o corpo.

Habituar-se a um chapéu, a um automóvel ou bengala é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo-próprio. O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos (FP., 2011, p. 199).

Esta solicitação se evidencia em uma infinidade de atividades e necessidades do homem que, solicita diretamente os objetos habituais. O intento de Merleau-Ponty com a descrição do esquema corporal é a própria percepção e descrição da intencionalidade incorporada. Certa potência que coloca em curso todo o corpo, dotada de sentido como nó crítico que enlaçam suas estruturas.

Da mesma maneira, o sujeito posto diante de sua tesoura, sua agulha e suas tarefas familiares não precisa procurar suas mãos ou seus dedos porque eles não são objetos a se encontrar no espaço objetivo, ossos, músculos e nervos, mas potência já mobilizadas pela percepção da tesoura ou agulha, o termo central dos 'fios intencionais' que o ligam aos objetos dados. Não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era o nosso corpo, enquanto potência de tais regiões do mundo, que se revelava em direções aos objetos a pegar e que os percebia (FP, 2011, p. 154).

Há, pelo hábito incorporado fenomenal uma consagração dos utensílios pela via motora senciente intencional do corpo. O esquema corporal é uma assimilação existencial vivenciada corporalmente pela qual os utensílios se tornam extensão do corpo. Isto só é possível pela capacidade dilatante do corpo que de imediato em imediatos. E nestes imediatos, podemos prever a ciência implícita que denominamos de intencionalidade incorporada. É ela que habilita o corpo-próprio em cada moção realizada por ele. Também da intencionalidade incorporada advém a capacidade da extensão corporal como dilatação dele. Este voluntarismo corporal e, portanto, intencional tem nas estruturas correlatas e vitais do corpo mesmo aberto o seu fundamento. Que mostra o corpo capaz de sentido avesso ao meramente pensado.

“É o corpo, como frequentemente o dissemos, que ‘apanha’ (*kapiet*) e que ‘compreende’ o movimento. A aquisição do hábito é sim a apreensão de uma significação, mas apreensão motora de uma significação motora. Uma mulher mantém sem cálculo, um intervalo de segurança entre a pluma de seu chapéu e os objetos que poderiam estragá-las, ela sente onde está a pluma assim como nós sentimos onde está nossa mão. Se tenho o hábito de dirigir um carro, eu o coloco na rua e vejo que ‘posso passar’ sem comparar a largura da rua com os para-choques, assim como transponho uma porta sem comparar a largura da porta com a do meu corpo. Chapéu e automóvel deixam de ser objetos cuja grandeza e cujo volume determinar-se-iam por comparação com outros objetos. Eles se tornam potências volumosas, a exigência de certo espaço livre. Correlativamente, a porta do metrô, os caminhos tornam-se potências constrangedoras e aparecem de um só golpe como praticáveis ou impraticáveis para o meu corpo em seus anexos. A bengala do sego deixou de ser para ele um objeto, ela não é mais percebida por si mesma, sua extremidade transformou-se em zona sensível, ela aumenta a amplitude transformando-se em zona sensível, ela aumenta a amplitude e o raio de ação do tocar, torna-se o análogo de um olhar” (FP., 2011, p. 198).

Ou seja, corpo se distende e esta disposição já tem uma significação antevista nele mesmo. A partir da qual a significação adquirida é dependente de outra implícita na qual se enlaça como significação segunda. Esta dilatação não sinaliza somente a efetivação de esquema incorporado. E sim a abertura do corpo-próprio pela qual os objetos acessados se tornam uma extensão dele. E revela, não obstante, uma intencionalidade prevista na deliberação corporal, cujo sentido dela não é da ordem do eu penso e sim do eu posso pelo corpo. É inquestionável que é o corpo-próprio o lugar da intencionalidade e esta, por sua vez, é a fonte de significado e deliberação motora antevista no corpo-próprio em sua unidade expressiva. Maurice Merleau-Ponty aprofunda este dado que, em outras palavras, é a abertura do corpo-próprio pela capacidade de dilatação dele no mundo da vida sob

uma intencionalidade que independe do contínuo retorno a razão, detalhando o exemplo da dança.

Segundo o pensador da Sorbonne, na assimilação de uma nova modalidade de dança, exige-se percorrer mesmo que, por análise, a fórmula do movimento pelo qual se pode guiar visando à efetivação a nova modalidade almejada. “Mas, para que a fórmula da nova dança integre a si certos elementos da motricidade geral, primeiramente é preciso que ela tenha recebido uma consagração motora” (FP, 2011, p. 198). A nova modalidade de dança que também se aplica ao exporte ou a alguém desprovido de um membro, recebe o sentido já presente e desencadeado na motricidade corporal. Que é intencional por dispor a novidade e, portanto, o sentido que dela mesma advém e a partir da qual o por vir assimilado é sempre segundo. Isto é perceber e afirmar, ainda, que a motricidade é intencional na equivalência de um evento incorporado tal como a sensação e a percepção. Sendo, portanto, intencionalidade motora cujo sentido é previsto na solidariedade mútua desencadeada pelo corpo-próprio que em um só instante unifica dinamicamente seus membros e sentidos. “Sem dúvida ela é intencional, quer dizer, não repousa em si como uma coisa, mas visa e significa para além de si mesma” (FP, 2011, p. 288). A maneira pela qual o corpo se situa no espaço e tempo, o distingue também do modo como os objetos se situam. “Quando digo que um objeto está sobre a mesa, sempre me situo em meu pensamento na mesa ou no objeto, e aplico a eles uma categoria que em princípio convém a relação entre meu corpo e os objetos” (FP., 2011, p. 147). Isto quer dizer que a herança transmitida de se pensar os objetos antes de percebê-los, coloca eles como passivos e suscetíveis a manipulação mental. O corpo, porém, mesmo estando sujeito a esta herança se revela contra ela.

Se meu braço está posto sobre a mesa, nunca diria que ele está do lado do cinzeiro do mesmo modo que o cinzeiro está ao lado do telefone. Isto é assim porque as partes de meu corpo se relacionam umas com as outras de maneira original: elas não se dão ao modo de uma conjugação partes extra partes, mas envolvidas umas nas outras. Meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada membro por um esquema corporal eles estão envolvidos (FP., 2011, p. 143). O acesso do homem ao seu próprio corpo não é tal como se pensou a psicologia

clássica. Esta “afirma que meu corpo se distingue da mesa e da lâmpada porque é percebido constantemente, enquanto posso afastar daquelas. Portanto, ele é um objeto que não me deixa. Mas então ele ainda seria objeto”? (FP, 2011, p. 132). Ora, perceber-se

ancorado-no-mundo pelo corpo de modo que dele não se consiga dissociar não faz dele um objeto. Ademais, a lida com os objetos guiando-se exclusivamente pela ação mental reafirmaria os prejuízos históricos sob os quais eles foram sujeitados pela pretensão da razão.

A relação do homem com o seu corpo e com o de outrem irrompe. “Observo os objetos exteriores com meu corpo, eu os manejo, os inspeciono, dou a volta em torno deles, mas quanto ao meu corpo, não o observo ele mesmo: para poder fazê-lo seria preciso dispor de um segundo corpo que não seria ele mesmo observável” (FP.,2011, p. 135). E mesmo se fosse possível observar o corpo de maneira exterior, ele que se revela avesso, seria equivalente a pensar ele como um objeto manipulável e, por sua vez, o esquema que ele realizaria seria mental e não incorporado. O espaço e tempo incorporados parecem não ser percebidos, sob a lente fenomênica na suspensão momentânea dos juízos sobre eles, como disposição mental. “Sua espacialidade não é, como a dos objetos exteriores, uma espacialidade de posição, mas uma espacialidade de situação” (FP.,2011, p.146). O corpo-próprio não habita o espaço como outros corpos.

“Meu apartamento não é para mim uma série de imagens fortemente associadas, ele só permanece como domínio familiar em torno de mim se ainda tenho a sua distância e direções ‘nas mãos’ ou ‘pernas’, e se uma multidão de fios intencionais parte de meu corpo em direção a ele.” (FP, 2011, p.182).

3.3 - A intencionalidade como propriedade do corpo

Não seria este esquema corporal um condicionamento psíquico-corporal? A saber, certa deliberação das estruturas da mente, como as condições de possibilidades cognoscentes que comandam o corpo fazendo ele circunscrever o espaço de sua locomoção? O lugar que ele visa não é antes visado por suas estruturas mentais? Esta objeção, porém, já foi refutada com a tomada de consciência global do corpo com mostra a *Gestaltpsychologie*. Ou seja, “ não é mais o simples resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo interssensorial, uma forma no sentido *Gestaltpsychologie*” (FP, 2011, p.145). Não é, portanto, um condicionamento psíquico-corporal. Ainda, com base na interação amistosa de laços e familiaridade com alguém, o corpo-próprio-no-mundo se escoa aos condicionamentos da mente.

Há, portanto, uma certa consistência de nosso ‘mundo’ relativamente independente dos estímulos, que proíbe tratar o ser no mundo como uma soma de reflexos - uma certa energia de pulsação de existência, relativamente independente de nossos pensamentos voluntários, que proíbe tratá-lo como um *ato* de consciência (FP., 2011, p.119).

Ele não se mostra preso às disposições e deliberações meramente mentais ao interagir e envolver, por exemplo, com alguém cujos laços são profundos e que há tempos não se viam. Ao contrário, na experiência de contato imediato repentino com outro corpopróprio há tempo conhecido, percebemos o tempo cronológicos escoar e o espaço, enquanto geometral mental desaparecer. E sob esta experiência, os corpos-próprios envolvidos, não percebem o tempo se dando como frações e nem no espaço. E no desenrolar da interação, por um despertar repentino, se diz: *o tempo passou e nem percebemos*. Mas, na verdade, são os condicionamentos que se irromperam pela interação amistosa dos corpo-próprios tal como o corpo-próprio se dilata assimilando em residencial.

Quando me desloco em minha casa, sei imediatamente e sem nenhum discurso que caminhar para o banheiro significa passar perto do quarto, que olhar a janela significa ter a lareira à minha esquerda, e, nesse pequeno mundo, cada gesto, cada percepção situa-se em relação a mil coordenadas visuais (FP., 2011, p.182).

O corpo-próprio se distende abarcando espaço e tempo sem, contudo, encapsular o mundo na consciência. “A amplitude dessa apreensão mede minha existência; mas, ele nunca pode ser total. Espaço e tempo que habito de todos os lados tem horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vistas” (FP, 2011, p.195). Por isso, o esquema corporal fenomênico se distingue do esquema pensado e calcula. Ele é intencional pelo corpo que em tensão pulsante mantém o vínculo aberto e dinâmico como o mundo da vida. “O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo, se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento” (FP, 2011, p.518). A partir desta percepção e descrição do corpo envolto e envolvido do mundo, acessando e consagrando os objetos como extensão corporal em sua lida diária, realiza-se continuamente um esquema que prescinde do corpo mesmo. E não se pode na ocorrência deste esquema, perceber o mundo circundante como manipulado. Ao contrário, Maurice Merleau-Ponty sinaliza:

Na aquisição do hábito é o corpo que ‘compreende’. E justamente o fenômeno do hábito convida-nos a remanejar nossa noção do compreender e a noção do corpo. Compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo

que é dado, entre intenção e a efetuação – e o nosso corpo é nosso ancoradouro em um mundo. Quando levo a mão ao joelho, a cada momento do movimento experimento a realização de uma intenção que não visa meu joelho enquanto ideia [...], mas enquanto parte presente e real de meu corpo vivo [...]" (FP., 2011, p. 200).

A capacidade de sentir junto a percepção incorporadas conduziu a nossa reflexão para a percepção da abertura do corpo-próprio sob a sua capacidade de dilatação com a qual o corpo acessa espaço e tempo e assimila os utensílios como extensão corporal. Sem, contudo, fazer dos objetos instrumentos de manipulação mental. E sim mantendo o vínculo com o mundo pelo acesso a eles. “Esta reflexão acerca da motricidade é, em suma, um novo sentido da palavra sentido (FP., 2011, p. 203). A saber, é o corpo-próprio que em sua condição senciente, revela-nos a impossibilidade de sentir com um atributo mental. E tampouco o sentido que ele atribuir aos objetos uma significação instituída pela correspondência de formas pensadas ou pela fragmentação dos objetos expostos ao eu pensante. Mas correlação viva e vivida e pelo corpo-próprio sentida, cuja intencionalidade emerge como abertura e imbricação dele no-mundo.

A reflexão alcançou a intencionalidade e, todavia, retomando-a de imediato pelo corpo-próprio. Pois, a intenção não deixa de ser “um projeto, o esboço interior de uma ação futura”. Mas é esboçada pelo corpo mesmo ou a razão de ser dela não poderá desconsiderar o corpo mesmo de imediato. Isto é dizer que, nas pegadas de Maurice Merleau-Ponty, a intenção não é um movimento de aperfeiçoamento que parte de um estado de imperfeição indeterminado e chega a um estado de perfeição plenamente acabada. Ou seja, ela não é um desencadear da consciência e nem do corpo disjuntivo. É o corpo aqui em questão, o próprio agente intencional. Se a percebemos como um esboço de uma ação futura, nos passos de Merleau-Ponty, ela é um projete que se antecipa pelo corpo-próprio e sob ele sentindo.

Uma certa experiência tátil do braço significa uma certa experiência tátil do antebraço e dos ombros, um certo aspecto visual do mesmo braço, não que as diferentes percepções táteis, as percepções táteis e as percepções visuais participem todas de um mesmo braço inteligível, como as visões perspectivas de um cubo da ideia do cubo, mas porque o braço visto e o braço tocado, como os diferentes seguimentos do braço, ‘fazem’ em conjunto, um mesmo gesto (FP, 2011, p. 210).

Falando-se uma experiência vivenciada em parte de um membro percorrendo-se pela outra que se correlaciona a outra e, por sua vez, invadindo a outra de súbito. Este

dato é diferente de analisar em sucessão, como em momentos distintos. É igualmente diferente de se situar a experiência em um lugar específico. Do contrário, na penumbra da descrição, o corpo em questão seria o corpo compreendido ao modo disjuntivo. Ademais, a experiência do corpo-próprio aponta que os ouvidos não avisam aos olhos no momento que se ouve e nem o inverso acontece. Um membro em movimento não sinaliza ao outro a realização de uma tarefa. Eles se interagem visando em correlação a realização de uma tarefa. E por interação entre os membros, compreendo o corpo enquanto fenomênico. Relação vital e expressiva, sem um hiato, de suas coordenações motoras, psíquica e orgânica. “O sujeito da sensação não é nem um pensador que nota a qualidade, nem meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (FP., 2011, p. 285). O corpo fenomênico sente se sentindo e percebe apercebendo-se e, por isso, ele pode sentir a sensação de seu próprio movimento. De outra maneira, o corpo todo envolvido, soldando e enlaçando intencionalmente suas estruturas.

O que Merleau-Ponty coloca em cena também é o entrelaçamento do sensível pelo corpo-próprio. “O sensível não apenas tem uma significação motora e vital, mas uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto de espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão” (FP, 2011, p. 286). A distinção se realiza na mente do sujeito pensante e não no golpe da experiência. “É o intelectualismo que diz que minha sensação e percepção só pode ser para mim se for sensação e percepção de algo” (FP, 2011, p. 286). Não é isto que ocorre quando se fala a alguém sobre a sensação de uma cor ou quando o sujeito se depara com cores entrelaçadas.

Aquele que sente e o sensível não estão diante do outro como termos exteriores e a sensação não é uma invasão do sensível naquele que sente. É meu olhar que submete a cor, é o movimento de minha mão que submete a forma do objeto, ou antes meu olhar acopla-se à cor, minha mão acopla-se ao duro ou mole (FP., 2011, p. 288).

Ora, é sob esta comunhão que destacávamos o corpo como corpo-próprio. Ele é um, sensível entre outros sensíveis, porém, é senciente de tal modo que ao tocar a si e outros objetos sensíveis, ele pode surpreender-se como tocante, ou seja, tocando-se. Ou ainda, ele é sinestésico e cinestésico a um só tempo. Ele sente se sentindo e, concomitantemente, percebe esta sensação na qual ele está envolto e envolvido.

Retomase, portanto, os estatutos da percepção e sensação pelo corpo-próprio. Que parece ser “a tarefa radical da reflexão consistindo, de maneira paradoxal, em reencontrar a experiência irrefletida do mundo para colocar nela a atitude de verificação e as operações reflexivas” (FP., 2011, p. 324). A percepção da comunhão, na verdade, só é possível se se reflete sobre o irrefletido desaparecido, sob o irrefletido do qual brota a reflexão verdadeira enquanto percepção de certo estrato correlacional entre o sensível e o visível. Segundo o qual, o “meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha compreensão” (FP, 2011, p. 315). Assim se coloca uma vez mais e, contudo, mais estritamente a impossibilidade de divórcio, entre percepção e percebido, quanto da possibilidade de ser ouvir pelo corpo-próprio e por este sentir a visão e percepção. É uma das consequências reflexivas desenvolvidas acerca do corpo-próprio de Maurice Merleau-Ponty.

É na experiência fenomênica diária que se desenvolve a reflexão de nosso pensador. Neste sentido, sons e imagens, cujas compreensões históricas foram relacionadas atribuindo-lhes funções específicas como visão aos olhos e audição aos ouvidos. Merleau-Ponty aponta outro caminho. A percepção senciante de um e outro acontecem como evento tomando todo corpo. Assim não haveria a distinção que realiza o intelectualismo “entre consciência sensível e consciência intelectual” (FP., 2011, p. 290). Por isso, se o corpo se fixa na cor ou em uma imagem expostas diante dele ou se volta para um som ou ruídos percebidos, que experiência ele vivência?

Os sons modificam as imagens consecutivas das cores: um som mais intenso as intensifica, a interrupção do som as faz vacilar, um som baixo torna o azul mais escuro ou profundo. A hipótese de constância, que para cada estímulo atribui apenas uma sensação é tanto menos verificada quanto mais nos aproximamos da percepção natural (FP., 2011, p. 307).

Evidenciamos, fenomenologicamente, as oscilações em ambivalências. Incidindo e atravessando o corpo em só instante e, portanto, todos os seguimentos dele. “O sujeito não nos diz apenas que ele tem ao mesmo tempo um som e uma cor: é o próprio som que ele vê no lugar em que se formam as cores” (FP, 2011, p. 308). É, por isto, que nos maravilhamos e nos inquietamos com o corpo de um maestro regendo uma orquestra. Sem dizer uma palavra, seus gestos falam pelo seu corpo que ouve, sente e se comunica em um só instante sem hiatos. “Esta fórmula é literalmente desprovida de sentido se se define a visão pelo *quale* visual, o som pelo *quale* sonoro” (FP. 2011, p. 308).

Se o método de se compreender se ancora na percepção fenomênica do corpo, a análise tem outros desdobramentos. Ou seja, “os sentidos se comunicam entre si e abrem-se à estrutura da coisa” (FP, 2011, p. 308). Dizíamos, por isto, que a percepção é, ela mesma, a possibilidade dos saberes. E se, incorporada, ela se desdobra como “regra sinestésica e se não percebemos isso, é porque o saber científico desloca a experiência e porque desaprendemos [...], em geral, a sentir, para deduzir de nossa organização corporal e do mundo tal como concebe o físico [...]” (FP, 2011, p. 308). No duplo movimento perceptivo, isto é, evento envolvente envolvido ou perceptível descritível é que retomamos a precocidade geradora da percepção em consonância senciente. “Minha percepção, mesma vista do interior, exprime uma situação dada: vejo o azul porque sou ‘sensível’ as cores – ao contrário, os atos pessoais criam uma situação: sou matemático porque decidir sê-lo” (FP, 2011, p. 290).

Enquanto os atos pessoais exigem uma deliberação necessariamente consciente, a experiência perceptiva envolve o corpo mesmo que ele previamente não esteja ciente dela. É sob esta ambivalência da percepção que podemos compreender o que desejou Merleau-Ponty exprimir, também, o dado anônimo da percepção “Aquele que ver e aquele que toca não sou exatamente eu mesmo, porque o mundo visível e o mundo tangível não são o mundo por inteiro. Quando vejo um objeto, sinto sempre que ainda existe ser para além daquilo que atualmente vejo [...] (FP., 2011, p. 291). Reaparecendo igualmente na experiência fenomênica da sensação: “E aquilo que chamamos de sensação é apenas a mais simples das percepções e, enquanto modalidade da existência, ela não pode, assim como nenhuma percepção, separar-se de um fundo que, enfim, é o mundo” (FP., 2011, p. 324). E que se pretende ser compreendidas na relação do corpo-próprio com o mundo não sendo de posse.

Há um sentido em dizer que vejo sons e ouço cores, se a visão ou audição não são a simples posse de um quale opaco, mas a experiência de uma modalidade de existência, a sincronização de meu corpo a ela, e o problema da sinestesia recebe um começo de solução se a experiência da qualidade é a de um certo modo de um movimento ou de uma conduta (FP., 2011, p. 314).

Maurice Merleau-Ponty abre a possibilidade, portanto, de se destituir as atribuições históricas que se realizaram a cada membro e sentido do corpo, a saber, aos olhos verem, aos ouvidos ouvirem a tato tatear e sentir. Isto equivale a afirmar, que um e outros sempre em correlação estão abertos a estas possibilidades que se atribuíram a um sentido ou

membro específico. Ou, em suma, é o corpo-próprio que ouve e fala ou sente. “Quando digo que vejo um som quero dizer que, à vibração do som, faço ecoar através de todo o meu ser sensorial e, em particular, através de mim mesmo de é capaz de cores” (FP., 2011, p. 314). Por isso, o corpo-próprio é capaz de uma didática prescindida dele. “O movimento, compreendido não como movimento virtual, é o fundamento da unidade dos sentidos” (FP., 2011, p. 314). A experiência desse movimento não é tal como se pensa ser o de uma máquina. A experiência de seu movimento [...] nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto, uma praktognosia que deve ser reconhecida como original ou originária” (FP., 2011, p.195). Uma maneira singular de conhecimento, uma moção fazendo-se ou epistemologia visceral no mundo onde se vive e no qual as vivências são co-pertinentes aos diferentes corpos. Ou seja, por uma moção intencional que independe da deliberação do ser enquanto pensante. Uma certa originalidade motora intencional que é radicalmente daquela entre as peças de uma máquina. Não é a mente é o corpo-próprio intencionalmente que assume cada movimento traduzindo em moção intencional.

Dizendo que essa intencionalidade não é um pensamento, queremos dizer que ela não se efetua na transferência de uma consciência, e que ela toma por adquirido todo saber latente que meu corpo tem de si mesmo. Apoiada na unidade pré-lógica do esquema corporal, a síntese perceptiva não possui o segredo do objeto, assim como a do corpopróprio, e é por isso que o objeto percebido se oferece sempre como transcendente, e é por isso que a síntese parece fazer-se no próprio objeto, no mundo e não neste ponto metafísico que é o sujeito pensante, é nisso que a síntese perceptiva se distingue da síntese intelectual (FP., 2011, p. 312).

Não se pode diretamente pensar o corpo-próprio como um si ou para si. E nem mesmo, um aí no-mundo disperso, pois, como vimos ele mesmo imerso-no-mundo se surpreende ancorado-no-mundo na posse de si e o mundo em propagação contínua entre todos existentes solicitando um ao outro. Do contrário, o nosso corpo não seria aberto e dotado estruturas que se enlaçam intencionalmente, mas cuja intencionalidade é incorporada e capaz de um esquema que prescinde do corpo mesmo. Nosso corpo não é fechado em si e parece não se definir por uma de suas possíveis dimensões e condicionado por um único modo de ser. Mas, ainda, ele não é somente e igualmente, um aí entre outros estendidos no espaço. Por isso, um dos modos de ser peculiar ao corpo-próprio, a partir do qual percebemos a sua abertura e ir-redução, é a experiência de se sentir existindo sob corda

bamba. Existindo-no-mundo atravessado por certa ambivalência. De ser um visível entre outros visíveis, mas que é visível para si mesmo.

Nesse capítulo, procuramos esclarecer a noção de corpo intencional em Merleau-Ponty. Procuramos entender de que modo ele se coloca como unidade intencional indivisa e engajada no mundo. Essa consideração abre espaço para pensarmos a ideia de uma mente incorporada, vale dizer, a ideia de que mesmo as habilidades judicativas não se descolam para além do corpo. A ideia da intencionalidade incorporada nos oferece, portanto, um contraponto ao dualismo e, ao mesmo tempo, impede-nos de ceder às tentações objetivistas de uma compreensão cientificista sobre o corpo. No que se segue procuraremos desdobrar essa ideia de corpo intencional oferecida por Merleau-Ponty.

CAPÍTULO 4

CONSEQUÊNCIAS DA NOÇÃO DE CORPO INTENCIONAL

Neste capítulo, tentaremos extrair algumas consequências da noção de corpo próprio em Merleau-Ponty. Ora, o filósofo não desconhece a importância da racionalidade, pois a sua própria reflexão é um exercício racional. O que parece em questão e que tentamos esclarecer é o privilégio histórico que se deu a *res cogitans*, sob conotações diferentes. Seguia-se durante a história as reflexões não prescindindo do corpo. Sobretudo as filosofias seguidas a René Descartes, cujo acento sobre a dimensão pensante do homem foi-se reiterando paulatinamente. Desapercebe-se ou não se compreende que as nossas emoções, sensações, percepções e mesmo o processo de conhecimento envolve o corpo. Ou, antes é por ele sentidos e vivido e quase sempre em seguida pensados. Tendemos reconhecer René Descartes como o marco histórico, ao distinguir claramente a *res cogitans* e a *res extensa*. Deu-se acento demasiado a dimensão cognoscente do homem incidindo também sobre o mundo, ficando ele sob certa subserviência da *res extensa*. Este autor, porém, parece legitimar como seu projeto certa lógica que o antecede e que ele herda. Ou seja, um modo de ser da própria razão que busca

a sua perfeição expressando-se na capacidade de definir e traduzir em conceitos universalmente válidos a sua perfeição. Assim percebemos a maneira cartesiana de repensar e instituir novos princípios para a ciência, cujos fundamentos se ancoram na certeza de si mesmo enquanto uma coisa que consiste em pensar.

René Descartes, pela realização de seu projeto que se enraíza no 'eu pensante, abre novos caminhos para a tradição filosófica ocidental subsequente. E como todo pensador que repensa a vida e história, assumindo, traduzindo e revisando as teorias e criando novas; seu pensar incide concretamente sobre a vida e história repensadas. Assim, como dizíamos, ele retira o corpo do anonimato ou repensa o corpo e as funções dele e seus membros. Porém, o corpo cartesiano é o corpo pensado e não o corpo imediato vivo e vivido sentido-no-mundo. Provocando uma rachadura ou disjunção no homem, atribuindo funções específicas duas naturezas. O que, inevitavelmente também, implicou em outras dicotomias. Material e imaterial, alma e corpo, mutável e imutável, sentidos e razão, entre outras. Mas, igualmente, essas dicotomias como outras possíveis foram geradas historicamente por certa modalidade da razão que não é parte exclusiva deste projeto. Maurice Merleau-Ponty, como apontamos, tem uma preocupação acerca do corpo desde da *Estrutura do Comportamento* (1942). Essa preocupação se revela na atenção dada pelo filósofo da Sorbonne ao comportamento do homem. Havia a possibilidade de ser reduzido a similitude do comportamento do homem a de outros seres. Ou se tomado na motricidade do corpo tal como a motricidade de uma máquina.

Não vamos nos deter nas reflexões da obra referida (1942), já que também não é o intento deste trabalho. É na *Fenomenologia da Percepção* (1945) que tanto mais evidenciamos a preocupação de nosso autor acerca do corpo. Este enquanto próprio fenomênico e intencional. A saber, o corpo-próprio, cujas propriedades, estrutura ou dimensões se interagem se correlacionando sempre e continuamente de maneira sinérgica. Insurgia-se, fora da percepção do corpo como modo de ser fundamental e pelo qual o homem se acessa a vida no-mundo-com-com em ambivalência contínua, os reducionismos. Ora se abordava somente em sua materialidade e, portanto, orgânico e biológico responsabilizando a estrutura neurológica e o cérebro para se explicar as complexidades do corpo. Ou orgânico e biológico, porém, submetidos ao ordenamento mental. Frente a essas posições, Maurice Merleau-Ponty, empreende sua fenomenologia sobre o corpo. Baseando-se, sobretudo em Husserl e deste se distanciando. De tal maneira

que nem evento sentido ou provocado pelo corpo é orgânico sem ser psíquico e biológico e, vice-versa.

O corpo-próprio, em sua facticidade, não se revela e nem se dá a conhecer de maneira disjuntiva ou sob certa totalidade pensada e idealizada. Nos possibilitando perceber o corpo em sua imediatez como intencional. Isto é, revelando-se aberto nomundo e cuja abertura aqui pensamos como ir-redução compreendida via perceptiva e senciente incidindo sobre nossa visão na lida do corpo no mundo circundante com os utensílios. Assim se reconfigura o sentido de cada vivência, afecção ou expressão; em suma, qualquer fenômeno vivido sentido ou expresso, sendo antevisto no corpo-próprio. E não em suas partes ou tão somente por deliberação mental. Portanto, esta intencionalidade corporal da qual emerge de antemão o sentido de cada fenômeno vivido e expresso pelo corpo reabilita nele mesmo os fenômenos que comumente foram pensados e não se deprendendo dele mesmo em unidade expressiva. E se o significado de cada fenômeno corporal se antecipa antes no corpo-próprio, este corpo é falante. E como se segue ele reluta as análises e abordagens dele dissociadas enquanto unidade expressiva no-mundo. Não podendo se compreender, pelo corpo vivo e vivido, qualquer afecção ou fenômeno humano senão sob a história e vida constituídas e expressas por ele mesmo que sinergicamente unifica interagindo suas estruturas e dimensões. Ou seja, um único e mesmo ser que é seu corpo.

4.1- Afecções do corpo próprio

A reflexão filosófica tem o corpo-próprio que é, a um só tempo, percipiente intencional e senciente, como eixo de seu desenvolvimento crítico reflexivo. É, portanto, o corpo-próprio o ponto de partida e chegada da reflexão desenvolvida. E o compreendendo, imerso-no-mundo, sob a disposição da pausa momentânea da capacidade judicante de pensar sobre, as percepções emergidas do corpo ocorrem correlacionadas. Isto equivale a afirmar que o corpo perceptivo em Maurice MerleauPonty é necessariamente e igualmente intencional e senciente. Porquanto descrevê-lo sendo de uma maneira é o mesmo que descrê-lo sendo de outra. A saber, dizer que ele é intencional, senciente e perceptivo é o mesmo e vice-versa pela não dissociação fenomênica que envolver todas as estruturas de um mesmo e único ser que é seu corpo.

Não se deixa de compreender, nesta reflexão, que o conceito de ‘estrutura’ é recorrentemente utilizado na primeira obra de nosso autor (1942).

Referindo-se as estruturas ou estamentos do comportamento humano que se diferencia por ser dotado de certa intencionalidade. E, portanto, escoando-se a possibilidade de ser pensadas como estrutura fixa e desprovida de um sentido originário e singular. Valendo-nos, por isto, do conceito de estrutura no sentido empregado por Merleau-Ponty na percepção do comportamento expresso pelo corpo que caminharemos. Segundo Merleau-Ponty (2011, p. 202), porém, dizer que o corpo é apenas o espaço expressivo, ainda é o corpo constituído. O corpo como espaço expressivo então deverá ser percebido para além das formas mentais, ou seja, o espaço que ele acessa como corporificado. Envolvendo todas as suas dimensões.

A origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que ele projeta as significações no interior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos. O corpo é nosso meio geral de ter um mundo [...]. Esta reflexão acerca da motricidade é, em suma, um novo sentido da palavra sentido (FP, 2011, p. 202-203).

A própria emergência do corpo-no-mundo é habilitada pela percepção dos espaços circundantes no qual ele sofre afecções e provoca. As afecções poderão aparentemente assumir uma atribuição somente motora ou meramente psíquica e apenas orgânica. Estas compreensões parecem advir de análises disjuntivas de suas estruturas. Um dos casos paradigmáticos, observados por Merleau-Ponty, é o ferido de guerra, por estilhaços de obus Schneider. Também analisado pelo neurologista e psiquiatra alemão Kurt Goldstein sob uma descrição holística, com base na teoria da *Gestalt*⁹. O ferido, pela densidade da lesão, revela distúrbios que parecem incidir sobre a percepção, o reconhecimento, as lembranças visuais, a inteligência, a memória e a linguagem.¹⁰

Contudo, “uma lesão, mesmo localizada, pode gerar distúrbios estruturais que afetam todo o comportamento, e distúrbios estruturais semelhantes podem ser causados por lesões localizadas em diferentes regiões encoberta” (MERLEAU-PONTY, 2009, p.

⁹ “A espacialidade do corpo próprio e a sua motricidade” (SC., p.145 - corpo do texto nota 5), apontando para a página 624 e define o esquema corporal como: *o saber do corpo próprio enquanto termo do conjunto e da relação mútua entre seus membros e suas partes*. É a busca de Merleau-Ponty de resposta, em outras áreas do conhecimento de um certo *holos*, certo *todo* em relação as partes. (MERLEAU-PONTY,2011).

¹⁰Cf. 2011, p.177.

66 -Tradução nossa)¹⁰. Schneider parece obter certa cegueira psíquica, gnosiológica e não a impossibilidade de efetivar processos e tarefas comuns. Ele não as reconhece como dotados de sentidos e significado pelo processo de suas elaborações. Embora a lesão, do ferido em questão, seja fixada ou analisada a partir de um lugar específico, a ressonância dela parece impactar sobre a corporeidade dele que relutava a percepção desintegrada de seu corpo. A patologia tem incidência mais profunda, relacionando-se com a área vital do sujeito, a abertura dele ao mundo pressuposta mesmo sob seu automatismo. A situação do paciente é tal como a de outros pacientes com lesões semelhantes que realizam tarefas e efetivam operações pelo seu corpo, percebe Merleau-Ponty (2011, p.167).

O corpo-próprio do doente, reage e relutando aos diagnósticos finalistas e disjuntivos acerca dele e do adoecimento que incide sobre suas estruturas correlacionadas. “Esses fatos são, portanto, essenciais para nós, já que eles evidenciam, entre o mecanicismo cego e o comportamento inteligente uma atividade orientada do qual o mecanicismo e o intelectualismo clássicos não dariam conta” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 66). Exigia-se, no caso em questão, não que se perguntassem sobre o impacto da afecção sobre a estrutura psíquica e seus desdobramentos sobre o funcionamento neurológico ou motor. E sim acerca da possibilidade de ter sido deflagrada as estruturas dinâmicas e correlacionais que repousa sobre o denso e arco intencional. “Devia-se perceber um núcleo pessoal que é o ser do doente, de onde emerge sua potência de existir” (FP., 2011, p.188). Ele é que supostamente sofrera o dano pelo estilhaço de obus ressoando nas funções simbólicas. “Cegueira psíquica, imperfeições do tocar, e distúrbios são expressões de um distúrbio mais profundo [...]. São três fenômenos recortados na unidade do comportamento” (FP,2011, p.170).

Este núcleo é dotado de potência que suscita a repulsa de uma análise da existência desintegrada. Exposto a este olhar segregador cerceia-se o corpo-próprio do afetado. Os analistas orientados pela compreensão do corpo disjuntiva não compreendem a

¹⁰ “Une lésion, même localisée, peut déterminer des troubles de structure qui intéressent l’ensemble du comportement, et des troubles de structure analogues peuvent être provoqués par des lésions situées en différentes régions de l’écorce” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 66). E (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 90). A análise patológica, neste sentido, revela que certas afecções não concernem apenas ao conteúdo do comportamento, ou seja, a visão, audição, a linguagem ou tato. Em suma, a própria estrutura já que ocorrida a lesão e, conforme o grau dela e sua incidência no sistema nervoso, o seu efeito ressoa em todo corpo. Vale dizer, na estrutura global se compreendemos por estrutura as diversas camadas ou ordens *físicas, vital, humana* e outras que enlaçam o homem. E não simplesmente a função do órgão atingido em particular. (Merleau-Ponty, 1942/1972, p. 70).

intencionalidade como fenômeno expresso como que reluta da análise disjuntiva do corpo. Mas, atentando-nos com Merleau-Ponty, para a vida corporal do ferido por estilhaços de obus, Schneider, o modo como o corpo dele reluta as percepções desintegradas, podemos repensar a intencionalidades como frequentemente descrevemos, sob o ponto de partida perceptiva corporal. Nele a experiência visual, auditiva e tátil são pregnantes uma das outras. Cujo valor expressivo funda a unidade ante predicativa do mundo percebido e através desta unidade a expressão verbal e a significação intelectual, diz Merleau-Ponty (2011, p.315).

O corpo é o lugar ou, antes, a própria atualidade do fenômeno por ele expresso. As análises realizadas, apontando cegueira psíquica, imperfeição do tocar ou distúrbios neurológicos são recortes. De tal maneira que dissociadas ou entendidas a partir de lugares específicos deste do corpo, cada uma se apresenta como diagnósticos insuficientes. Schneider não deixa de pelo seu corpo de realizar atividades aparentemente sem sentido e sem a complexidade desencadeada pelo seu corpo-próprio. O dano causado pelo estilhaço de obus convida-nos a perceber como o corpo, ainda afetado por qualquer evento, pode relutar e reassumir sua possibilidade de ser-corpo. Não se reduzindo sua possibilidade senciante e a sua abertura, portanto, a um olhar disjuntivo da correlação de suas estruturas. Em outras palavras, as percepções dissociativas se dissolvem, unificando na percepção do corpo que mesmo afetado não se revela dividido ou subdivido em si e por suas estruturas. O comportamento de um corpo humano é intencional apontando-nos no-mundo modos de ser para além de estímulos mentais ou físicos e orgânicos dissociados. Um gesto realizado pelo corpo contém uma série de contrações musculares e de inervações. Isto impossibilita limitá-lo a explicação fisiológica dissociativa. Por outro lado, é impossível também limitar a consciência, já que nem sempre se pensa ao deliberar uma ação pelo corpo. Assim veremos que corpo e consciência só podem ser correlatos. O filósofo destaca ainda que não se tratava simplesmente de deduzir respostas ao comportamento do doente, tendo como paradigma os de um homem normal (2011, p.155-156). Por isto, “a doença, assim como a infância e o estado de ‘primitivo’ é uma forma de existência completa e os procedimentos que a ela se emprega para se substituir as funções normais destituídas são também fenômenos patológicos” (FP., 2011, p.155).

As dificuldades do doente de realizar certas tarefas e decodificar o processo delas, se comparadas a de um normal, pode ser a tentativa de seu corpo suprir algo não mais

aparentemente presente. Pensa-se que Schneider, por não se orientar por padrões, seguindo processos de abstração para o concreto e o inverso, seu corpo era incapaz de uma intencionalidade mental. “O caso de Schneider mostra-nos o contrário, deficiências que concernem à junção entre sensibilidade e significação e que revelam o condicionamento existencial de uma a outra” (FP, 2011, p.183). O corpo dele é vivo e sentido no-mundo primeiramente. Não pensado inteligivelmente de maneira assumir suas dimensões por momentos, deixando-as, quando em vez, reaparecendo em outros momentos.

Seu corpo é intencional correlacionando suas dimensões uma a outra sem pausa, por isso sua reluta a um olhar objetivante de seu corpo afetado. Por desaparecerem o corpo, mesmo adoecido, não se apresentando desprovido da intencionalidade corporificada, dissociavam com diagnósticos variados patologia nele. O sentido buscado pelos analistas para a patologia era do corpo como soma de partes sob o comando mental ou ainda do corpo dotado de inteligibilidade sobrepondo a corporeidade.

Mais do que a análise da percepção de suas coordenações neurológica motora, os olhares sobre o afetado e sua afecção expressam uma percepção reducionista. Era inconsistente afirmar que a subjetividade de Schneider teria sido afetada, era o seu corpopróprio o lugar da afecção. Devia-se perceber que todo o movimento efetivado pelo corpo pressupõe, a um só golpe, a interação de um único movimento que é centrífugo e centrípeto. Isto é o que faz o corpo-próprio, revela-se como sinestésico. É ele, por esta força pulsante, que unifica de modo vital e dinâmico as suas estruturas. Cada ação dele não ocorre senão por um movimento de face dupla pressupondo seu ser total envolto e envolvido.

A experiência cotidiana nos mostra que o acesso ao mundo é corporal e não apenas por um dos sentidos, mas sim pelo corpo inteiro. Os sentidos são a conclusão de um processo antecipado pelo corpo que os organiza harmonicamente. E a verdadeira consciência se desenha continuamente no corpo em cada retomada e abando de uma ação reflexiva ou não. Assim, em casos de mutilados e em sujeitos desprovidos de um de seus membros, “aquilo que em neles recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se [...] é o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural” [...] (FP, 2011, p.121). A intencionalidade, ao passo que, envolve as estruturas psíquica,

orgânica e motora, não se reduz a uma delas e nem se ocorre por elas divorciadas. Mostrase a intencionalidade desincorporada pelas perspectivas dos estudiosos e analistas ou médicos que herdaram saberes disjuntivos do corpo e do mundo que se refletem nos diagnósticos. É diante desta herança intervencionista histórico sobre o corpo e, aqui, do doente que se ergue Merleau-Ponty. A saber, não é sua significação intelectual e tampouco somente motora, pois não há subjetividade existencialmente concreta senão pelo movimento indissociável de posse pelo corpo. No qual as funções psíquicas, motoras e orgânicas são percebidas como tonalidade de uma intenção mais aberta.

Ora, não se pode dizer que a consciência tem esse poder; ela é esse próprio poder. A partir do momento em que há consciência, e para que haja consciência, é preciso que exista um algo do qual ela seja consciência, um objeto intencional, e ela só pode dirigir-se a este objeto, enquanto se ‘irrealiza’ e se lança nele, enquanto está inteira nesta referência a... algo, enquanto é puro ato de significação (FP, 2011, p.172). Quem realiza a consciência e onde ela se realiza? Como frequentemente expomos, é o corpo-próprio-imerso-no-mundo. É o corpo-próprio mesmo o sujeito da consciência. “Quando penso, não se pode dizer então que eu me recoloco no sujeito eterno que nunca deixa de ser, pois o verdadeiro sujeito do pensamento é aquele que efetua a conversão e a retoma atual, e é ele que quem comunica sua vida ao fantasma intemporal” (FP, 2011, p.181).

4.2- Consciência incorporada

René Descartes é sem dúvida um grande filósofo, constata-se isto por sua envergadura filosófica capaz de repensar outros fundamentos para filosofia¹¹. Introduzindo sutilezas, recolocando em cena o estatuto do corpo ainda que, teoricamente, despercebendo a precedência do mundo e pensando a *res cogitans* de natureza superior ao corpo *res extensa*. Todo o fluxo do pensamento cartesiano tem seu ápice da descoberta de si mesmo enquanto coisa que pensa e por este exercício se apreende existindo. Tal fato, foi por ele entendido, como base sólida de todas verdades possíveis. E tendo que se recorrer a Deus para retirá-lo da solidão e fundamentar totalmente sua natureza pensante. Nas obras *Discurso sobre o Método* (1637) e *Meditações* ou *Meditações Sobre a Filosofia Primeira* (1641), uma como certa complementação da outra, compreendemos os desdobramentos de seu fazer filosófico. Igualmente em *As paixões da Alma*, (1649), que não parte integrante e mesmo as outras da pesquisa aqui desenvolvida, vale mencionar

¹¹ Cf. DESCARTES, 1973, p.45-46.

que descartes não hesita em afirmar “[...] não haja nenhum sujeito que atue mais imediatamente contra a alma do que o corpo ao qual ela está unida [...]” (DESCARTES, 1973, Art. 2).

Posta, porém, a descoberta do *cogito* por Descartes e o fundamento de sua essência, tudo mais foi possível. A precedência do mundo e a percepção do *cogito* pelo aí que é seu corpo ficou na penumbra do pensamento cartesiano. É sobre isto que Maurice Merleau-Ponty, tendo visitado também os inéditos de Husserl, afirma ao dizer: “Nosso nascimento, funda simultaneamente nossa atividade ou individualidade, e nossa passividade ou generalidade, esta fraqueza interna que nos impede de obter alguma vez a densidade de um indivíduo absoluto” (FP, 2011, p. 573). É de antemão, este fato que atravessa o corpopróprio e por ele vivenciado que o impede de aperceber-se a si mesmo enquanto total ou como um em si e para si mesmo pensante. Tanto quanto, sob o domínio total da consciência de outrem que sendo o seu corpo carrega a mesma impossibilidade. Vejamos como se amarra a reflexão que reabita a consciência ao corpo ou como podemos perceber que nele a consciência está ancorada mesmo que não se perceba. “Todo pensamento de algo é ao mesmo tempo consciência de si, na falta do que ele não poderia ter objeto. Na raiz de todas as nossas experiências e de todas as nossas reflexões encontramos então um ser que se conhece a si mesmo imediatamente, [...] (FP, 2011, p. 496). Quer dizer que não refletimos e pensamos sem que estejamos envolvidos nestas atitudes, ou seja, a busca do saber acerca de algo ou alguma coisa passa pela reflexão de si e sobre si mesmo. Exceto e si, o corpo-próprio desfalecer totalmente, deixando de ser intencional e perceptivo senciante, ou vice-versa, por quanto, ser a um modo pressupõe o outro. Em sendo compreendido como um meramente um organismo sobre o qual se dirá. “Outrora eu era um homem, com alma e um corpo vivo (Leib) e em seguida torna-se apenas um ser (Wesen) ... existindo somente como organismo (Körper)” (FP, 2011, p. 380).

Descartes severamente retorna o ponto de parada de seu raciocínio e exorta-nos sempre a fazer o mesmo. Para Maurice Merleau-Ponty tal proposta não é desafiadora, pois a fenomenologia é uma ciência do inacabado, uma contínua retomada sem pretensão de acabamento ou finalização do ato reflexivo. É a partir desta condição fenomênica, assumindo a *époche* momentânea, contrária a dúvida falsamente radicalizada que se desconhece o mundo como preexistente e nele o corpo tacitamente.

“A dúvida, mesmo generalizada não é uma anulação, de meu pensamento ela é um pseudonada, eu não posso sair do ser, meu próprio ato de duvidar estabelece a possibilidade de uma certeza, para mim ele está ali, ele me ocupa, estou envolvido nele, não posso fingir não ser nada no momento que o realizo” (FP, 2011, p. 534).

É sob a impossibilidade da dúvida radicalmente verdadeira em Descartes que Merleau-Ponty constata que é o corpo que se coloca em movimento e está envolto e envolvido anonimamente na busca do cogito. É o corpo-próprio o ponto de partida reflexivos em René Descartes que tacitamente medita. E se é necessário retomar o raciocínio, exigindo aos outros que façam o mesmo, “isso prova que só aparentemente a reflexão é completa e, que o pensamento formal vive do intuitivo” (FP, 2011, p. 515). Ou seja, do imediato no qual percebemos mais do que pensamos perceber. Um pensamento que reivindica para si a condição de absoluto, enquanto formal e imutável, tendo ele que retomar ao ponto de parada de seu desenvolvimento e revisar o conhecimento obtido, sua razão de ser e desenvolver-se é o cotidiano vivido. O que não há de ser problema, pois o corpo-próprio em sua facticidade é o ponto de partida e chega da reflexão. “Por isso, é preciso que no pensamento verdadeiro haja outra fecundidade, que ele permaneça verdadeiro não apenas como passado efetivamente vivido, mas ainda como presente perpétuo sempre retomado” (FP, 2011, p. 526). Isto faz da reflexão de nosso autor, um pensar que se nega a tomar partido entre as polaridades, assumindo um delas partes desapercibendo a tensão. A certeza cartesiana é, “Penso, logo existo (*cogito ergo sum*). Essa verdade: eu penso, logo existo era tão firme e tão certa [...] julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulos um princípio da filosofia que procurava”. DESCARTES, 1973, p.54). Princípio para Descartes e para tradição científica do porvir.

Ele não diz ‘eu duvido, eu sou’, mas ‘eu penso, eu sou’, e isso significa que a própria dúvida é certa, não como dúvida efetiva, mas como simples pensamento de duvidar e, já que se poderia dizer a mesma coisa desse pensamento por sua vez, a única proposição absoluta certa e diante da qual a dúvida se detém porque esta preposição está implicada pela dúvida é: ‘eu penso’, ou, ainda ‘algo me aparece’ (FP, 2011, p 535).

É inconsistente, o pesquisador, cientista, historiador ou qualquer estudioso fingir ser quem se é ou deixar de ser quem se é enquanto se pesquisa. Distanciar-se e suspender certos juízos acerca do objeto de pesquisa é o inverso de deixar de ser quem se é no ato de pesquisa. Pois há um aí que realiza o ato de pesquisa interagindo. Com Descartes não poderia ser diferente. Não é ocasional o intento de suas obras que já se anuncia pelos

títulos, *Meditação...*; *Método...*; *Discurso*, etc, ou seja, um certo ‘eu pensante’ em movimento que não é senão pelo corpo. Pois, como dizíamos a pouco, todo pensamento de algo é ao mesmo tempo consciência de si, porquanto, na raiz das nossas reflexões encontramos um ser que se reconhece a si mesmo imediatamente¹², ou que se depara com a experiência de si mesmo.

“Era esse Cogito silencioso visado por Descartes ao escrever as *Meditações*, ele animava e dirigia todas operações de expressão que por definição sempre erra seu alvo, pois elas interpõem, entre a existência de Descartes e o conhecimento que dela, toda a espessura das aquisições culturais, mas que não seriam nem mesmo tentada se em primeiro lugar Descartes não tivesse uma visão de sua existência” (FP, 2011, p.539).

Acolhendo este dado perceptivo de se aperceber a si mesmo enquanto existente e pensante, na convergência da procura de uma verdade inabalável, falta-nos ainda deixar que ele saia do anonimato. Para que parte da carga reducionista que ainda resta possa se dissolver e o corpo-próprio se percebido como o modo de ser fundamental pelo qual o *cogito* se mostre evidente. Esta tarefa nos exige refazer parte do processo até então realizado. Ou ao menos, evidenciá-lo, redundantemente, com mais clareza perceptiva deixando o corpo falar por ele mesmo. Como se segue partindo igualmente da experiência cotidiana que dele temos. O modo como o sentimos em primeira pessoa, pelo qual nós nos apercebemos envolvidos e envoltos. As facetas e silhuetas realizadas por outros corpos intencionais, percebidas distantemente por nós. A possibilidade estranha que o corpo-próprio tem de se readaptar ao mundo acessando objetos dilatando-se-no-mundo. A percepção de outrem nas camadas mais profundas das civilizações, já que cada objeto ou criação cultural o pressupõe. “Enquanto nascemos e temos um corpo e um mundo natural, podemos encontrar nele outros comportamentos com os quais o nosso se entrelaçam” (FP, 2011, p.479). E o mundo, embora e muitas vezes abordado recortado, é o horizonte comum de todos os corpos humanos e não humanos. Mas, sob uma pausa momentânea, se dissipa todos os cortes realizados nele. Abrindo-se em unidade vital e indeterminada dotada de sentidos. Não somos pensamento puro de si e para si somente, pois é pelo nosso corpo primeiramente que realizamos o ato de pensar. E por ele que percebemos “ o mundo como indivíduo inacabado, e tenho a posição dos objetos por

¹² Cf. FP, 2011, p. 496.

aquela de meu corpo ou inversamente” (FP, 2011, p.469). Não, portanto, com um posicionamento mental e sim pela amplitude de nosso ser pelo corpo no-mundo.

Pelo nosso próprio corpo, somos ainda temporais. Sentimos e temos por ele, a experiência de nossa finitude. E assim apreendemos a cronometrar a nossa existência em passado, presente e futuro. Pelo corpo “a nossa existência, sempre assume um tempo em correlação com o outro, seja aceitando ou negando um e outro” (FP, 2011, p.526). É desta maneira que, pelo nosso corpo fazemos a nossa própria história. E podemos perceber pelas marcas nas mãos de um lavrador o seu ofício, a cicatriz que um corpo possui sinalizando a história do ferimento incorporado e expresso pelo corpo. Sobre a percepção da temporalidade corporal, podemos afirmar que o tempo existe somente porque nós existimos. E, então, que somos o tempo que se tematiza entre o nascer, as histórias vividas, o perecer e as memórias deixadas para outrem.

Pelo nosso corpo nos especializamos, com ele podemos estar aqui, lá ou acolá. Um membro de nosso corpo impulsionado pela pulsão, que é organização e visão corporal, acessa com maestria e eficiência um objeto distante. Ele é um movente entre outros moventes, mas que pode ver-se movendo e circunscrever intencionalmente no espaço. O que é o nosso corpo? Constituído de matéria e forma? É um ser pensante? É, ele, o homem dotado da natureza, mas que se diferencia de outros seres por pensar a si, o mundo e a natureza? Estas interrogações foram os imperativos da filosofia sob o domínio por ora subjetivista. E da ciência objetivista, por outros momentos. O corpo-próprio se revela para além do corpo objetivo pensado pela biologia. E concretamente vivo vivido e não meramente pensado.

“[...] se ele é este o objeto do qual me fala a biologia, esta conjunção de processos dos quais encontramos as análises nas obras de fisiologia, aglomerado de órgãos dos quais encontramos descrição nas gravuras de anatomia, então minha experiência só poderia ser o face a face, entre uma consciência nua e o sistema de correlações objetivas que ela pensa” (FP, 2011, p.467).

O face a face com o corpo de outrem nos faz vivenciar certa estranheza, uma experiência diferente da que comumente temos com outros corpos não humanos. O cogito silencioso, porém, foi incapaz de acolher em seu estágio nativo da percepção em que não é possível se separar o fato da essência ou a expressão do seu expresso. E pensamento do corpo. Mas diversamente, os diversos modos que já se abordou o corpo ao longo da história, constitui uma história sobre ele escoando aos assédios do cogito. E se

podéssemos definir essa história do corpo, com justiça, a partir dos inúmeros olhares históricos sobre ele, as várias maneiras que o abordaram, os posicionamentos acerca dele; seria a história do corpo-próprio.

E dele é o nosso modo de ser fundamental e irreduzível. É isto o que torna possível uma história verdadeira do corpo-próprio, a história de sua ir-redução. E, porém, se atentarmos para Descartes que recoloca em cena a reflexão acerca do corpo, implicitamente, é o seu corpo pensante o ponto reflexivo que não se apresenta, inicialmente, um divisível em si. Ou mesmo e tampouco um em si aí entre outras coisas. É, pois, na posse de si que se conclui sobre as naturezas distintas. “Não é o Eu penso que contém eminentemente o Eu sou, não é a minha existência que é reduzida à consciência que dele tenho, é inversamente o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência” (FP,2011, p. 513). Vale dizer sem ressalvas: “Não é ‘porque’ eu penso ser que estou certo do existir, mas, ao contrário, a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua inerência efetiva” (FP,2011, p. 511).

Sendo impossível sem o corpo que a retira do silêncio efetivando-a cada instante. Neste ir e vir sobe mim mesmo é inevitável não me pensar e sentir um aí sinérgico entre os utensílios e outros corpos dotados de igual expressão. E meu engajamento é sempre determinante neste processo e, não obstante, a posse de meu corpo e de todo o seu histórico. Não podemos, portanto, saber que pensamos senão pensando a nós mesmo pelo nosso ancoradouro.

Enquanto, porém, um para si por ora e um em si, em outros instantes, o corpo se apresenta como um terceiro gênero de ser deixando antever sua extrema relação com mundo. “Ao mesmo tempo em que o corpo se retira do mundo objetivo e vem formar, entre o puro sujeito e o objeto, um terceiro gênero de ser, o sujeito perde a sua pureza e transparência” (FP.,2011, p. 469). E não sendo somente um em si ou para si, mas um terceiro gênero de ser não estático e acabado, o corpo-próprio estabelece com o mundo uma relação em contínua ambivalência. Evitando a rachadura no movimento reflexivo, exige um movimento duplo do corpo voltado para si ancorado no mundo do sujeito voltado para o mundo incorporado.

“Nós não dizemos que a noção de mundo é inseparável da noção de sujeito, que o sujeito se pensa inseparável da ideia de corpo e da ideia do mundo, se meramente tratasse de uma relação pensada, por isso, mesmo ela deixaria

subsistir a independência absoluta do sujeito enquanto pensador e o sujeito não estaria situado. Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situação, é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente como corpo e entrando, através deste corpo, no mundo. Se refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e com a essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que a minha existência como corpo e como a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui” (FP,2011, p. 547).

Por isso, apontávamos antes que a verdadeira subjetividade deve prescindir do corpo e deste encrustado fatidicamente no-mundo. Ou seja, é possível ser sujeito sem antes ser-corpo desconsiderando-se desancorado do mundo? Quem reflete é, antes da reflexão, o seu próprio corpo imerso em um só golpe no espaço e tempo do-mundo-comos-outros. Pensar a subjetividade do meu corpo, tanto quanto de outros corpos, não é pura consciência e transparência de si e para si. Mas, um em si apercebido pelo seu corpopróprio que se engaja e arrasta as experiências vividas e sentidas por esta coisa-corporalno-mundo. Ser-corpo desta maneira é estar atado e aberto ao mundo enquanto corpopróprio intencional. E as possibilidades deste mesmo mundo que não só o antecede a minha reflexão. E sim estar para o corpo, como unidade expressiva que se comunica ao mundo sensível, assim como o coração no organismo (FP, 2011, p. 273).

O homem pelo seu corpo que se assume e se dilata não é um ser disperso. Ele não é um aí lançado a sorte. Porque a verdadeira subjetividade, no um brusco movimento de ir e vir do corpo sobre si mesmo, é certa consciência e pertença e correlação inerentes ao mundo. Diferentemente, portanto, de ser e se reduzir como um ser desprovido-no-mundo. A verdadeira consciência, portanto, resulta de um colocar em evidência a si mesma a partir do corpo. Fazendo desta inflexão, uma filosofia da existência, se a existência é compreendida como engajamento pelo corpo-no-mundo que se compreende coexistindo com outrem. Devemos, porém, refletir ainda um pouco com Maurice Merleau-Ponty para também repensar a relação do corpo-próprio com outrem. A auto exposição da consciência prescindindo do corpo deverá ser também perceptível de outrem com intencional pelo seu corpo. E, portanto, ambos capazes de intersubjetividade por seus corpos falantes. Isto é que nos fará compreender a trama que se tece entre um ‘eu’ e um ‘tu’ incorporados no mundo da vida.

4.3- A percepção de outrem pelo corpo-próprio falante

Com Maurice Merleau-Ponty apreendemos a colocar em a dúvida a precedência do cogito sobre corpo (FP,2011, p. 468). Ele mesmo nos apontou a possibilidade de experimentar a inerência de nossa consciência ao corpo e ao mundo. Isto retira o corpo da dispensação, pois por ele nos apercebemos engajado-no-mundo e sem ele não há verdadeira busca e descoberta da subjetividade. Ora, “se minha consciência tem um corpo, por que a de outros corpos não teriam (FP,2011, p. 470)? Urge, porém, distinguir o corpo de outrem do corpo objetivo. É já o fizemos, ao sinalizarmos que o corpo-próprio é vivo e vivido perceptivo e percipiente. Fato que nos permite conceber a consciência não mais como constituinte ou um puro ser-para-si. E sim como consciência perceptiva, já que é pelo nosso corpo-no-mundo que nos surpreendemos na posse de nós mesmo ao colocarmos em questão o que somos, ou melhor quem somos.

Imersos-no-mundo-cotidiano-pelo-nosso-corpo acessamos inúmeros objetos, destituímos a coisa de seu estado primeiro, nativo e pela atividade corporal e realizamos cultura. “Tal é a sina de um ser que nasceu, quer dizer, que de uma vez por todas foi dado a si mesmo como algo a compreender” (FP,2011, p. 464). Percebemos, contudo, “que cada um dos objetos traz implicitamente a marcar da ação humana” (FP,2011, p. 465). Ou seja, “no objeto cultural, sinto, sob um véu de anonimato, a presença próxima de outrem” (FP,2011, p. 466). Isto quer dizer que, quer queiramos ou não, outrem está aí presente, eu coexisto com ele. Atentando-nos, sob aquela pausa momentânea, podemos senti-lo em cada objeto que nos circundam. Eu sou capaz de vê-lo expressando-se e interagindo; suas fadigas, angústias e alegrias partilhadas com outros corpos, por exemplo, em uma fábrica ou indústria na fabricação desta máquina que agora utilizo. As peças de meu computador, a montagem dele, seu formato, toda a sua estrutura e programação, pressupõem a presença latente de outros corpos que deram origem a ele.

Portanto, tanto eles por seus corpos quanto eu pelo meu, interagimos com Maurice Merleau-Ponty neste ensaio. Para além de meditarmos sobre outrem latente e nos circundando pelos objetos, devemos radicalizar esta percepção senciente. Pois, ainda, este mundo no qual nós nos apercebemos e situamos, deve ser compreendido não pela existência a dois ou a três, mas como o lugar no qual percebemos a coexistência engajada e intencional de outros corpos.

Afirma inquietantemente o filósofo da Sorbonne, “para se resolver o paradoxo de uma consciência vista pelo lado de fora, de um pensamento que reside no exterior, e que, portanto, comparados à minha consciência e pensamento, já são anônimos e sem sujeito” (FP,2011, p. 467). Isto é um problema porque herdamos o modo de pensar disjuntivo ou por conexões de intervalos que se ligam pela relação causal mecânica. Cujas impressões são aquelas estáticas. E, por não colocarem em questão seus princípios, dissecam e contabilizam as partes e pensam conseguir, por este *modus operandi*, mensurar os comportamentos expressos pelo corpo definindo ele. Seus comportamentos e mundo no qual ele se revela encrustado numericamente. Bem como, a relação entre os diferentes corpos existentes, instituindo no mesmo mundo lugares distintos no qual os corpos intencionais são compreendidos como dispersos. Ou a intencionalidade como oriunda de estruturas mentais. E somente segundo a intencionalidade e mundo, nas acepções expostas, se pensa conseguir compreender e acessar outrem no-mundo.

E se o corpo fenomênico de outrem não é, o meramente àquele entendido pelo biólogo ou o evidente para a consciência dele e para minha que com ele se relaciona, como se pode percebê-lo intencional e ancorado tal como sinto e percebo o meu? Pelo descentramento causado pelo face a face, como a pouco dizíamos?

É evidente que sim, pelo descerramento causado pelo contato imediato de face a face. Rompem-se com as regras instituídas e, portanto, com governo mental. E se pudéssemos ainda falar de uma regra sobre o corpo, no contato imediato do face a face, é ele mesmo a regra do desapego. No face a face o corpo ainda é suscetível de apreensão por sua fragilidade exposta diante de outro corpo que se pensa exclusivamente pensante. Ou seja, “se um de nós nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano, se cada um sente suas ações, não retomadas, mas observadas como as ações de um inseto” (FP,2011, p. 484).

Porém, o corpo a corpo em tonalidade fenomênica e, portanto, expressiva pelos gestos, expressões e interação e, não somente por meio dos olhares que inter cruzam, aponta, “a existência particular de um objeto cultural que desempenha um papel essencial na percepção de outrem: é a linguagem” (FP,2011, p. 474). Pela qual, percebe MerleauPonty (2011, p. 475) meu pensamento e de outrem, formam um só e mesmo tecido de um ser a dois. O exemplo descrito por Merleau-Ponty é o contato possível com um estrangeiro. Este ao se apresentar, ainda que não tenha proferido uma palavra pode-

se pensar que ele vive em outro mundo. No qual as ações e pensamentos não se afiguram. Uma só palavras ou gesto realizado e expresso pelo seu corpo interagindo com o meu, todavia, romper os nossos limites (FP,2011, p. 484).

Assim se dissipa o abismo e irradia-se a relação, explicitando o que era tácito já que suspender a comunicação não a anula. A linguagem revela condutas ancoradas e retomadas pelo corpo. Ele exprime antecipadamente pelos gestos e posteriormente pelas palavras proferidas. E todas as expressões do corpo, não são exclusivamente da ordem psíquica ou funções orgânicas e nem semelhante à força motriz de uma máquina. Inversamente, significando elas mesma o que ele é. São dotadas de uma intencionalidade que correlaciona as suas estruturas soldando-as, externando-as em contínua moção o seu ser. Pela linguagem que é, originariamente incorporada, outrem não é mais um simples comportamento. E nem mesmo eu sou, nós somos, um para o outro, colaboradores em uma reciprocidade perfeita e nossas perspectivas escorregam uma sobre a outra, por esta inter-relação fenomênica nós coexistimos em um mesmo mundo, conforme MerleauPonty, (2011, p. 475).

A reciprocidade, entre estes corpos que se frequentam pelo diálogo formando um mesmo e único tecido. É atravessada por sensações antes sentida e, por isto, vivida antes que pensadas. Ou, concomitantemente, sentidas e pensadas já que radicalmente sentir não se desvencilha do pensar e do perceber. Os gestos se comunicam exprimindo condutas engaja pelos corpos, pertença retomada e nunca acabada em um mundo aberto. Tanto e quantos, os corpos se frequentam comunicando-se pela gama de gestos que eclipsam, fenomenologicamente, é a vida emergindo por eles.

“[...] esta vida estranha e aberta, assim como a minha com a qual ela se comunica. Ela não se esgota em um certo número de funções biológicas ou sensoriais. Ela anexa a si objetos naturais desviando-os de seu sentido imediato, ela constrói utensílios, instrumentos, ela projeta no ambiente em objetos culturais” (FP,2011, p. 474).

Não mais somente pela face a face ou pelo acesso de algo criado ou produzido, meu corpo acessa outrem. Este e eu mesmo, não podemos ser concebidos como em si e para si mesmos. Ou indivíduos, indivisíveis em si mesmos e isolados um do outro. Mas, como consciência de si que, em um só golpe, se apercebe envolta e envolvido pelo seu corpofalante. Sendo tal, esta subjetividade é aberta ao mundo no qual ela, mesmo tacitamente, é inter-relação e na comunicação por expressões com outrem, o que outrora

era implícito, doravante se implícita se irrompendo com o silêncio. Esta é a verdadeira subjetividade.

Não sendo outra senão sendo intersubjetiva, inter-relação pelos corpos que se frequentam explicitando essa frequência pela linguagem não como processo mental. E sim pela espontaneidade que atravessa um e outro corpo, pela qual os laços não só se tornam evidentes. Mas, antevisto pelos corpo-intencionais no mundo que se revelam falantes em si mesmos e por si mesmo. Um corpo alheio ao diálogo que se ocorre entre outros, por isto, explicita a relação entre aqueles que se comunicam por meio de gestos expressões ainda que eles não pronunciem uma palavra. Podemos não estar envolvidos, diretamente, no diálogo daqueles dois corpos que se encontram e se conversam.

Mas, não podemos deixar de perceber pela expressividade de cada um, certa trama que se tece pelo envolvimento de seus corpos falantes no mesmo mundo que nos situamos. “Neste sentido a subjetividade transcendental é uma subjetividade revelada, saber para si mesmo e para outrem, e a este título ela é uma intersubjetividade. A partir do momento em que a existência se concentra em uma conduta, ela cai sob a percepção” (FP,2011, p. 485).

Por isso, Maurice-Merleau-Ponty afirma perceptivamente: “Enquanto eu nasci e tenho um corpo e um mundo natural, posso encontrar neste mundo outros comportamentos com os quais os meus se enlace” (FP,2011, p. 479). O corpo-próprio-mundo se revela aberto, nós o vimos, e experimentamos esta abertura no cotidiano da vida de maneira variada. No movimento sinérgico do corpo de ir e vir sobre ele mesmo, quase sempre anônimo, pressupondo a mútua solidariedade de seus membros e sentidos. A partir do qual, às vezes, ele mesmo se apercebe pensante, como uma coisa ou já em correlação-no-mundo-com-outrem e as coisas compartilhando o mundo.

Este movimento de dobra-se sobre si mesmo é paradoxal, já que pressupõe defrontar-se com a impossibilidade de ser total para si mesmo, com a experiência de se sentir sob um modo de ser e outro e com a sua finitude. E independe de um querer deliberado de sua capacidade pensante, pois é uma condição corporal antes vivida e sentida e a posteriori pensada e verbalizada.

E mesmo a fala, enquanto verbalização, é um esboço provisório da fala entrevista no corpo que é falante não por enunciados verbais organizados ou não pelas estruturas mentais. A fala é da ordem de uma intencionalidade de um corpo que fala e se fala no

contato com outro sujeito falante e em função do mundo. Portanto, “a fala é um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu” (FP,2011, p. 249). O corpo-próprio pela enunciação de palavras, por isto, não explicita algo implícito e sim reitera o antevisto nas expressões e gestos de um único ser que delibera intencionalmente seu poder de comunicar, atravessando sentidos e membros estabelecendo relação. O diálogo, portanto, enquanto interação, convergências ou divergências pelo uso de palavras; fundamenta-se no diálogo fenomênico que se antecipa pelos membros e sentidos de um mesmo ser que é seu corpo-falante.

Todavia, como dissemos, por se revelarem abertos no-mundo um ao outro e por haver já pela abertura imediata a possibilidade de um corpo frequentar o outro, um corpo pode ser tornar objeto para o outro. É na esteira da sexualidade, fenômeno vivido e expresso ambigualmente pelo corpo-próprio e a partir do qual ele pode se realizar ou não parece ser mais visível na não realização a objetificação do corpo. Seja abordando o fenômeno da sexualidade como determinante para a realização do corpo-próprio e desaparecendo como uma das possibilidades de realização dele. Ou fixando-a a uma das partes simbólicas como lugar da sexualidade e, portanto, deslocando-a do corpo como totalidade e unidade expressiva. Ou, ainda, se o corpo-próprio for compreendido pelo comando mental e a partir deste comando pensar ele como capaz de domínio de sua vivência afetiva.

Essas possibilidades de se pensar a sexualidade como forma total de um único modo possível de se realizar o corpo, ou ele subserviente as ordens mental e compreendido como soma de partes que Maurice Merleau-Ponty nos propõe a refletir. Pois o corpopróprio-intencional é ambíguo e como tal ele se apresenta fenomenologicamente sendo ele mesmo aquilo que significa. A saber, dando-se a conhecer por certa ambiguidade latente e não como ser fechado ou objeto de posse e, nem ordenado pelo comando mental e implicitamente subdividido. Por isso, o corpo-próprio não é pensado e sim antes vivido e suscetível de se realizar por sua abertura no-mundo-com-outrem pressupondo a interrelação de todas as suas estruturas que se soldam sinalizam maneiras possíveis da realização em consonância com outros modos de ser.

4.4- O corpo próprio como ser sexuado

O conjunto de empreendimentos, construções e todos objetos que nos circundamno-mundo sobre os quais lançamos mão de seus usos em nossa lida diária, são oriundos de um vasto processo histórico e constituem um grande acervo cultural de nossa civilização. E como dizíamos, sob o véu de cada objeto outrem se faz presente senciente perceptivamente. Em meio a gama de objetos culturais, o corpo de outrem se revela como o primeiro dos objetos culturais, enquanto portador de um comportamento intencional¹³. A sua conduta é expressa pelo seu corpo e também registrada em seus feitos.

Neste sentido, corpo e conduta não são modos distintos de percebermos um único e mesmo ser. E sim a conduta um fenômeno que expõe toda a assimilação histórica e cultural do corpo. O corpo e sua conduta incorporada, revelam um e outro ao mesmo tempo no-mundo, em certo sentido, a constituição de um baú da mesma e única vida vivida. Por isso, tanto o meu próprio corpo quanto o de outrem, em suas condutas inseparáveis, são capazes de certa intencionalidade que, uma vez mais, pressupõem cada um originariamente em sua totalidade sinérgica expressiva. Que enlaça todas as suas estruturas, comunicando a todas dimensões, sem se fixar e se determinar por uma e outra isoladamente. Ou por preponderância de uma sobre a outra. Isto nos exige, para a compreensão da sexualidade, fenômeno que embora a tônica pareça incidir diretamente sobre o âmbito sensitivo desencadeando emoções variadas que apontam ou não a realização em curso do corpo expressa por sua conduta, não se divorcia da vida em sua integridade vivida pelo corpo.

Por isto sendo, o corpo-próprio o nosso modo de ser fundamental, é por ele mesmo que podemos melhor perceber a relação entre fato e essência reaparecendo na reflexão de Merleau-Ponty sob a descrição fenomênica do signo e significado, expressão e expresso na experiência da sexualidade vivenciada pelo corpo-próprio aí no mundo da vida.

Ora, se o corpo expõe uma conduta que nele se ancora de uma única vida vivida, para se compreender a ocorrência de qualquer fenômeno por ele expresso não parece conveniente e convincente dissociá-la do corpo. E tendo ele, estruturas que se solicitam correlativamente e se comunicam a todas as possíveis dimensões da vivida, ele não se revela e nem se dá a conhecer em ‘partes extra partes’ e nem mesmo ‘partes intra partes’.

¹³ Cf. FP,2011, p. 467.

Inversamente, como uno e sinérgico, vital dinâmico e expressivo no-mundo o corpofenômico o é sempre em unidade expressiva. E, portanto, o seu mostrar fenomênico de sua vida vivida devem ser compreendidos indissociáveis. E a sexualidade por ele vivida é nele expressa, já que ele se mostra capaz de se realizar sob outras possibilidades sem, contudo, dissociar de outras.

No corpo, um dado não se separa de outro. Se assim o compreendemos, ocorrem inúmeros inconvenientes e equívocos, reduzindo ele a uma única maneira de ser. Como tentaremos descrever, neste tópico, ele como ser sexuado no diálogo que Merleau-Ponty estabelece com Freud. Apontando as contribuições da psicanálise que não percebendo ela, sob a orientação fenomenológica, realizou uma descrição fenomênica da sexualidade pelo corpo. E, por outros instantes, como os fisiologistas empiristas concorrem para reduzir o corpo que faz a experiência da sexualidade. Ao pensarem a sexualidade quase como um fenômeno determinante do corpo e da vida. O filósofo da Sorbonne não pensa Freud um reducionista.

“No próprio Freud, o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito dos processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem a aderência a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta” (FP.,2011, p. 219).

Portanto, não há divórcio entre a moção pulsante fenomênica-vital da sexualidade, estrutura psicofísica, e nem tampouco é a vida sexual um efeito decorrente de processos que incide, sobretudo, sobre órgãos específicos do corpo. Ela, a sexualidade, parece se revelar como força estruturante sem uma finalidade determinante, cujo lugar de sua emergência é o corpo-próprio e não o corpo meramente biológico, social, psíquico-afetivo ou materialista em oposição ao espiritualista. E sim o corpo que em toda e qualquer ação que se assume sem abandonar outras maneiras de se mostrar no-mundo. Debruçando-se, porém, demasiadamente sobre a sexualidade como determinante para vida e norteando-se pela noção de corpo como soma de partes se insurge um problema de dupla face. “Insistiu-se na infraestrutura sexual da vida e, por outro lado, acaba por inchar a noção de sexualidade a ponto de integrar ela a toda a existência”. (FP,2011, p. 219). Dentre os inconvenientes possíveis, o que sobressai é a possibilidade de ser reduzir a percepção do corpo tão somente pela sexualidade e de se condicionar a existência a ela.

Irônico ou não, é a possibilidade de ser fixar e reduzir o corpo e vida à sexualidade, ou de reconhecê-la como única e exclusiva forma de se perceber, compreender e realizar o corpo e sua vida. Tal como ocorreu com o acento excessivo dado por Descartes a *res cogitans* sem que antes percebesse a precedência do corpo, sob diversos modos de ser e, dentre eles, ser pensante. Esclarecendo tal possibilidade, o pensador da Sorbonne, relata o caso de uma jovem em situação afônica. Ela, a história da vida dela, e a o fenômeno da afonia abordados a partir de uma análise dissociativa, obtinha-se a compreensão parcial do corpo, da vida e fixadora fenômeno da afonia.

“Uma moça a quem sua mãe proibiu de rever o rapaz a quem ama perde o sono, o apetite e finalmente o uso da fala. No decorrer da infância, encontra-se uma primeira manifestação da afonia após um tremor de terra, depois um retorno após um pavor violento” (FP.,2011, p. 221).

Embora, a sexualidade de cada pessoa possa ser uma janela que se abre para a compreensão da vida do sujeito, a sexualidade não se desenlaça de outros fenômenos. E tampouco pode ser determinada partindo da ocorrência de um fato sem que ele se relacione a outros constituindo um único e mesmo tecido que é a vida permeada de fatos. Assim a vida e história da moça são descrições distintas das vivências de um único e mesmo ser. Cujos sentidos podem variar e esta variação pode não ser periférica. E sob a orientação fenomênica, na compreensão fenomenológica do corpo-próprio, o corpo vivido da jovem em questão exige de uma percepção que compreenda o seu corpo reintegrado à vida, o vivido, a história expressa e a patologia adquirida.

Pois o fenômeno da patologia, mesmo tendo sido compreendido como afonia em decorrência presente da ruptura brusca de uma relação, poderia apontar a possibilidade de não mais ser da moça pelo seu corpo. É a partir desta percepção de poder não ser mais que o corpo vivo, vivido e sentido se revela afônico, sendo a fala o meio de o corpo interagir e ser no mundo por excelência. Seria, necessariamente, a proibição dela, por parte de sua mãe, para rever o rapaz a quem amava que lhe causava a patologia? Ora, a proibição pode ter feito emergir certo desejo de não mais se haver, de não mais existir pelo seu corpo que então se mostra afônico. E assim não sendo a fala da moça que se ausenta por um instante, dada a impossibilidade de relacionar-se com o amado. Também parece insuficiente, psicanaliticamente, compreender o fato por uma parte do corpo, como lugar simbólico e possível de fixação e expressão sexual.

“Mas o que se fixou na boca não é apenas a existência sexual; são mais geralmente relações com o outro, das quais a fala é o vínculo. Se a afecção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estritamente ligada à existência em comum” (FP,2011, p. 222).

É insatisfatório a compreensão e redundante, que se separa vida e sujeito, corpo e fenômeno ocorrido. Quer dizer, o fato e sua essência partidos. Sendo o fato, jovem apresentando-se concretamente adoecida e destituída da compreensão do arco de sua vida e, portanto, desapercibida enquanto corpo falante. A essência, a afecção deslocada da vida e história dela, que como outros corpos humanos se revela falando. E, então, podendo renunciar a ser totalmente, deixando de ser falando-se. A essência é abstraída do fato. E a sexualidade dela tende a ser elevada a uma categoria inteligível e determinante para a compreensão da afonia.

Merleau-Ponty, porém, percebe que a afonia perpassa o corpo e as fases de uma única vida sentida e vivida e expressa pelo corpo da jovem. O que a torna real e perceptiva e não uma ideia pensada. De outra maneira, é a sua possibilidade de ser que se esvai silenciando-se pelo seu corpo-falante que estaria em questão. Se percebemos o corpo como falante. Ou antes, é o corpo-falante que é afetado densamente dispondo-se a silenciar-se. Dever-se-ia, como não se ocorreu com Schneider, perceber a patologia expressa pelo corpo da jovem, perpassando as modalidades da vida dela sob um arco que pode se distender e conforme o grau de dilatação pode ser expresso patologicamente.

“[...] como o mostramos na análise de Schn., todas as ‘funções’ no homem, a da sexualidade à motricidade e à inteligência são rigorosamente solidárias é impossível distinguir, no ser total do homem, uma organização corporal que trataríamos como um fato contingente, e outros predicados que lhe pertenceriam como necessidade (FP,2011, p. 235).

É, pois, em um só golpe, em momentos distintos que a vida sexual como uma intencionalidade original carregando o colorido emocional afetivo pode se ofuscar afetando as raízes vitais da motricidade, silenciando o sujeito pela representação de recusar ser-falante que parece repousar a patologia. Por isso, a sexualidade não é um adendo e tampouco um fato que não traga consigo mesmo particularidades de sua esfera estrita. “Ela está ligada interiormente ao ser cognoscente e agente inteiro, esses três setores do comportamento manifestam uma única estrutura típica, estão em uma relação de expressão recíproca” (FP,2011, p. 218). É, pois, a partir desta solidariedade fecunda

corporificada e vital que a sexualidade também deve ser percebida assumida pelo corpo. E não entendida como a priori a ele ou força exclusiva da vida. Ou seja, incorporada e como uma das possibilidades de realização do corpo no mundo, sob modos diversos e adverso dele se dizer, ela sinaliza a abertura.

Mas, igualmente, a sexualidade não é um fenômeno determinante do corpo e total da vida, pois se o corpo é atravessado pela vida e nele este fato é expressamente visível, é por ele que a vida pode se recusar a continuar dando-se incidindo não somente sobre a sexualidade. O corpo-próprio não é o seu sexo ou a sexualidade seu determinante, mas um ser sexuado que por este modo de ser pode se realizar a partir da abertura própria do corpo. E, de fato, esta recusa poderá incidir como uma paralisia de um membro e de outras maneiras a partir do corpo. Tal como é pelo o corpo, que acessamos e expressamos a vida, perceptiva na visão, igualmente a acessamos e a expressamos pala fala. Embora, a possibilidade de ser falando-se, tem em si mesma, a propensão de apontar mais evidentemente a relação e inter-relação com outros corpos. E o desejo de total silêncio dele como recusa total a outrem e ao mundo. O que não nos exime de pensar que certa falta de visão e audição, podem exprimir a rejeição total do corpo de continuar ouvindo e vendo outrem e mundo circundante.

Deve-se, portanto, perceber a sexualidade incorporada e como possibilidade de realização e de se dizer do corpo. Assim como ele se realiza e diz pela audição, visão e sendo senciante em todo o ser e o inverso igualmente. Enquanto possibilidade de realização do corpo pode, a sexualidade, ainda esquivar-se ao prazer ou se diluir sendo compreendida somente como prazer. Acerca de se esquivar ou de ser diluída, pode-se um corpo se recusar a ser sensível a outros ou ser indiferente e a este fenômeno que o atravessa e a outros corpos-intencionais se revela ambigualmente. Mas se o corpo vive continuamente sob uma experiência de ambivalência, como sob corda bamba a tensão um dado inerente da vida. “Dito de outra maneira, o equívoco é essencial à existência humana, e tudo o que vivemos ou pensamos sempre tem vários sentidos. Um estilo de vida – atitude de fuga e necessidade de solidão – é talvez uma expressão generalizada de um certo estado da sexualidade” (FP., 2011, p. 233).

E não a recusa necessariamente da sexualidade que ainda na solidão pode ser vivida. E sob a possibilidade de ser diluída no fazer, pode-se o corpo orientar-se ao infinito do

prazer objetificando-se e a outrem fechando-se sob certo subjetivismo do prazer. E viver pelo corpo é anterior a consciência e vivência da sexualidade. É por ele antes falante, por ser a fala a sua própria emergência no-mundo, que ele se manifesta falante e por tal condição ele pode dar vazão a sexualidade. Ele, é mesmo, antes para si e outrem perceptivamente falante do que manifesto e consciente para si e o outrem, enquanto sexuado. A patologia da moça pode não mera representação e insinuação ou dissimulação. “A doente não imita com o seu corpo um drama que se passaria ‘em uma consciência’. Perdendo a voz, ela introduz no exterior um ‘ estado interior’ ela não faz uma ‘manifestação como o chefe de Estado que aperta a mão do maquinista [...]’ (FP., 2011, p. 223), por exemplo.

E nisto subtende-se, uma vez mais, o modo de ser que nos comunicamos pelo nosso corpo. “Não é com representações ou com um pensamento que se comunica em primeiro lugar, mas com um sujeito falante, com um certo estilo de ser e com o ‘mundo’ que ele visa” (FP,2011, p. 249). Para além, de se compreender e tratar a patologia, vida, o corpo de modo dissociáveis, o corpo-falante dela reclama a percepção enlaçada sinergicamente deles. Não é a afonia uma paralisia. “E prova disso é que, tratada por medicamentos psicológicos e estando livre para rever o amado, ela possa recuperar a fala e, portanto, sua saúde integral” (2011, p. 223). Como se o tratamento e a deliberação, fossem suficientes para se compreender e sanar patologia.

Portanto, o fundo da questão parece ser a impossibilidade de se continuar sendo falante. Por isso, a doença é um evento que atravessa a história e vida dela que quer se furtar. E inversamente, quando vez e conforme as circunstâncias vivenciadas, este querer se desperta emergindo como afonia. Não é apenas, a afonia, um silêncio premeditado e voluntário, pois o silêncio necessariamente não é a ausência da fala. Há silêncios corporais que gritam, cujas raízes envolvem a possibilidade total do ser. Ou seja, há latente, certa significação que se enlaça sob as estruturas ali em tensão. E se o corpo significa aquilo que ele se diz ser, percebemos não a ausência da fala ou interrupção brusca da possibilidade de ser amada. Em chave romancista, é primeiramente a impossibilidade de se abrir a amar-se e, por conseguinte, por outrem amada que se desponta no caso em questão.

Sob percepção fenomenológica, a psicanálise mostra-nos com verdade, assim, como quem se perde uma recordação. Mas que é parte do histórico intencional vivido anônimo

e latente, acontece com a afonia da moça. “Ela não deixa de falar, ela ‘perde’ a voz, como se perde uma certa recordação. A recordação perdida não é por acaso, ela só o é enquanto pertence a uma certa região da vida que se recusa, enquanto ela tem uma certa significação que existe para alguém” (FP,2011, p. 223).

Ambas as patologias não são desprovidas de tensão intencional. Um e outro fato mesmo invertidos, por si mesmos são significativos de um corpo. Ou antes, perceptivamente dotadas de sentido, pois pulsam certas vivências em tensão e, portanto, há intencionalidade que deve ser desabilita do plano cognitivo para o corporal. Sendo a doente o seu corpo-próprio-falante, senciente e vivido no-mundo, a existência que se enlaça por estes modos de ser quer se furtar silenciando-se não a maneira proposital. E o corpo dela parece ser o invólucro da vida que parece relutar a seguir ou não o seu curso. “A afonia não representa apenas uma recusa de falar, a anorexia uma recusa de viver, elas são a recusa do outro ou essa recusa do futuro arrancadas da natureza transitiva dos ‘fenômenos interiores’, generalizadas, consumadas, tornadas situações de fato”. (FP,2011, p. 227).

De outra maneira, “se o corpo simboliza e realiza a existência, é porque ele realiza e porque é a sua atualidade” (FP,2011, p. 227). Ou ainda, ele pode fechar-se ao mundo ou abrir-se a ele também. No qual nós nos apercebemos em situação apoiando a nossa liberdade no-mundo na posse do corpo.

“O doente recuperará a sua voz, não por um esforço intelectual ou por um decreto abstrato da vontade, mas por uma conversão na qual todo o seu corpo se concentra, por um verdadeiro gesto, [...]. A voz é reencontrada quando o corpo se abre novamente ao outro ou ao passado, quando se deixa atravessar pela coexistência e quando novamente significa para além de si mesmo” (FP,2011, p. 228).

Este movimento recoloca em curso a experiência incorporada da subjetividade que necessariamente é intersubjetividade, porquanto não se percebe sujeito senão pelo corpo e concomitantemente em inter-relação-falante. E a linguagem, novamente, se releva como “tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações” (FP,2011, p. 262). É nele que se deve perceber dadas, as significações de cada signo. A transformação de cada coisa em ideia é sempre pós fato. Assim ele não, necessariamente simboliza a vida, ela o atravessa de uma esfera a outra, envolvendo todas as dimensões possíveis do corpo. É de imediato pelo corpo, no cotidiano da vida, que um signo incide sob uma operação primordial de significação. Vale dizer, primeira e fundante que se funda instantânea e

concretamente sem que o sentido se descoloque da significação. Quem realiza esta operação não é o eu enquanto pensamento puro. E sim o corpo, em brusco movimento a partir do qual o corpo se envolve e se apercebe envolto.

“[...] uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento externo, mas porque a existência se realiza nele” (FP,2011, p. 229).

Como no brusco movimento do corpo sobre si que se surpreende em se haver como cognoscente na posse de seu corpo. E por um instante de intervalos, ele se descentra de si no ato reflexivo e percebe descortinando, em um vácuo de instante ao seu redor seres com os quais compartilha o mesmo espaço. Não é o sujeito pensante que traz a existência o mundo e aquilo que no mundo contém. Não é ele igualmente que habilita a fala esta potência capaz de restituir novo sentido para existência incorporada e tampouco para sexualidade. E sim o corpo-próprio intencional. Mas, ser o seu corpo e tê-lo em posse indivisa, nós o vimos, não o exime de ser visto como um objeto, mesmo que ele se procure ser visto como sujeito. Nestas condições o que se procura possuir não é um corpointencional e expressamente ambíguo.

“O que se procura possuir é o corpo animado por uma consciência [...]. Pois, diante do pensamento, sendo um objeto, o corpo não é ambíguo; ele só se torna ambíguo na experiência que temos dele, eminentemente na experiência sexual e pelo fato da sexualidade” (FP,2011, p. 231).

Já expomos que a sexualidade não é um determinante do corpo e tampouco da vida. Não podendo ser compreendida como força cega e potência para um fim determinado ou sob um único sentido. De fato, ela ocorre pelo corpo podendo sendo uma das condições de possibilidade de realização dele. E não, exclusivamente, como única e sem interação com toda estrutura corporal e outros modos de ser do corpo. O corpo-próprio tem outros modos de ser-no-mundo, isto o revela como um existente aberto que se engaja reassumindo toda a possibilidade de ser com as quais ele pode se realizar. Enquanto percipiente, senciente, cognoscente, intencional e sexuado. Sem que, contudo, uma sobreponha o outra ou se divorcie uma da outra e das estruturas sinérgicas do corpo.

Não obstante, a percepção e descrição fenomênica do corpo-próprio-intencional como unidade expressiva, sua expressividade corporal exprime a possibilidade de dilatação de seu ser que retoma suas possibilidades de ser. Apreendemos, assim, a

percebê-lo. E isto é condição de sua ir-redução, revelando-se sob os modos possíveis dele ser apresentar que significam cada um em correlação aquilo mesmo que ele é. É o corpo como eixo que se dilata expondo camadas e cada uma delas pressupõe a outra. Tal como a percepção se enlaça com a intencionalidade e esta com aquela, bem como com a sensação e o juízo e, a verdadeira consciência que prescinde do corpo no-mundo. São modos de se apresentar próprios do corpo-fenomênico, ou seja, em correção. Brotando de maneira imotivada com certa generalidade, ancorados e apercebidos no corpo-próprio imerso no mundo de imediato. Ou sob a suspensão momentânea dos juízos herdados sobre ele. Pela qual percebemos brotando a intencionalidade incorporada na qual antevemos o sentido que será expresso pelos gestos e expressões ou pelas palavras verbalizadas. O corpo-próprio-intencional é este ser vivo e vivido no-mundo. Ele experimenta sempre cada fato como um evento e um saber originário que impede as suas experiências de ser clara para si mesmo. Revestido de camadas que interagem sinergicamente, pensar a clarividência de um evento que o atravessa equivale a deslocar as nervuras corporais entre as quais um evento é tangível.

Do ponto de vista fenomenológico, que é o nosso e sob o qual percebemos a correlação entre fato e essência, moça aqui em questão afetada, é ela mesma o seu corpo. Sob tensão, relutando entre a possibilidade e a impossibilidade de continuar sendo pelo seu corpo-falante. A afonia expressa por ela, se compreendia estritamente pela ótica freudiana, resulta na redução do corpo à sexualidade, sendo a oralidade o lugar simbólico. Porém, pensa o corpo e a sexualidade a partir de uma parte, mesmo que simbólica, é reduzir o corpo a uma de suas partes. Estando em questão ainda a historicidade da vida da moça como ordem de fatos disjuntivos, podendo ser pretensamente determinados pela sexualidade. Neste sentido, a sexualidade se assemelha a uma força racional que governa as histórias pessoais dos sujeitos determinando suas vidas. Ater-se, igualmente, a leitura inteligível da patologia, da vida e história da doente, recolocava a percepção de sujeito e de sua afonia sob o ordenamento mental.

Todavia, “a percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência” (FP,2011, p.217). O que faz da percepção da dinâmica erótica, um dado vivido e sentido pelo corpo-próprio-no-mundo. E corpo-sexuado por viver e exprimir este fenômeno em correlação com os outros em toda a estrutura. A sexualidade é antes vivida pelo corpo e

somente aprioristicamente pensada. Também o corpo e sexualidade, por ele vivida, não são apenas manifestação da existência. Mas instância de recolhimento da vida, dada como anônima, traduzindo-se como existência engajada. A sexualidade pode ser percebida como projeção da maneira de existir no mundo, no tempo e com os outros, mas quem efetivamente realiza falando-se é o corpo. Dentre as funções do corpo, percebemos a fala como a capaz retirar do anonimato a coexistência com outrem e condição de superação da afonia.

Ou antes, ela é o vínculo de ligação com outrem como de ruptura com outem e com a vida. E sendo o corpo aquilo que ele significa, sua significação é falante e deixar de ser-falante equivale a cortar o vínculo com outrem, com a intersubjetividade retirando-se de uma vez por todas do mundo. Portanto, a fala não é um externar o que se pensa por meios de palavras, ela é o modo que o corpo se apresenta sendo. E afonia aponta a recusa de continuar sendo e a ruptura da coexistência com outrem. Portanto, restituir a fala, pressupõe realização de uma conversão corporal. Em que todo o corpo se concentra por um verdadeiro gesto, cujo sentido é obtido por ele já que ele é aquilo que ele mesmo significa. E não por suas partes ou acessando o suprassensível e, tampouco, elevando a sexualidade para esta categoria. Assim o modo de ser falando-se é uma habilidade corporal e não pensante. E condição de possibilidade que se efetiva pelo corpo-próprio, sendo ele igualmente falante é ele também a condição de reabilitar os laços com o mundo e com outrem. O corpo fala!

Considerações finais

A ideia de uma intencionalidade incorporada em Merleau-Ponty rompe com os problemas de uma concepção dualista, segundo a qual, a intencionalidade é uma propriedade da mente desconectada do corpo, que se manifesta como representações acerca do mundo. Tais representações são concebidas como entidades mentais às quais o sujeito que as detém possui acesso privilegiado e reflexivo. Nesse quadro teórico, o corpo, sendo um objeto como os outros, não possui qualquer intencionalidade intrínseca. As ações do corpo são intencionais desde que possam ser explicadas por essas representações internas à mente. Como vimos, a concepção dualista tem como contrapartida um ponto de vista externo acerca do corpo, algo que ganha expressão no cientificismo. Dentro dessa concepção em terceira pessoa, no entanto, desaparece qualquer ponto de vista interno, o ponto de vista de um agente em conexão ativa com o mundo. Levada ao extremo, essa concepção culmina com um reducionismo, que nada mais é do que a concepção do corpo como máquina, almejada por Descartes.

Dito isso, esperamos ter deixado claro que dualismo e reducionismo são dois lados problemáticos da mesma moeda. O dualismo se esforça para preservar o caráter *sui generis* da mente. Entretanto, não explica como a mente pode estar conectada com o corpo. O reducionismo evita esse problema, mas, por assim dizer, joga fora o bebê com a água do banho, na medida em que faz desaparecer o conceito de intencionalidade ele mesmo. Ao não abrir espaço para o conceito de intencionalidade, o reducionismo termina por priorizar a perspectiva de terceira pessoa em detrimento da perspectiva de um agente engajado no mundo, i.e., a perspectiva de primeira pessoa.

Apesar das diferenças, o principal problema para Merleau-Ponty é que dualismo e reducionismo postulam concepções do corpo muito similares: afinal, para ambas, o corpo é um objeto físico como qualquer outro, em que pese seu caráter biológico. Contra essa ideia de corpo, ergue-se o conceito de intencionalidade como propriedade intrínseca do corpo em Merleau-Ponty.

Vimos, numa primeira aproximação da intencionalidade do corpo, que não é possível perceber sem um corpo que age no mundo. Vale dizer, que a percepção, além de não ser como uma espécie de fotografia estática da realidade, envolve atividade e engajamento no ambiente. Vimos também que, contrariamente ao intelectualismo que entende a

percepção como juízo, o domínio perceptivo é, de certo modo, imune à atividade reflexiva. Com efeito, os objetos que se colocam no campo visual são acessados pela percepção independentemente da atividade judicativa tal como pensada pelo intelectualismo que a desconecta das capacidades corporais e motoras. Esse passo nos levou a postular, no terceiro capítulo, a ideia de intencionalidade motora. De acordo com esse tipo de intencionalidade os objetos se nos apresentam com potencialidade motora a partir de nossas próprias capacidades de ação. Ainda nesse terceiro capítulo, vimos ser possível pensar a ideia de uma racionalidade incorporada, que se manifesta na forma de juízos eivados de sensações. No quarto e último capítulo, pudemos desdobrar a noção do corpo próprio, segundo Merleau-Ponty, em diferentes dimensões, quais sejam, a consciência incorporada, a percepção do corpo de outrem e, por fim, o corpo sexuado. Por fim, todos esses desdobramentos têm como pano de fundo a ideia da intencionalidade do corpo próprio, que resiste às assimilações dualistas e reducionistas.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AGOSTINHO. Santo. *Confissões de Magistro*. Trad. J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores, 4).

AUDI, Robert. *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. Trad. J. Paixão Neto, E. Aloysius et al. São Paulo: Paulus, 2006. (Dicionários).

AZEVEDO, de Álvares Antônio Manuel. *Lira dos Vinte Anos e poesias diversas*. Cotia: Ateliê, 1999.

COELHO JUNIOR, N.; CARMO, P. S. *Merleau-Ponty: filosofia como corpo e existência*. São Paulo: Escuta, 1991.

COLLINS, S. Francis. *A Linguagem de Deus: um cientista apresenta evidências de sua existência*. Trad. Giorgio Cappelli. São Paulo: Gente, 2007.

DEPRAZ, N. *Compreender Husserl*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2009. (Compreender).

DEPRAZ, N. *La traduction de Leib: une crux phaenomenologica*. Etudes phénoménologiques, Leuven, n. 26, p. 91-109, 1997.

DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DUPOND, Pascal. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF - Martins Fontes, 2010. (Vocabulário dos filósofos).

GALLIANO, Guilherme. A. *O método científico: teoria e Prática*. São Paulo: Harbra, 1979.

HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. Trad. Dr. Antônio Correia. 5.ed. Coimbra: Arménio Amado, 1970. (Studium).

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP, 2004. 438 p.

HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia*. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Filosofia, 41).

_____. *A crise da humanidade europeia*. Trad. Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Filosofia, 41).

_____. *Ideais para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à uma fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. 6.ed. Aparecida: São Paulo: Ideia & Letras, 2006. (Subjetividade contemporânea).

_____. *Investigações Lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad. Željko Loparic, Maria Andréia Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores).

LARA, Tiago Adão. *Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia ocidental, do Renascimento aos nossos dias*. 2.ed. Petrópolis: Vozes. 1986.

MAUGARLONE, François-George. *Retorno à Merleau-Ponty*: Grasset et Fasquelle.

Paris, 2007.

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Trad. J. Corrêa, 1975. Belo Horizonte: Interlivros. (Texto original publicado em 1942).

_____. *La structure du comportement : précède de une philosophie de l'ambiguïté par Aphonse de Waelhens*. 3.ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

_____. *Fenomenologia da percepção*. 4.ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: filosofia e linguagem*. Campinas: Papirus, 1990. (Orig. publicado em 1952-1960).

_____. *O Olho e o Espírito*. In: *Textos Seleccionados*. 2.ed. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores).

_____. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti & Arnaldo Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1971. (Orig. publicado em 1964).

MATTHEWS, Eric. *Compreender Merleau-Ponty*. Trad. M. Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010. (Compreender).

MURALT, André. *A Metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. Trad. Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998.
(TRANS).

NETO, Neilsen Henrique. *Filosofia Básica*. 3.ed. São Paulo: Atual, 1986.

NOGUEIRA, Porto Tarcísio. *¿Una fenomenología realista de la percepción?* Estudio crítico sobre la primera obra fenomenológica de Merleau-Ponty. Córdoba: EDUCC, 2016.

PACI, Enzo. *O significado do homem em Marx e em Husserl*. Tempo Brasileiro: Revista de Cultura, Rio de Janeiro, v. 25, p. 3-15-xxx, 1970.

PACI, Enzo. *O significado do homem em Marx e em Husserl*. Tempo Brasileiro: Revista de Cultura /A crise do pensamento moderno 2. KATZ, Chaim Samuel.(org.) RJ: Editora Livro AS, 1970.

PLATÃO. *Diálogos II: Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Globo, p.77-167.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do Humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus. 2005. v. 2.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica I*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 1993.
William Shakespeare: Muito Barulho Por Nada. Disponível em:
<https://educacao.uol.com.br/biografias/william-shakespeare.jhtm>. Acesso em: 22 jun. 2018.