

Rafael Basso Barbosa

**O PROJETO DE UMA ANTROPOLOGIA CONCRETA EM
MAURICE MERLEAU-PONTY**

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
2012

Rafael Basso Barbosa

**O PROJETO DE UMA ANTROPOLOGIA CONCRETA EM
MAURICE MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Filosofia da Faculdade
Jesuíta de Filosofia e Teologia como
requisito parcial à obtenção do título de
Mestre.

Área: Filosofia contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
2012

Barbosa, Rafael Basso
B223p O projeto de uma antropologia concreta em Maurice Merleau-Ponty / Rafael Basso Barbosa. - Belo Horizonte, 2013.
104 p.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Merleau-Ponty. 2. Subjetividade . 3. Corpo . 4. Fenomenologia 5. Antropologia 6. Ética. I. Drawin, Carlos Roberto II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título


CDU 186.22

Dissertação de **RAFAEL BASSO BARBOSA** defendida e APROVADA, com a nota oito (8,00) atribuída pela Banca

Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell / FAJE



Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior / UNICAP Recife (PE)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 22 de março de 2013.

AGRADECIMENTO

O desejo de dar visibilidade ao invisível que, como um avesso, sustenta o real criando o coração agradecido capaz de re-conhecer a vida como entrelaçamento entre diversas situações, instituições e pessoas capazes de dar sustentação a teia própria do existir humanamente, me fazer escrever algumas linhas, no esforço de trazer à luz o avesso desse trabalho.

À Companhia de Jesus, na pessoa do P. Ednardo Serafim, que financiou meus estudos em parceria com a FAPEMIG, muito obrigado!

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, na pessoa do P. João Augusto Mac Dowell que me fez perceber o comprometimento da palavra, muito obrigado!

Ao Colégio Marista Dom Silvério, pela paciência em apoiar minha formação profissional, muito obrigado!

Minha admiração e respeito ao Prof. Dr Carlos Roberto Drawin por seu substrato humano capaz de se colocar como parceiro na construção deste trabalho e, cumprir, a fundo, a função de orientar, muito obrigado!

Ao Pastor do Humano Nilo Ribeiro, muito obrigado!

Aos amigos do mestrado, Alusiê, Mila, Ana Cláudia, muito obrigado!

Aos que me são suporte e fazem a vida ser mais leve, Marco Antônio, José Manoel, Walderson, Denir, muito obrigado!

Aos meus pais, Orides e Nancy, muito obrigado!

Em todos, a presença de Deus, Amém!

“O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de, vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo...
Creio no mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender ...
O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...
Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
Mas porque a amo, e amo-a por isso,
Porque quem ama nunca sabe o que ama
Nem sabe por que ama, nem o que é amar ...
Amar é a eterna inocência,
E a única inocência não pensar...”
(Fernando Pessoa – Guardador de Rebanhos)

RESUMO

O presente trabalho analisou as obras iniciais de Maurice Merleau-Ponty com o objetivo de esboçar seu projeto antropológico. A visada fenomenológica existencial na qual ele se insere nos dá uma compreensão do homem a partir de sua facticidade corporal e mundana. Mostramos que seus pensamentos esboçam uma antropologia do homem concreto que se opõe às concepções humanistas das filosofias da consciência, a antropologia de sobrevoo. As análises da *Estrutura do Comportamento* e da *Fenomenologia da Percepção* nos levaram a concluir que o corpo fenomenal é a manifestação genuína da subjetividade. A descrição dessa subjetividade encarnada nos faz repensar alguns temas relativos ao homem tais como a liberdade, a arte e a ética. Neste sentido, nos fica evidente que precisamos desterrar o homem das garras do pensamento totalizante para que este se apresente ao mundo como tal, uma vez que, sua relação com a natureza é de um entrelaçamento.

Palavras Chaves: Merleau-Ponty; subjetividade; corpo; fenomenologia; antropologia; ética.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I	11
O HORIZONTE FENOMENOLÓGICO DO PENSAMENTO DE MAURICE MERLEAU-PONTY	11
1. O ITINERÁRIO INTELECTUAL DE MAURICE MERLEAU-PONTY.....	11
2. A IDEIA HUSSERLIANA DE FENOMENOLOGIA	15
2.1. O desenvolvimento do pensamento husserliano	16
2.2. Ideias fundamentais da fenomenologia husserliana.....	24
2.3. O sentido da fenomenologia para Merleau-Ponty.....	33
CAPÍTULO II	42
A “ANTROPOLOGIA” DO HOMEM CONCRETO	42
1. CONSIDERAÇÕES ANTROPOLÓGICAS.....	42
2. A CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY À PSICOLOGIA CIENTÍFICA COMO ANTROPOLOGIA COMPORTAMENTAL.....	47
3. A ANTROPOGÊNESE EM A FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO.	62
3.1 A crítica de Merleau-Ponty ao Humanismo.....	63
3.2 A Antropogênese perceptiva	65
3.3 A subjetividade encarnada e o corpo próprio	71
CAPÍTULO III	77
A ANTROPOLOGIA DO HOMEM NO MUNDO	77
1. O COGITO ENCARNADO E O MUNDO CONCRETO	77
2. O APARECIMENTO DO HUMANO NO CORPO FENOMENAL.....	80
3. O HOMEM NA CIÊNCIA, NO MUNDO E NA ARTE.	82
4. A LIBERDADE ENCARNADA.	91
CONCLUSÃO	97
BIBLIOGRAFIA	100

INTRODUÇÃO

Faz pouco tempo que comemoramos o centenário do nascimento do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty e, celebrar seus cem anos de nascimento foi - é - de algum modo - inserirmo-nos em sua história. É ousar compreender sua experiência de pensamento interrompida na morte prematura em 1961. Se bem que, o pensamento de M. Merleau-Ponty não poderia ser acabado feito um sistema filosófico. Assim, correria o risco de ser convertido em uma tese sobre o homem e sobre o mundo - o que a princípio - seria antagônico ao próprio movimento feito pelo seu pensar. Afinal, “o que caracteriza o filósofo é o movimento que leva incessantemente do saber à ignorância, da ignorância ao saber, e um certo repouso neste movimento (...)”¹. Este movimento pendular na filosofia merleau-pontyana acontece ao longo de seus escritos. Esta movimentação não sistêmica e de ordem fenomenológica torna difícil escrever sobre este autor, pois há sempre o risco proeminente de estagnar o movimento entre os polos da reflexão e nos destacarmos da nossa condição de homens no mundo. Entretanto ousamos apresentar neste trabalho a originalidade deste movimento de pensamento que interroga a si e o mundo sem se desterrar de si e do mundo.

A filosofia merleau-pontyana é desconcertante, talvez, por isso, encontramos certo silêncio ao seu respeito. Comparando o seu pensamento ao de seu contemporâneo Jean Paul Sartre as obras de Merleau-Ponty são menos estudadas, talvez, por causa do desconforto de um pensar que interroga a si mesmo e o mundo visando o ato genuíno da manifestação da vida. É uma filosofia cuja intenção é nos recolocar no mundo que por vezes - acostumados aos pensamentos sistemáticos e totalizantes - recusamos. Ele insiste em voltar sua atenção para o mundo do qual o homem surge e se manifesta anteriormente aos nossos pensamentos. Neste sentido, seus estudos sobre o corpo ganham relevada projeção no cenário filosófico por apresentar uma originalidade nas reflexões sobre o entrelaçamento do homem e do mundo, acontecido na carnalidade do homem e do mundo.

¹ MERLEAU-PONTY, M. *Elogio da Filosofia*. 4.ed. Trad. A.B. Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

O corpo ganhará relevância em sua filosofia, pois será o liame vivo com a natureza. M. Merleau-Ponty será um dos precursores em retomar a problemática acerca do corpo nas discussões filosóficas. Para ele, o corpo não é considerado, apenas, como um objeto físico, mas, ao contrário, é semelhante à obra de arte: num quadro a ideia só pode ser comunicada com o desenrolar das cores. O corpo em Merleau-Ponty não é um objeto entre outros, mas uma misteriosa forma de pertencer ao mundo através da percepção, do comportamento, da sexualidade, da linguagem. Num segundo momento da filosofia merleau-pontyana, em um viés ontológico, o corpo será visto como quiasma entre carne e espírito, visível e invisível e, sobretudo, motricidade e espacialidade. Sendo ele a ancoragem no mundo intersubjetivo, exposto pela comunicação, é o mediador na comunicação com o outro.

Assim, podemos pensar um corpo coeso consigo, com o outro e com o mundo. Há um esquema corporal, um fundamento primeiro da existência: a carne, isto é, o tecido bruto no qual o corpo e o mundo são como interno e externo.

Desse modo, a hipótese que orienta o nosso estudo da obra de Merleau-Ponty pode ser formulada através de algumas interrogações: como as ideias fundamentais do autor se articulam num projeto filosófico consistente e original? Como esse projeto filosófico que tem, segundo ele, um alcance ontológico, nos dá as coordenadas de uma antropologia do homem no mundo? Qual a relação desse projeto com as reflexões políticas do autor e como contribuem para a proposição de uma ética? Como Merleau-Ponty pensa a liberdade, sem que esta nos tire do contato primordial com o mundo?

Nosso objetivo, neste trabalho, é mostrar a originalidade do pensamento de Merleau-Ponty em relação à tradição hegemônica do pensamento moderno inaugurado pelo cogito cartesiano e mostrar as consequências dessa tentativa de “superar” o cartesianismo. Ora, o pensamento cartesiano é uma resposta à crise de ceticismo decorrente das mudanças culturais e epistêmicas de sua época. No plano cultural temos o refluxo da síntese escolástica e a irrupção do protestantismo. Nesse contexto eclodem as guerras de religião e a perplexidade toma conta da cristandade, pois emerge a dúvida acerca da verdade das posições em conflito: qual doutrina seria detentora da verdade? Ou a verdade seria inalcançável para o Homem? No plano epistemológico temos o advento da revolução científica. A nova ciência propõe um novo modelo de conhecimento que concorre com o modelo clássico representado pela física e pela metafísica aristotélicas. Assim, o pensamento cartesiano está orientado para a reconstrução do fundamento e do sistema do saber, para a reconquista da certeza. No entanto,

esse ganho epistemológico, a reconstrução do sistema do saber gerou graves consequências nos domínios da antropologia e da ética.

No domínio da antropologia o problema mais grave decorrente da reflexão cartesiana foi o estabelecimento de um dualismo substancial entre corpo (*res extensa*) e alma (*res cogitans*). Com isso, a concepção cartesiana do homem se mostrou abstrata, isto é, separou o sujeito como puro pensamento do corpo como puro mecanismo. Nessa perspectiva, tudo, inclusive o corpo, se torna objeto de conhecimento e manipulação para o sujeito desencarnado.

No domínio da ética, se o homem cartesiano perdeu o seu corpo, por outro lado, perde também o mundo como realidade cultural e histórica. Existe de um lado o sujeito, que depois será designado como sujeito transcendental e de outro, a natureza concebida mecanicamente. Não há lugar para a ação humana que só pode ocorrer no mundo, isto é, não na natureza, mas no plano intersubjetivo da história e da cultura.

A consciência desse impasse será decisiva para a reconstrução do pensamento filosófico no século XX. Essa consciência aparece de modo especial na corrente de pensamento que pode ser genericamente denominada como fenomenológica e existencial.

Pretendemos apresentar o projeto antropológico de Merleau-Ponty, cujo pensamento se insere na perspectiva da abordagem fenomenológica e existencial, que radicalizará a consciência crítica em relação ao cartesianismo e essa radicalização consistirá, justamente, em repensar a questão do corpo. Esta questão ficou “recalcada” na tradição de uma filosofia idealista e excessivamente intelectualista. É nessa perspectiva que se pode falar de uma “antropologia do homem concreto”, isto é, não mais cindido abstratamente entre corpo e alma (domínio antropológico) e inserido no mundo histórico (domínio ético).

No entanto, nosso objetivo – a antropologia do homem concreto em Merleau-Ponty – nos exigiria uma exposição muito ampla do pensamento do filósofo, que não é fácil de ser apreendido e extrapolaria os limites de nosso trabalho. Portanto, resolvemos focar e estudar a problemática inicial, bem como, a gênese do pensamento de Merleau-Ponty. Escolhemos as suas primeiras obras, sem supor, no entanto, que haja um corte radical entre a “primeira” e a “secunda” fase de seu pensamento.

Em um primeiro momento, que desenvolvemos no primeiro capítulo, mostramos quem foi o filósofo Merleau-Ponty e seu encontro com a fenomenologia procurando expor a significação fundamental da fenomenologia husserliana. Para nós é importante mostrar o porquê a fenomenologia pretende ir além das aporias provenientes do cartesianismo

ressaltando o conceito de intencionalidade e seu propósito de ir às “coisas mesmas”. Em seguida pretendemos mostrar a apropriação da fenomenologia por parte de Merleau-Ponty e a sua problemática.

Em um segundo momento, objeto do segundo capítulo, queremos esboçar a gênese do pensamento de Merleau-Ponty analisando “*A estrutura do comportamento*” e retomando de modo mais detalhado a “*Fenomenologia da Percepção*” - sobretudo a primeira parte sobre “*O corpo*” – com o objetivo de mostrar através do conceito de “corpo fenomenal” em que consiste a “descoberta” do homem concreto.

Por fim, pretendemos apresentar, no terceiro capítulo, as consequências “práticas” da antropologia do homem concreto seja fazendo uma análise do texto “O olho e o espírito”, seja retomando a questão da liberdade na terceira parte da “*Fenomenologia da percepção*”.

CAPÍTULO I

O HORIZONTE FENOMENOLÓGICO DO PENSAMENTO DE MAURICE MERLEAU-PONTY

O objetivo deste capítulo é apresentar como a intenção fenomenológica primeira, iniciada por Husserl, de ir ao encontro das coisas mesmas é levada a radicalidade por Merleau-Ponty. Neste sentido, queremos voltar a Husserl para retornar as bases fenomenológicas do pensamento merleau-pontyano e, a partir dele, esboçar o caminho próprio do nosso autor. Assim, nos ocupamos em desenhar os primeiros traços da fenomenologia ao mostrar como ela se instaura como um método em E. Husserl e os caminhos que levam M. Merleau-Ponty a distanciar-se de uma fenomenologia da consciência convertendo-a, num giro radical, em fenomenologia da subjetividade encarnada.

1. O ITINERÁRIO INTELLECTUAL DE MAURICE MERLEAU-PONTY

A vida de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) transcorre no período extremamente conturbado das duas guerras mundiais que mudaram a face da civilização ocidental. Ele faz parte da chamada geração existencialista francesa dos anos 40 e 50. Diante de uma Europa dilacerada pela catástrofe das duas grandes guerras mundiais, o projeto da modernidade iluminista, que procurou sustentar o sentido da história na razão e na ideia de humanidade, entra em profunda crise. Os pensadores são chamados a responder pelo real sentido da existência humana. Temos neste período a chamada “geração existencialista” que se aprofunda no estudo do homem como um ser finito e histórico, ou seja, no homem que sofre na própria carne as contradições da história. Merleau-Ponty faz parte desta geração e tem seu

pensamento intensamente marcado por este contexto de busca do sentido da vida diante dos destroços do pós-guerra.

Maurice Merleau-Ponty nasceu em 04 de março na cidade de Rochefort-sur-Mer em 1908 na França. Depois de se graduar em Filosofia na École Normale Supérieure no período de 1926 a 1930 onde conhece Jean Paul Sartre que adquiriria proeminência dentre os filósofos da geração existencialista dos anos 40 e 50 e que se tornaria seu amigo e, posteriormente, seu adversário. Após se graduar, no período de 1930 até 1935 irá lecionar filosofia no Lycée de Chartres e de 1935 a 1939 será professor adjunto na École Normale Supérieure. Neste mesmo período elabora uma tese de doutorado intitulada *La structure du comportement* e que foi publicada como livro em 1942. Entre 1940 e 1945 participou juntamente com Sartre de um grupo de resistência denominado “*Socialismo e liberdade*”, além de lecionar filosofia no Lycée Carnot e redigiu aquela que seria a sua obra máxima intitulada *La phénoménologie de la perception*. Logo em seguida, ainda em 1945, é nomeado mestre de conferências pela Universidade de Lyon onde, em 1948, se torna professor titular e funda, com Sartre, a revista *Les temps modernes* na qual publica vários textos dentre os quais destacamos *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* (1947) e os artigos reunidos em *Sens e non-sens* (1948). De 1948 a 1942 foi professor titular da cadeira de Psicologia Infantil e Pedagogia na Sorbone para chegar ao apogeu de sua carreira acadêmica em 1952 quando se tornou catedrático no Collège de France cuja aula inaugural foi publicada como *Éloge de La Philosophie* (1953). Em 1955 publica *Les Aventures de La Dialectique* e em 1960 uma importante recolha de artigos sob o título de *Signes*. No final de sua vida estava trabalhando numa obra importante que alguns consideram como uma viragem em seu pensamento deixando dois manuscritos incompletos ambos publicados postumamente: *La prose du monde* (1969) e *Le visible et l’invisible* (1964). A difícil obra de Merleau-Ponty pode ser ainda muito ampliada se acrescentarmos as recolhas de textos como as de *Parcours* (1935-1951) e *Parcours deux* (1951-1961), as palestras radiofônicas como *Causeries* (1948) e os cursos ministrados na Sorbonne e no Collège de France como, por exemplo, os cursos de 1956-1960 contidos em *La nature*.²

Recentemente comemoramos o centenário deste filósofo que, sem dúvida, marca a história do pensamento contemporâneo. Com Merleau-Ponty temos a radical inserção do sujeito no mundo da vida. Com ele aprendemos a genuína “perplexidade diante do mundo e o

²Cf: KEARNEY, Richard. *Modern movements in european philosophy*. Manchester University Press. 1966. Trad. ELOISA PORTES TEXEIRA, curso de filosofia, PUCAMP.

anseio constante em reaprender a ver este mundo”³ e relocalamos a concepção do homem como corpo, no bojo da história da filosofia. Voltar aos teus textos se faz necessário para encontrar aquele que vê a história da filosofia de dentro, sente sua historicidade na pele e nos impele a repensar os temas fulcrais da filosofia tais como, a ética, a política, a arte, a liberdade, a política a historicidade. Merleau-Ponty nos convida a pensa-los no seio de sua carnalidade com o mundo.

A Fenomenologia torna possível reconhecer que o corpo não é um objeto expectador no mundo das coisas, um objeto entre outros, mas com ele temos uma misteriosa e expressiva forma de pertencimento ao mundo. Através da percepção, de nossos gestos, de nossa sexualidade, de nossa linguagem pertencemos ao mundo e com ele nos entrelaçamos em constante dialética. Com nossos corpos, entendidos como centros de intencionalidade, é que escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe. Com esta inspiração que encontrou a sua expressão exemplar na *Fenomenologia da Percepção* é que Merleau-Ponty percorre o caminho da filosofia e, sobretudo, da fenomenologia, procurando responder ao problema da relação consciência-mundo. Esta forma misteriosa de pertencimento ao mundo guiará os trabalhos do nosso autor desde *A Estrutura do Comportamento* (1942) até *O Visível e Invisível* (1961-1964).

Ainda que brevemente vale dizer do objeto e método escolhido por nosso autor para investigar o problema da relação consciência-mundo. Como é possível a relação entre a consciência e a natureza? Esta pergunta pode nos soar como ingênua e pouco pertinente já que fora respondida por tantos outros antecessores de nosso filósofo. Entretanto, tal problema é importante e deve ser retomado, pois omiti-lo seria correr o risco de oferecer uma imagem inexata de homem, uma vez que a natureza não é apenas um objeto de conhecimento, mas também o lugar de onde surgimos e onde nos situamos. A natureza, noção fundamental em Merleau-Ponty e que foi trabalhada em seu já mencionado curso no Collège de France, não se confunde com um estado de coisas como nos faz crer o naturalismo, mas abrange diversos níveis desde a natureza física e orgânica até a natureza psicológica e social. Por isso, pode-se falar em “mundo natural” para aí incluir o “mundo da vida” (Lebenswelt). Em todas essas dimensões a natureza nos é dada na *percepção* O que nos é dado traz consigo um lado de passividade, mas também remete à história e ao mundo vivido que não é um objeto, mas é prévio a todo o conhecimento. O mundo do qual surgimos e no qual vivemos é um contínuo

³ZUBEN, Newton Aquiles Von. *Fenomenologia e existência: uma leitura de Merleau-Ponty* in Temas fundamentais de Fenomenologia. São Paulo: Editora Moraes. 1994. p. 55.

entre o sujeito que somos e ele próprio. E, portanto, originário e anterior à separação entre sujeito e objeto. Por isso, ele se empenhou em reestruturar o conceito de natureza. Assim, Merleau-Ponty faz as críticas às concepções que o precederam como, por exemplo, a concepção cartesiana.⁴

Eu gostaria de mostrar nessas conversas que esse mundo é em grande medida ignorado por nós enquanto permanecemos numa postura prática ou utilitária, que foram necessários muito tempo, esforços e cultura para desnudá-lo e que um dos méritos da arte e do pensamento moderno (entendo por moderno a arte e o pensamento dos últimos cinquenta ou setenta anos) é o de fazer-nos redescobrir esse mundo em que vivemos mas que somos sempre tentados a esquecer.⁵

Para Descartes o trabalho negativo da dúvida metódica dilui o mundo e, até mesmo, o meu corpo para deixar surgir na plena luz da certeza apenas o “Eu penso”, o Cogito. Dessa forma é a partir do meu espírito que o mundo, a natureza e o meu corpo são reconstruídos. Mas o são, como no experimento mental do pedaço de cera, não como me são dados em minha experiência comum, mas segundo os critérios de distinção e clareza fundamentados pelo cogito. Ou seja, a natureza que me é filosoficamente assegurada é aquela que se conforma ao modelo da nova ciência físico-matemática e o meu corpo também não é o corpo vivido, mas um corpo-máquina que poderá ser tomado como objeto da ciência fisiológica. Para Merleau-Ponty, Descartes não consegue explicar como a consciência perceptiva constitui seu objeto, mesmo porque a natureza só nos é acessível pela mediação do corpo que, para ele, se converte no liame vivo com a natureza, uma vez que, o corpo é nosso meio de termos um mundo biológico, significativo e cultural.

Kant também não satisfaz Merleau-Ponty, uma vez que, não reconhece a natureza tal como me é dada. Para Kant, a natureza é constituída pelo sujeito do conhecimento, é um objeto para o sujeito transcendental. Tanto Descartes quanto Kant parecem partir não do que me é dado, mas do que resulta das Ciências da Natureza. Ao contrário, Merleau-Ponty valoriza o ser bruto e afirma a existência de um mundo que precede toda reflexão e que é condição prévia da própria possibilidade da reflexão. Dialogando com diversos autores Merleau-Ponty concebe que a Terra é o lugar da espacialidade e temporalidade pré-objetivas, pátria e historicidade de sujeitos carnis que ainda não se destacam da terra como observadores. A terra é o solo da verdade e, portanto, que antes de se manifestar como verdade objetiva a verdade habita a ordem dos sujeitos encarnados. Assim, pois, na fonte da

⁴Cf. DUPOND, Pascal. *Dictionnaire: Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2008. p. 44-45.

⁵MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas* (1948). Trad. F. Landa & E. Landa. São Paulo: Martins Fontes: 2004. p. 1-2

origem da natureza tal como foi compreendida cartesianamente existe uma outra natureza que pertence ao domínio da presença originária e faz constante apelo ao sujeito carnal. Merleau-Ponty aprofunda e amplia a noção husserliana de natureza ao compreendê-la como outro lado do homem, o homem como carne.

É útil apontar as principais influências que marcaram a reflexão de Merleau-Ponty. A este respeito A. Robinet apresenta uma observação interessante. Diz ele: ‘a matriz hegeliana e fenomenológica de sua reflexão é demasiado evidente e reconhecida para que não se tenha, de início, descrito esta situação em função de três H: Hegel, Husserl e Heidegger⁶

Sabemos bem que, Husserl terá maior influência em nosso pensador, mas como indica a citação acima outras influências filosóficas interferiram em sua apropriação de Husserl e deve-se enfatizar, sobretudo, a influência exercida por Heidegger. Assim, Merleau-Ponty não é um mero continuador da obra husserliana, mas um pensador que penetra em seu movimento de pensamento para tirar dele as potencialidades de uma fenomenologia própria, que servirá de base para uma antropologia do homem concreto. A fenomenologia será a vertente encontrada por Merleau-Ponty para responder ao problema fundamental da relação entre a consciência e o mundo. A noção de intencionalidade abordada por Husserl será fundamental para constituição de sua antropologia.

2. A IDEIA HUSSERLIANA DE FENOMENOLOGIA

A formação filosófica de Merleau-Ponty é múltipla e complexa como já se pode ver em *Christianisme et ressentiment* que foi em 1935 o seu primeiro artigo publicado. Nele o pensamento existencial e fenomenológico, através de Gabriel Marcel, Jean Wahl e, sobretudo, Max Scheler é mobilizada na crítica ao idealismo e do racionalismo representado na filosofia acadêmica francesa por Léon Brunschvicg. Essa multiplicidade de influências já mostra que Merleau-Ponty desde o início de sua trajetória não se colocava como mero discípulo de algum autor ou corrente filosófica, mas buscava a sua própria originalidade. O seu contato com a fenomenologia se deu através dos cursos precursores que Georges Gurvitch ministrou na Sorbonne de 1928 a 1930 e que abordaram Husserl, Scheler e Heidegger. Ao que tudo indica ele também assistiu às conferências dadas por Husserl em Paris em fevereiro de 1929 e das quais resultou a obra *Meditações cartesianas* (1931). A presença da “fenomenologia da vida

⁶Cf. ZUBEN, op. cit, p. 56

emocional” de Scheler deixou uma marca indelével no pensamento de Merleau-Ponty. No entanto, a partir desse primeiro momento ele se interessou cada vez mais pela filosofia de Husserl o que o levou a estudar os manuscritos inéditos do filósofo alemão depositados nos Arquivos Husserl de Louvain.⁷ Por isso, apesar dessa multiplicidade de influências, devemos nos deter brevemente numa apresentação da fenomenologia husserliana que pode ser tomada como matriz do pensamento de Merleau-Ponty, o que parece ser confirmado não só pelo título de sua *obra princeps* mas, sobretudo, pelo esclarecimento de sua posição filosófica que “Prefácio” se inicia justamente com a questão: “O que é a fenomenologia?”.

Ainda que pretendamos fazer uma exposição esquemática da fenomenologia husserliana com o objetivo limitado de delinear a sua problemática geral e assim estabelecer o horizonte filosófico no qual se recorta a originalidade de Merleau-Ponty, ainda assim a tarefa nos pareceu irrealizável. Husserl foi um dos filósofos mais férteis e difíceis do século XX e sua obra extremamente árida e caracterizada por uma argumentação cerrada e incessantemente retomada e modificada se tornou um verdadeiro desafio para os seus leitores. Diante de obstáculos tão grandes o que nos resta fazer? Vamos em primeiro lugar dar algumas indicações sumárias do desenvolvimento intelectual do filósofo alemão para, num segundo momento, ressaltar alguns tópicos essenciais para a compreensão de Merleau-Ponty e, finalmente, concluir o capítulo com uma brevíssima passagem indicativa de sua apropriação da fenomenologia.

2.1. O desenvolvimento do pensamento husserliano

Como se trata de uma exposição genérica que não tem outra finalidade senão delinear a problemática da fenomenologia husserliana vamos fazer neste e no próximo tópico uma síntese recorrendo a diversos estudiosos e comentadores, porém sem citá-los a cada passo uma vez que não estamos nos dedicando ao estudo específico do texto husserliano.⁸

⁷Ver: SAINT-AUBERT, Emmanuel. Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty. Paris : Vrin, 2005. p. 53-56.

⁸ Estudamos e/ou consultamos as seguintes obras, que serão citadas por extenso na bibliografia: a) Histórias da filosofia: COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. T. III (1990); RÖD, Wolfgang. *O caminho da filosofia* (V.II (2008); ROVIGHI, Sofia. *História da filosofia contemporânea* (1999); URDANOZ, Teófilo. *Historia de la filosofía*. V. VI (1978) ; b) Obras introdutórias: CERBONE, David. *Fenomenologia* (2012); DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* (1973); DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl* (2007); KOLAKOWSKI, Leszek. *Husserl y la búsqueda de la certeza* (1983); LYOTARD, KELKEL, Arion e SCHÉRER, René. *Husserl* (1982); Jean-François. *A fenomenologia* (2008); RICOEUR, *Na escola da fenomenologia* (2009); SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl* (2006); SAN MARTIN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopia de la razón* (1987); SZILASI. *Introducción a la fenomenologia de Husserl* (1973)

Sabemos que antes de Husserl alguns já haviam utilizado a terminologia *Fenomenologia*. Este termo foi usado pelo matemático e filósofo Jean Henri Lambert pela primeira vez. Usou no quarto capítulo de sua obra *Nova Lógica* ao colocar o nome de *Fenomenologia* ou *Teoria da aparência* em 1763-1764. Kant também utilizou o termo em sua obra *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*.⁹ Outro filósofo que tornou célebre o termo “fenomenologia” foi Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, obra a qual utilizava o conceito como uma inspeção ampla de todas as variações da experiência humana¹⁰ e entendeu que a *Fenomenologia do Espírito* era a história das fases sucessivas pelas quais o espírito se eleva da sensação individual à razão universal. Qual o contexto em que se deu essa profunda transformação da ideia de “fenomenologia” na filosofia de Husserl?

Merleau-Ponty nos dá uma chave de leitura para adentrarmos no contexto das obras husserlianas ao dizer que a fenomenologia nasceu de uma crise. De qual crise se trata? Ora, sabemos que E. Husserl se insere no contexto do final do século XIX e início do XX, ou seja, no período em que a psicologia tinha grande prestígio e tendia a ocupar o lugar da ciência mais importante na tentativa de estabelecer uma nova teoria do conhecimento capaz de fundar as ciências em geral. Por que recorrer a uma ciência como a psicologia para fundamentar as outras ciências quando esta sempre foi uma tarefa atribuída à filosofia?

Porque a segunda metade do século XIX foi marcado pelo desmoronamento dos grandes sistemas do pensamento filosófico que prevaleceram na primeira metade do século na grande torrente criativa que foi designada como “Idealismo alemão” e na qual se destacava por sua abrangência e influência o sistema hegeliano. O descrédito dessas grandes construções conceptuais em contraposição com o progresso das ciências positivas levou ao programa positivista de superação da filosofia. Assim, a ciência passou a ocupar o espaço que outrora fora da filosofia e nessa perspectiva que podemos denominar genericamente como positivista parece viável assegurar a fundamentação da ciência na rejeição dos pressupostos metafísicos e das construções subjetivas. A psicologia tem destaque dentre as ciências do final do século, como uma disciplina científica que se consolidava na adoção do mesmo método experimental que teria se mostrado tão fecundo no campo das outras ciências da natureza. A psicologia se anunciava como uma nova física do espírito. Essa ascensão da psicologia se mostrava muito importante porque na época muitos estudiosos já colocavam em questão o fundamento da ciência: problema da universalidade das leis e a ameaça do convencionalismo à ideia de

⁹PIRES FILHO, Ormindio. *A fenomenologia*, uma introdução ao pensamento de Husserl. Sympósium, Recife, v.21, n.1, p. 40, 1979.

¹⁰RICOEUR. *Na escola*, p.08.

objetividade são alguns pontos a serem destacados. Afinal, o que asseguraria a objetividade científica? Este universo de crença e interrogações acerca do positivismo circunda o pensamento husserliano e será solo fértil para o desenvolvimento de suas obras.

Husserl endossa inicialmente o projeto psicologista, mas foi vital para ele o encontro com renomado estudioso da psicologia Franz Brentano que desenvolvia uma nova teoria sobre o conhecimento do psiquismo. A tarefa a que se propôs Brentano foi distinguir fundamentalmente os fenômenos psíquicos - que implicam uma intencionalidade, porque sempre se dirigem aos objetos - e os fenômenos físicos que não são dotados de intencionalidade. Em seguida Brentano quer mostrar como os fenômenos podem ser percebidos e que, o modo original de percepção que deles temos constitui o conhecimento fundamental dos mesmos e possibilita a sua classificação.¹¹

Os cursos ministrados por Franz Brentano colocará Husserl em um movimento reflexivo diferenciado de seu tempo, ou seja, buscará uma via alternativa ao positivismo e ao psicologismo ingênuo. Husserl inicia, então, uma longa investigação visando desenvolver um método que leva em conta as exigências do positivismo de uma lógica precisa a partir da experiência sem, por outro lado, cair em seu reducionismo empirista.

Husserl nas aulas de Franz Brentano descobre uma via de aproximação da psicologia descritiva com o programa da fundamentação científica evitando quer os preconceitos cientificistas, quer a pretensão metafísica da fenomenologia hegeliana do espírito de Hegel que procurava ultrapassar os limites da experiência transgredindo a interdição epistemológica posta pela filosofia crítica. De um lado, a totalidade do real, de acordo com o pressuposto hegeliano, pode ser absorvido pela razão e é considerado como inteligível; por outro lado, o empirismo pretensamente científico mutila a experiência humana através da distinção entre qualidades primárias e secundárias. Na perspectiva dessa distinção a vivência humana concreta é desqualificada na experiência científica e de seu rigor metodológico. Essa dupla crise epistemológica leva a outra a crise ainda mais grave e mais ampla: a crise da civilização ocidental. Essa crise da cultura pode ser tomada como o horizonte do pensamento husserliano como se pode ver na preocupação que anima a sua obra tardia.

Embora, não tenha sido Husserl o filósofo responsável por cunhar o termo *fenomenologia* sabemos que foi ele que se esforçou com muito rigor para estabelecer o seu significado e fazer da fenomenologia um método filosófico fecundo e torná-la uma das matrizes do pensamento filosófico contemporâneo. É certo também que as variações deste

¹¹DARTIQUES, André. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Toulouse: Edouard Privat, 1972.

termo devem a ele, pois como afirma Paul Ricoeur no livro *Na Escola da fenomenologia: “ainda que a fenomenologia em sentido lato seja a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl, é também a soma das variações do próprio Husserl”*¹².

A questão acerca do que vem a ser a fenomenologia aparecerá em vários autores que propuseram trabalhá-la a partir da obra fundacional de Husserl, mas as interpretações de Heidegger, Paul Ricoeur, E. Lévinas e Merleau-Ponty, dentre outros contemporâneos, diverge em muitos aspectos fundamentais. Por ora, não queremos desenvolver uma investigação que responda à pergunta genérica acerca do significado da fenomenologia, mas apenas mostrar seus traços importantes e mais marcantes de modo a elucidar a filosofia de Merleau-Ponty e como se entrelaçam e se expressam em sua abordagem do homem, do mundo e da liberdade.

Podemos dividir a evolução do pensamento de Husserl em três etapas correspondentes à sua carreira docente incluindo como última etapa o tempo de sua aposentadoria.

- Período de Halle (1887-1901)
- Período de Göttingen (1901-1916)
- Período de Freiburg (1916-1928)
- Período da aposentadoria em Freiburg (1928-1938)

1) Período de Halle (1887-1901)

No seu período de Halle há uma etapa pré-fenomenológica em que ainda está próximo do psicologismo, ou seja, buscando fundamentar as ciências matemáticas na psicologia e procurando explicar os conceitos matemáticos a partir da psicologia associacionista. Assim, o conceito de multiplicidade que está na base da noção de número provém do ato de ligar e reunir, que é um ato psíquico e as noções de um e de algo que estão na base do conceito de múltiplo se reduzem a noções de “conteúdos de representações” e nascem da reflexão sobre o ato psíquico de representar. Em 1887 apresentou sua tese de habilitação docente (Habilitationsschrift) intitulada “Sobre o conceito de número” (Über den Begriff der Zahl) na Universidade de Halle que foi orientada pelo filósofo e psicólogo Carl Stumpf. Nela buscou apreender o conceito fundamental da matemática, o conceito de número, a partir das operações psíquicas que subjazem a este conceito.

¹² RICOEUR, *Na escola*, p.14

A única obra publicada nesse período pré-fenomenológico foi a “Filosofia da aritmética” (1891), que incorporou os resultados de sua tese de habilitação e cujo subtítulo é justamente “*Investigações lógicas e psicológicas*”. Assistiu a partir de 1884 às aulas de Franz Brentano (1838-1917) e se apropriou do conceito de intencionalidade ainda no contexto da problemática da fundamentação da matemática. Com este objetivo investigou as operações que são subjacentes aos resultados matemáticos.

No entanto, com a crítica de Frege e a leitura de Bolzano Husserl mudou o seu modo de pensar e desenvolveu as longas investigações que culminaram na publicação de uma obra fundamental: as “*Investigações lógicas*” (1900-1901).

Essa obra é constituída por lições de Husserl em Halle no verão e outono de 1896 e se divide em duas partes: uma longa introdução intitulada “*Prolegômenos à lógica pura*” e um conjunto de seis investigações. A primeira parte contém uma teoria da ciência e uma refutação do ceticismo e do relativismo, sobretudo na forma do psicologismo que sustentava que “os fundamentos essenciais da lógica residem na psicologia”. Husserl mostra que sob o psicologismo há um empirismo nominalista que considera as leis lógicas como simples generalizações empíricas e indutivas. As concepções empiristas e antropológicas (historicismo, sociologismo) na lógica, que afirmam a sua dependência em relação a leis causais naturais, levam a contradições insuperáveis, pois negam a ideia de verdade e não fundamentam a sua universalidade e necessidade. O psicologismo não dá conta do caráter necessário e apriorístico da lógica, pois as leis psicológicas são probabilistas e empíricas. Daí a impossibilidade de se reduzir as leis lógicas às leis psicológicas: o princípio de contradição, por exemplo, não é regulado pela vida psicológica. O psiquismo pode formular dois juízos contraditórios, mas esses se referem à uma ordem ideal que independe da existência dos fatos empíricos. Há uma diferença irreduzível entre a regulação normativa da lógica e a regulação causal empírica da psicologia. A universalidade pretendida pelo conhecimento não pode se fundar na contingência das condições de fato. Essa é a ideia que Husserl também apresenta como uma tese programática em “*A filosofia como ciência estrita*” (1911) em que critica o naturalismo em sua pretensão de naturalizar a consciência inclusive em seus objetos ideais: os números, as essências geométricas, as verdades universais da lógica e pretende inserir tanto o sujeito quanto o objeto no mundo da natureza. Essa concepção condiciona o conhecimento às suas circunstâncias naturais desconhecendo o apriorismo, a necessidade e a universalidade da lógica. Nesse primeiro momento a fenomenologia se apresenta como uma lógica pura. Dentre

o conjunto das investigações da segunda parte devemos destacar a quinta investigação na qual aparece o conceito fundamental de *intencionalidade*.

2) Período de Göttingen (1901-1916)

Na fase de Halle ainda não foi introduzido o conceito de *redução* (epoché). O conceito de redução foi introduzido nas cinco lições de Göttingen publicadas com o nome de “*A ideia da fenomenologia*” (1907) e foi o resultado de uma profunda crise intelectual. A partir dessas lições Husserl em seu desenvolvimento filosófico adota uma orientação idealista que encontrou a sua primeira expressão sistemática em “*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*” obra também conhecida como “*Ideias I*” (Ideen I) (1913). A fenomenologia apresenta-se como fundamentação universal da ciência e da filosofia através do método da redução (epoché).

Nas “Investigações lógicas” já havia sido preparada a teoria da intuição das essências, mas, como já foi aludido, o seu acabamento se apresenta pela primeira vez em “*A filosofia como ciência estrita*” (1911). A intuição eidética se define como “*intuição da essência*” (Wesensschau) e as essências são todas as naturezas captáveis por essa intuição como, por exemplo, a essência “som” ou a essência “juízo”, etc.. Assim, Husserl caracteriza a fenomenologia pura distinguindo-a de outras fenomenologias identificadas com o pensamento natural que aborda fenômenos psíquicos, fenômenos históricos etc. A fenomenologia pura não é uma ciência de fatos, mas de essências. As ciências empíricas são ciências de fatos, pois seu conhecimento se dirige ao ser individual existente no espaço e no tempo e, portanto contingente. Ao contrário, a fenomenologia pura é uma ciência apriorística e eidética, pois todo “indivíduo” possui uma “essência” (Eidos, Wesen) que lhe garante a predicabilidade e universalidade. Porém, na ciência da essência há também a intuição, a apreensão direta pela simples presença da essência à consciência e um verdadeiro objeto, a essência pura. Assim, a intuição da essência (Wesensschau) é consciência de algo, como mostra a sua estrutura intencional, isto é, a intuição é consciência de um “algo”, um “quid” que é dado em si mesmo antes de todo pensar predicativo. Tal intuição distingue-se da intuição empírica, porque as verdades essenciais não contém qualquer afirmação sobre fatos. A intuição da essência pode se referir, por exemplo, a dados da fantasia.

3) Período de Freiburg (1916-1928)

No período de Freiburg, após o estabelecimento da fenomenologia através do procedimento da redução (epoché) Husserl irá evoluindo cada vez mais para um idealismo fenomenológico ou fenomenologia transcendental. Nela o resíduo da redução será o “eu puro transcendental”, ou a dimensão noética da relação intencional. Ou seja, aparece a consciência pura como consciência atual ou como “sistema de ser fechado em si, no qual nada pode penetrar e do qual nada pode sair”.¹³ A obra mais característica desse período, que expõe o seu desenvolvimento idealista é “*Meditações cartesianas*”. Embora ela seja constituída por duas conferências dadas em Paris em 1929 e tenha sido publicada apenas em 1931. Husserl parece evoluir da concepção da fenomenologia como uma psicologia descritiva para a fenomenologia transcendental em que a subjetividade se apresenta como fonte de toda objetividade e introduz a concepção do “Ego transcendental puro” como fonte de toda realidade. Essa transformação da fenomenologia numa filosofia transcendental suscitou muita resistência por parte dos primeiros discípulos do filósofo, pois muitos intérpretes consideraram a sua nova concepção como uma guinada idealista inaceitável em seu itinerário filosófico.

4) Período da aposentadoria (1928-1935)

Poder-se-ia falar ainda de um último desenvolvimento de Husserl após a sua retirada da carreira docente caracterizado pela mitigação do idealismo e a saída do absoluto da consciência e de sua posição anistórica pelo aparecimento da concepção de “*mundo da vida*” (Lebenswelt), como solo pré-reflexivo de toda teoria e toda prática. Pode-se dizer que nesse período aparece certa tendência existencial. Não obstante essa concepção que remete à uma experiência irreduzível à minha consciência já está de certa forma presente nas “*Meditações cartesianas*”. Como observam Kelkel e Schérer: “(...) o ser transcendente, para o qual as minhas intencionalidades me remetem, se é verdade que é constituído a partir de mim mesmo, que encontra em mim a sua origem, não é nem um modo e nem uma parte de mim”¹⁴

Aqui se põe uma questão crucial para o pensamento do século contemporâneo e que, como veremos está na própria motivação do pensar merleau-pontyano: o da a relação da fenomenologia enquanto filosofia da consciência com o mundo e com a história. Uma questão que na obra husserliana só será elucidada em últimos escritos: “*A crise das ciências*

¹³Cf. KELKEL, Arion L. e SCHÉRER. *Husserl*. Lisboa: Edições 7º, 1982, p. 45

¹⁴ibid., p. 54

européias” e *“Origem da geometria”*. Na verdade, como observa Kolakowski, Husserl “esteve durante toda sua vida escrevendo o mesmo livro”, pois ele próprio encarnava a sua definição de filósofo como “um permanente iniciante”.

Essa exposição muito breve e esquemática da evolução filosófica de Husserl não tem outro objetivo senão demarcar alguns parâmetros de contextualização de uma obra sumamente complexa e deixar lançada uma interrogação que aqui não pode ser abordada, mas deve ser formulada se quisermos fazer justiça ao grande pensador que ele foi: teria o filósofo renegado ou, ao menos, se distanciado irreversivelmente de sua orientação inicial em benefício de um retorno ao idealismo moderno de procedência cartesiana e kantiana? Essa evolução, a partir das “Investigações lógicas”, seria antes uma involução? Uma perda das conquistas obtidas através do conceito de intencionalidade que apontava numa direção oposta ao idealismo? Como entender, então, a redescoberta do mundo e da história no seu último período? Seria apenas consequência das críticas de seus discípulos e, sobretudo, da crítica heideggeriana?

São perguntas muito difíceis e que só poderiam ser abordadas por um estudioso da filosofia husserliana, o que não é o caso dessa dissertação. No entanto, a sua colocação é importante no contexto de nosso trabalho porque é preciso distinguir preliminarmente a lógica interna da filosofia husserliana e o modo com que os seus discípulos e leitores a interpretaram. De um lado, parece que Husserl foi extremamente fiel à lógica interna de seu pensamento e que as aparentes “guinadas” foram na verdade desdobramentos necessários de um pensar rigoroso. Por outro lado, em se tratando de obra muito complexa e que só foi sendo aos poucos conhecida, justifica-se com base nos próprios textos do filósofo as críticas de seus intérpretes à sua orientação para o idealismo transcendental. Portanto, quando falarmos da apropriação da fenomenologia husserliana por Merleau-Ponty estamos adotando esse segundo ponto de vista sem a pretensão de considerá-lo como uma avaliação objetiva e justa por parte do intérprete. Apesar disso, a reação ao suposto idealismo husserliano se mostrou um esforço não só necessário, mas também filosoficamente fecundo, pois ressaltou dimensões deixadas de lado no pensamento moderno e aparentemente não enfatizadas na própria obra husserliana. No caso que nos interessa, a elaboração e contínuo aprofundamento da imbricação corpo e consciência e da dimensão do corpo próprio na filosofia de Merleau-Ponty em oposição ao idealismo e dualismo modernos e como contribuição essencial para a compreensão do homem enquanto sujeito concreto e encarnado.

Antes de passarmos ao terceiro e último tópico desse capítulo faremos uma apresentação sintética das ideias de Husserl sem levar em conta as etapas de seu pensamento que foram acima caracterizadas. Vamos nos limitar, no que se segue, a ressaltar umas poucas ideias fundamentais.

2.2. Ideias fundamentais da fenomenologia husserliana

Logo nos primeiros parágrafos de uma das obras fundamentais de Husserl, as “*Investigações Lógicas*”, vemos o autor discutir os princípios que fundamentam a Ciência, seja ela qual for, até mesmo a matemática como a mais perfeita e exata das ciências. Nesse sentido, logo no início do parágrafo escreve sobre o artista que aprende a maestria de sua arte na experiência cotidiana e não em uma justificação explícita e rigorosa de sua atividade. Compara essa experiência artística com a experiência dos cientistas passando então a assegurar que as ciências não possuem uma investigação última de seus princípios. Desse modo observa que:

O matemático, o físico, o astrônomo, eles mesmos não precisam, para manusear bem seus trabalhos científicos importantes, de chegar a evidência intelectual dos últimos fundamentos de sua atividade e, bem que os resultados obtidos possuem, por eles e por outros, a força de uma convicção racional, eles não podem todavia, elevar a pretensão de ter provas, por todos os casos, as últimas premissas de suas conclusões, nem investiga os princípios sobre os quais repousa a validade de seus métodos.¹⁵

Como vimos ao propor a justificação da lógica e da matemática Husserl combateu o psicologismo, mostrando que o princípio do conhecimento não poderia ser o resultado de leis biológicas, psicológicas ou sociológicas. Para ele a pretensão objetivante do naturalismo, isto é, a tentativa de dar um fundamento pretensamente objetivo ao conhecimento com base na investigação dos fenômenos naturais não se sustenta, porque leva a contradições insuperáveis.¹⁶

A mera descrição do comportamento e sua explicação a partir de processos químicos, biológicos e psicológicos não pode dar conta de seu aspecto normativo ou, como ele diz, não pode dar conta de sua idealidade. Em outras palavras, os processos que ocorrem efetivamente no psiquismo não justificam o conteúdo mental, as ideias que dependem fisicamente de tais

¹⁵HUSSERL, Edmond. *Recherches logiques*. Trad. d'allemand par Humbert Elie, Arion L., Kelkel et René Scherer. Tome premier. 2ed. Paris: Preses universitaire de france, 1969. p. 10

¹⁶Cf. DARTIQUES, André. *Qu'est-ce que*. p. 17-18

processos, mas que são deles independentes. Ao contrário, as explicações biológicas e psicológicas dependem dos princípios e dos conceitos do pensamento e, portanto, se quisermos evitar um círculo vicioso, não podem explicá-los.¹⁷ Assim, a pretensa objetividade do naturalismo é ilusória, porque nada mais é do que a reafirmação de preconceitos cientificistas que não acolhem os fenômenos como eles se dão à nossa consciência, por isso afirma que: “O fenômeno é a consciência enquanto fluxo temporal de vivências e cuja peculiaridade é a imanência e a capacidade de outorgar significado às coisas exteriores”¹⁸ ou ainda “poder-se-ia dizer, todo o fenômeno é nada mais que o fenômeno.”¹⁹ Não obstante, o fenômeno não é um fato, mas é portador de um logos. Há uma racionalidade intrínseca ao próprio fenômeno e o logos se mostra no próprio fenômeno, pois, “unicamente com esta condição é possível uma fenômeno-logia”²⁰.

Husserl faz surgir uma ciência intermediária que não se deixa arrastar nem pelo tipo de fundamentação proposta pela metafísica idealista e nem pelo reducionismo derivado do positivismo e do psicologismo. As *Investigações Lógicas* em sua crítica ao psicologismo se propõe, com imenso esforço metódico, a se alcançar como ciência rigorosa do fenômeno:

A possibilidade e a legitimidade de uma semelhante disciplina – como disciplina normativa e prática universal à ideia de ciência – poderia ser fundamentada pela reflexão seguinte:

Como seu nome indica, a Ciência tem em vista o saber. Não apenas o saber como soma dele mesmo ou uma junção orgânica dos atos do conhecimento. A Ciência existe apenas objetivamente em sua literatura, esta tem uma existência própria apenas sob as formas das obras escritas, embora mantenha numerosas relações com o homem e suas atividades intelectuais; é sob esta forma que ela se perpetua e atravessa os milênios e sobrevive aos indivíduos, as gerações e as nações. Ela representa também a soma de dispositivos internos externos que, tais quais resultam dos atos do conhecimento de numerosos indivíduos, eles podem passar novamente dos atos idênticos inumeráveis aos outros indivíduos, segundo um modo que é fácil de compreender mas não de descrever exatamente sem longos e minuciosos desenvolvimentos. O que nos é suficiente dizer aqui é que a ciência estabelece, ou deveria estabelecer, para a produção dos atos do conhecimento, certas condições preliminares precisas, de possibilidades reais de conhecimento cuja realização pode ser observada pelo homem normal, ou dada normalmente nas condições normais conhecidas, como um objetivo acessível proposto pela sua vontade. É neste sentido que a ciência tem como objetivo o saber.²¹

O problema do rigor científico da fenomenologia é tratado na quinta e na sexta parte das *Investigações lógicas*. Para nós, importa ver o contexto e as questões que tangenciam o

¹⁷HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. Trad. Z. Loparic e A. M. Campos Loparic. São Paulo: abril cultural, 1980. (Coleção os pensadores). p. 6

¹⁸ibid, p. 7

¹⁹“Tout le phénomène et rien que le phénomène, pourrait-on dire.” cf : DARTIQUES, op, cit., p. 19

²⁰“A cette seule condition est possible une phénomène-logie.” cf : ibid.,

²¹HUSSERL, *Recherches*, p.12-13

pensamento de Husserl a fim de lançar as bases e adentrarmos no pensamento de Merleau-Ponty, por isso marcamos até aqui que a fenomenologia nasce como uma possível alternativa entre as dicotomias estabelecidas pela metafísica, e pelo positivismo. Ela nos é apresentada como uma filosofia que emerge das coisas ordinárias do mundo da vida, como um retorno às coisas mesmas que a filosofia positivista e a ciência natural parecem negligenciar.

Como vimos, na fenomenologia, o fenômeno está tomado pelo logos e o logos se mostra no fenômeno que nem se reduz ao fenômeno concebido nos moldes das ciências da natureza e, tampouco, é abandonado na busca de uma inteligibilidade em si. A fenomenologia parece fundir essência e existência que outrora foram colocadas separadamente pela tradição racionalista: “Se a essência permite identificar o fenômeno, é porque sempre é idêntica a si mesma não importando as circunstâncias contingentes de sua realização”²² André Dartigues ainda afirma que a “identidade da essência consigo mesma, portanto, essa impossibilidade de ser outra coisa que o que é, se traduz por seu caráter de necessidade que se opõe à ‘facticidade’, isto é, ao caráter de fato, aleatório, de sua manifestação”²³.

Husserl mostra-nos a essência que, embora ela seja manifestada na coisa, a coisa, não se limite a ela, pois a essência seria esse logos, ou essa racionalidade assegurada na estrutura do real e que pertence a uma estrutura *a priori*. Seria tarefa primeira da fenomenologia apresentar essa estrutura, esse mundo das essências em seus diversos domínios.²⁴

As coisas no mundo são múltiplas havendo uma infinidade de variações seja na matéria, quanto na forma ou no tamanho e, até mesmo, no tempo de vida ou durabilidade. Diante de tamanha diversidade como falar em essência? A essência seria o invariante dessa diversidade de possibilidades do objeto. Ela está intrinsecamente ligada com a noção de forma e de estrutura do objeto analisado. A forma, entendemos como aquilo que assegura no objeto mesmo as características que possibilitam a consciência apreender a essência. Se a essência é o invariante do objeto na consciência a forma seria o invariante no próprio objeto, ou seja, através da forma a consciência capta a essência saindo da vivência temporal na qual o objeto é intrínseco. A essência seria como que o sentido ideal do objeto produzido pela consciência. Outra característica do objeto seria a estrutura. Embora, extremamente semelhante a essência e a forma a estrutura garante uma noção de todo do objeto, isto é, assegura um todo formado

²²“Si l’essence permet d’identifier un phénomène c’est elle est toujours identique à elle-même, quoi qu’il en soit des circonstances contingentes de sa réalisation”. cf : DARTIGUES, op. cit., p. 21

²³ibid., p. 21.

²⁴ibid., p. 22.

por fenômenos solidários que cada qual depende dos demais e não poderia ser senão em relação a eles²⁵

Como já vimos, para Husserl a essência constitui o reino do ser ideal, inespacial e intemporal que se dá, no entanto, originariamente em sua presença à consciência e é tão fundamental quanto a percepção sensível. O caráter intuitivo desse ser ideal distancia Husserl da posição platônica. Essa apreensão das essências constitui o fundamento do juízo eidético cujas proposições são universais e necessárias e que distinguem as ciências eidéticas, que têm como objeto as essências, das ciências empíricas que têm como objeto os fatos. As primeiras investigam possibilidades ideais, relações essenciais originadas da intuição das essências. Constituem-se, assim, diversas regiões ontológicas ou “ontologias eidéticas” segundo distintos objetos, propriedades e relações essenciais a que dão lugar: há regiões formais (categorias lógicas, matemática pura, etc.) e regiões materiais (natureza física, etc.).

A fenomenologia pura entendida como ciência eidética e não como fenomenologia empírica exige a abstenção de toda posição existencial da natureza. Na atitude natural (*natürliche Eingestellt*) o homem se dirige ao mundo considerando-o como existente e as coisas se apresentam como uma realidade espaço-temporal objetiva, como o conjunto de entes que “*está-aí*” (*Dasein*). A reflexão filosófica deve abandonar essa atitude por meio de um ato de liberdade que suspenda todo juízo de existência com relação ao mundo. Trata-se de um “*instrumento metódico*”, da atitude espiritual filosófica que se parece com a dúvida metódica cartesiana, mas que dela difere por ser um ato de vontade e não decorrente das dúvidas que emergem do conhecimento sensível e, sobretudo, por não visar uma esfera indubitável de ser (o cogito), mas que visa evidenciar a própria consciência em seus diversos aspectos. Ao visar a consciência o que se descobre como sendo a sua essência é a *intencionalidade*, isto é, a consciência não é um ser uma substância, mas aponta sempre para fora de si mesma, para “algo”. Essa foi a grande descoberta de Brentano, a “referência intencional” como traço essencial dos fenômenos psíquicos e que Husserl assumiu como algumas ressalvas como se pode ver no §10 de sua Quinta Investigação. As vivências da consciência sempre se caracterizam como sendo consciência de algo, mas esse “algo” não é uma coisa que existe realmente no mundo natural, mas algo que se põe para uma consciência. Por isso, a intencionalidade não pode de modo algum dar lugar a um realismo ingênuo e, por isso, Husserl sentiu como uma necessidade de explicitação de seu pensamento desenvolver o conceito de redução.

²⁵ibid., p. 41-44.

A “redução fenomenológica” ou “epoché” (termo tomado dos cétricos gregos e que significa retenção ou suspensão) tem por finalidade dirigir o olhar ao mundo da consciência. A redução se desdobra, como observa Urdanoz²⁶ em três níveis:

1º) Primeiro nível da redução filosófica: estágio prévio que consiste em abster-se do juízo de toda filosofia anterior, isto é, põe entre parênteses todo preconceito e toda teoria anterior para dirigir-se às coisas mesmas.

2º) Segundo nível da redução eidética: trata-se da prática exigida para se chegar a uma fenomenologia pura como intuição das essências. O fenômeno é reduzido à sua estrutura essencial pondo entre parênteses todos os seus elementos contingentes pela mediação da variação imaginária.

3º) Terceiro nível da redução transcendental: colocação entre parênteses da existência (Dasein) das coisas. Este é o núcleo da “epoché fenomenológica” propriamente dita. Normalmente distinguem-se diversos graus dessa redução para se chegar ao “Ego Transcendental Puro”, o que implica na colocação entre parênteses inclusive de minha posição existencial como um sujeito psico-físico determinado.

O resultado das reduções é a consciência pura em sua essência como “consciência transcendental” que é o que Husserl chama de “resíduo fenomenológico”. A consciência é entendida como um “cogito”, mas que sempre está unida, enquanto consciência intencional, a “cogitationes”. A percepção da consciência é uma percepção imanente que não se caracteriza pela dualidade entre o que se revela e o que aparece como no caso da percepção externa do objeto transcendente.

Husserl busca fundar a filosofia, como Descartes, numa evidência absoluta. É o que se anuncia como ponto de partida metódico em “A filosofia como ciência rigorosa” que atribui a não cientificidade da filosofia à gnoseologia proveniente da atitude naturalista. Após a “epoché “ o que fica como resíduo é uma consciência para a qual aparece o mundo e que é uma evidência apodítica. É a intuição originária: o ser da consciência. Husserl tende para uma fenomenologia transcendental baseada na afirmação do primado e da imanência da consciência como posição absoluta. O domínio das vivências da consciência, enquanto entidade absoluta é o domínio do ser absoluto. Realidade e mundo são rótulos para certas unidades de sentido referidas a certos complexos da consciência pura ou absoluta.

Na segunda metade das “Ideias I” Husserl aborda a análise das “estruturas universais da consciência pura transcendental”. Começa uma investigação sobre a consciência absoluta e

²⁶URDANOZ, Teófilo. *Historia de La filosofía*. V. VI: De Bergson ao final Del existencialismo. Madrid: BAC, 1978. p. 386-388

o seu mundo de vivências imanentes desconectado da natureza exterior. Abandona-se, então, o conhecimento através da intuição das essências objetivas e adota-se o método da reflexão ou da experiência imanente. O ponto de partida continua sendo a intencionalidade, inseparável de todas as vivências da consciência, de todo ato do cogito no sentido da cogitatio: a corrente das vivências se reúne e se constrói na unidade de consciência, mas nela se distinguem a “hylé sensível” (os conteúdos da sensação que formam a matéria da percepção) e a “morphé intencional” (a forma da vivência ou seu conteúdo eidético). É a distinção que se retoma como “noesis”, correspondendo nas “Investigações Lógicas” à “intenção significativa” e “noema” correspondendo nas “Investigações Lógicas” ao “objeto intuído” ou “conceito”. Noesis é a vivência enquanto ato de percepção e noema é o correlato intencional da vivência, o objeto intencional. Correspondem ao ato de dar sentido (ato noético) e ao puro sentido objetivo como correlato noemático. Mas ambos são formas imanentes da consciência reduzidas de toda natureza física e psicológica. Em todo espectro dos fenômenos da consciência Husserl encontrará tais estruturas noético-noemáticas: percepção, imaginação, memória, juízo, etc.²⁷ Husserl permanece sempre, entretanto, no plano da imanência da consciência. Orieta-se, pois, para uma fenomenologia transcendental de caráter idealista que se acentua na terceira etapa de suas investigações.

Com o descobrimento do “Ego Transcendental” como fonte da realidade Husserl chega, então, à terceira etapa de seu desenvolvimento e considerada como a mais idealista de seu pensamento. As investigações desse período resultam na obra “Lógica formal e transcendental” (1929), mas é exposta de modo exemplar em suas “Meditações cartesianas” (1931). Nessa primeira obra Husserl procura estabelecer uma lógica puramente formal e a priori como teoria pura do conhecimento que estabelece a priori as leis do pensamento e do ser: o fundamento da lógica é também o fundamento da ontologia. Nas “Meditações cartesianas” obra que tem como ponto de partida as conferências parisienses assistidas por Merleau-Ponty e que expressa de maneira acabada o seu idealismo aparecem ideias e problemas que influenciaram o filósofo francês. Podemos expor esquematicamente esses pontos fundamentais por meio do elucidativo resumo das “Meditações” que nos é oferecido por Urdanoz:²⁸

Na “primeira meditação” Husserl parte do “Eu transcendental” como princípio universal. Não obstante ele procura diferenciar a sua posição filosófica da que foi desenvolvida por Descartes que, segundo ele, confundiu o Ego transcendental com o Eu real

²⁷Cf. Ideias I. 3ª Seção, c. III.IV

²⁸Cf. URDANOZ, *Historia*, p. 394-403

que forma parte do mundo espacial (res, substantia cogitans) e deduziu o resto do mundo a partir dele. Ele não viu que toda exterioridade tem o seu fundamento na interioridade pura do ego enquanto pólo intencional da experiência e por isso sua filosofia deve ser corrigida em sua concepção de “substantia cogitans”. Ao contrário, o cogito entendido como “cogito sum cogitans”, como Eu puro e suas cogitationes que é a base da evidência apodítica. Esse Eu transcendental não é, portanto, objeto de experiência natural ou empírica, mas obtém-se somente pela redução universal da epoché que “invalida” ou elimina toda crença no mundo natural. Assim, na “segunda meditação” Husserl pode propor a fórmula do seu transcendentalismo: trata-se de explorar o campo da experiência transcendental em busca de suas estruturas universais. O Ego transcendental apresenta-se, pois, como fonte de fundamentação das ciências, daí surgindo uma ciência fundamental: “a ciência da subjetividade transcendental concreta”. Tal investigação se estende à universalidade dos objetos da experiência mas sempre segundo a fórmula: “cogito cogitatum qua cogitatum”, ou seja, o Eu penso não é uma coisa, mas só se põe intencionalmente, voltado para suas vivências intencionais e os objetos se dão enquanto correlatos intencionais de meus modos de consciência. Husserl esboça as estruturas noético-noemáticas da vida infinita da consciência que se apresenta como um sistema de todos os objetos possíveis. Nesse ponto de sua reflexão Husserl chega no âmago de seu idealismo. Em sua “terceira meditação” ele aborda o problema da unidade e da realidade que se referem à razão enquanto estrutura da subjetividade transcendental. Ora, a razão remete à possibilidade de verificação e esta à evidência, por conseguinte, o conhecimento em todo o seu espectro – desde os fatos empíricos até as essências universais – possui um caráter intuitivo. Assim, o ser verdadeiro das coisas remete aos simples aparecer dos objetos na consciência enquanto existentes, ou seja, a sua existência é o que se manifesta na evidência de acordo com certas sínteses de experiências que nos dão a aparência de um ser estável e permanente. Portanto, a realidade é o que se dá na intuição, dentro de determinadas condições, como correlato da vivência intencional da consciência. Sob determinadas condições uma vez que nem todas as vivências da consciência nos dão a experiência da realidade.

Esse problema, a das constituição da objetividade, irá absorver Husserl em suas duas últimas meditações e o levaria a dificuldades cruciais. A discussão é intrincada e envolve outras obras de Husserl. Vamos tentar, ainda que imprecisamente, um ou outro ponto importante para o nosso trabalho sobre Merleau-Ponty. O primeiro ponto se refere à constituição dos objetos e pode ser esclarecido do Eu fático da consciência empírica. Como os

objetos são apreendidos? Eles não nos são dados na percepção sensível enquanto objetos unitários, mas nos são dados por meio de uma corrente incessante de silhuetas (Abschattungen) e a coisa material, o objeto unitário é uma unidade captada através da multiplicidade dos modos de aparição. Essa unidade é obtida por meio de uma síntese que é feita no tempo, isto é, trata-se de uma síntese das múltiplas vivências da consciência, dos múltiplos modos de aparição. O tempo, portanto, é a forma universal de todas as vivências concretas que vão fluindo e constituindo como uma unidade um passado, um presente e um futuro. Não há portanto uma realidade transcendente ao Eu. No último parágrafo da “quarta meditação”²⁹ encontramos a formulação nuclear do idealismo husserliano:

A transcendência é de todo modo um sentido de realidade que se constitui dentro do ego. Todo sentido imaginável, toda realidade imaginável, seja imanente ou transcendente, cai dentro da esfera da subjetividade transcendental enquanto constituinte de todo sentido e realidade. Querer tomar o universo da verdadeira realidade como algo que esteja fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível, ambos universos relacionados entre si meramente de um modo extrínseco, por meio de uma lei rígida, é algo sem sentido. Ambos estão em essencial conexão e o que está em conexão essencial é também concretamente uma coisa; uma coisa na concreção única e absoluta da subjetividade transcendental.. Se está é o universo do sentido possível, algo fora dela é justamente algo sem sentido”³⁰

Essa inequívoca afirmação do idealismo transcendental que leva Husserl a desenvolver uma “teoria do Ego”, uma egologia, remete a um problema que já havia sido apresentado no § 33 da mesma obra:

Como o ego monádico concreto contém o conjunto da vida consciente, real e potencial, está claro que a explicação fenomenológica desse ego monádico – o problema da sua constituição por si mesmo – deve abranger todos os problemas constitutivos em geral. E afinal, a fenomenologia dessa constituição de si por si mesmo vai coincidir com a fenomenologia em geral³¹

Ou seja, como afirma Ricoeur,

se toda realidade transcendental é a vida do Eu, o problema de sua constituição vai coincidir com a auto constituição do Ego, e a fenomenologia vem a ser uma Selbsauslegung (uma explicação do Si mesmo), mesmo quando é constituição da coisa, do corpo, do psiquismo, da cultura.³²

²⁹Cf. § 41: “A autêntica exposição fenomenológica do ego cogito como ‘idealismo transcendental’”

³⁰Cf. HUSSERL, Edmund. **Meditaciones cartesianas**. Introducción a la fenomenología. Méx.: FCE, 1985. p. 141.

³¹ibid. p. 123. Citamos de acordo com a tradução desse trecho por Paul Ricoeur. Ver RICOEUR, Na escola, p. 213.

³²RICOEUR, op. cit., p. 213.

Essas citações mostram que a fenomenologia husserliana tem o núcleo de sua investigação na constituição do ego e que sem essa elucidação não se pode compreender a constituição do mundo em geral. Essa posição idealista de Husserl não pode ser simplesmente descartada quando abordamos Merleau-Ponty porque ela traz consigo uma aquisição importante: o abandono de toda concepção substancialista, seja em relação às coisas (res extensa), seja em relação ao “Eu” (res cogitans). Embora descartando o idealismo husserliano podemos dizer que aqui se encontra o ponto de partida de Merleau-Ponty como conquista incontornável da fenomenologia: a fidelidade ao mundo tal como ele se dá originariamente à consciência em detrimento das doutrinas filosóficas tradicionais. Essa fidelidade ao fenômeno está na base do projeto filosófico da *“Fenomenologia da percepção”*.

No entanto essa mesma fidelidade exigiu que Merleau-Ponty se distanciasse do caminho transcendental seguido pela fenomenologia husserliana. Este é o segundo ponto a que aludimos acima e que pode ser apresentado como se segue. O Eu fático que apreende os objetos da percepção sensível por meio de uma síntese no tempo a partir do fluxo contínuo das vivências não seria ele também um “objeto”? Não seria necessário investigar também a gênese do Eu fático? Ora, a lógica da posição idealista exige a distinção entre o Eu fático como sujeito da concreção das vivências atuais do mundo circundante e o Eu transcendental como sujeito de todas as intuições eidéticas e de todas as possibilidades essenciais. Nesse sentido o Eu fático aparece como um correlato intencional do Eu transcendental mas, por outro lado, não pode ser considerado como um objeto qualquer, mesmo porque o problema da constituição do Eu se desdobra no problema da constituição do outro Eu.

Esse problema da pluralidade dos outros Eus, que já havia surgido em “Lógica formal e transcendental” precisava ser enfrentado para que a fenomenologia husserliana não caísse sob a acusação de solipsismo, o que seria desastroso para um projeto filosófico que se propôs, desde o início, como uma fundamentação da lógica e da ciência contra o empirismo e o relativismo. Será esse o desafio gigantesco que Husserl enfrentará na sua “quinta meditação” e que acabará encontrando um desenvolvimento aparentemente surpreendente em suas últimas obras como a célebre “A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental”. Paul Ricoeur formula de maneira exemplar o que está em jogo nesse problema da auto constituição do Ego que não sendo um objeto qualquer entre outros impõe a consideração da pluralidade dos outros Egos:

A Vª Meditação cartesiana de Husserl constitui um universo de pensamentos. Ela é quase tão longa, sozinha, quanto as quatro primeiras reunidas. Esta desproporção

não é apenas o resultado acidental das revisões e correções introduzidas no texto da Vª Meditação. Ela atesta a importância verdadeira do problema do outro na fenomenologia de Husserl. Este problema vai infinitamente além da questão simplesmente psicológica da maneira como conhecemos os outros seres humanos. É a pedra de toque da fenomenologia transcendental. Trata-se de saber como é que uma filosofia, que tem como princípio e fundamento o ego do ego cogito cogitatum, explica o outro diferente de mim e tudo aquilo que depende desta alteridade fundamental: a saber, por um lado a objetividade do mundo como a presença de uma pluralidade de sujeitos e, pelo outro, a realidade das comunidades históricas edificadas sobre a rede das trocas entre os seres humanos reais. Nesta perspectiva, o problema do outro desempenha o mesmo papel que, em descartes, a veracidade divina enquanto fundamento de toda verdade e de toda realidade que ultrapassa a simples reflexão do sujeito sobre si mesmo³³

Essa citação de Ricoeur mostra que o problema da alteridade possui imensa relevância não só no desenvolvimento interno da fenomenologia husserliana, mas também na compreensão dos desafios que teve que enfrentar a fenomenologia posterior a Husserl. Ora, se a alteridade é tomada enquanto tal e não como um mero simulacro, então poder-se-ia ainda manter a ideia de uma constituição da alteridade a partir do Ego transcendental puro? Ou teríamos que levar a sério a alteridade como um dado originário irreduzível? Será a partir desses desafios que são provenientes da matriz fenomenológica que devemos tentar compreender o significado da filosofia de Merleau-Ponty. Por conseguinte, nesse último tópico de nossa dissertação faremos algumas poucas considerações sobre a apropriação que o filósofo francês faz da fenomenologia.

2.3. O sentido da fenomenologia para Merleau-Ponty

Estabelecida a influência matricial da fenomenologia husserliana nos escritos de Merleau-Ponty, nos cabe agora tentar mostrar porque partindo de Husserl ele não pode ser considerado simplesmente como um husserliano uma vez que não apenas fez uma mudança de vocabulário em relação ao mestre mas seguiu um caminho próprio no desenvolvimento de um pensamento singular. Assim observa Aquiles Von Zuben: “ao fazer fenomenologia, Merleau-Ponty não pretende abordar um problema de escola. Ele realmente reassume, a seu modo, o último Husserl, mais facilmente identificado com a época do *Lebenswelt*”.³⁴

Queremos mostrar no transcorrer dessa dissertação como Merleau-Ponty aos poucos vai se firmando em seu próprio caminho e se distanciando do filósofo alemão, mas ao mesmo tempo sempre o tem em seu horizonte compreensivo. Como vimos a fenomenologia pretende

³³Cf. RICOEUR, op. cit., p. 215.

³⁴ibid., p. 57

ir além das aporias provenientes do cartesianismo ao ressaltar o conceito de intencionalidade e se propor a ir às “coisas mesmas”. No entanto, Husserl teria se aproximado perigosamente do idealismo transcendental e esse perigo precisa ser afastado. Como foi acima observado o risco que corre tal pensamento pode ser definido numa única palavra: o solipsismo que poderia ser considerado como uma espécie de curto-circuito na inter-relação entre a consciência constituinte e o mundo da vida. Merleau-Ponty, de modo original, esforça por indicar uma nova compreensão de temas fundamentais a respeito da liberdade, do homem e do mundo e que o mantém num constante movimento de aproximação e distanciamento em relação à fenomenologia husserliana.

Para Husserl a dúvida metódica cartesiana possibilitou o estabelecimento de um ponto de partida incontornável para toda filosofia que se quer rigorosa: afastar as concepções dogmáticas acerca da natureza da realidade para chegar à consciência pura como princípio constitutivo de nossa experiência do mundo. No entanto, essa imensa conquista do pensamento cartesiano cobrou o alto preço da separação entre consciência e mundo e nessa cisão reside o seu impasse. Ora, Husserl contorna desde o início esse problema mediante a ideia de intencionalidade.³⁵ A consciência não está voltada para si mesma, mas aponta para fora, é um direcionamento constituído por dois polos: o noético que é a própria visada da consciência e o noemático que é aquilo que é visado. Esse duplo movimento noético-noemático resgata, em princípio, tanto o aprisionamento monádico da consciência, quanto a postulação de uma realidade em si mesma, pois o objeto sempre será dado à consciência e definido como “um objeto para um sujeito”.³⁶

Esse esforço constante de eliminar todo dogmatismo, essa contínua retomada do ponto de partida que, para Husserl, torna o filósofo um “permanente iniciante” será a nota mais característica de seu projeto filosófico:

A fenomenologia procura solucionar as evidentes dificuldades do empreendimento através de sucessivas ‘purificações’ do seu ‘ponto de partida’, mas sem abandoná-lo jamais. Redução ‘eidética’ para superar o psicologismo lógico, redução ‘transcendental’ para superar o psicologismo sob sua forma ‘mais essencial’, mas sem nunca renunciar, efetivamente, ao domínio dos ‘fenômenos psíquicos’ dos quais se partira. São eles que permanecem na cena filosófica husserliana como a região da noética, a camada de realidade interposta entre as realidades. Era o seu ponto de partida que condenava a fenomenologia a trabalhar com uma subjetividade que, na verdade, segundo seus próprios critérios, só poderia ser um ‘duplo’ mundano-transcendental, e por isso mesmo já era o seu ponto de partida que a destinava a

³⁵SILVA, Maria de Lourdes. A intencionalidade da consciência em Husserl. *Argumentos*, Goiás, vol1, n.1, p. 45-52, 2009

³⁶RICOEUR, op. cit., p.08.

desdobrar-se em uma ‘explicação’ infundável sobre a identidade e a diferença entre o ‘psicológico’ e o ‘transcendental’.³⁷

No entanto é o esforço mesmo de purificação e retomada do ponto de partida – que faz da fenomenologia uma ciência alternativa diante da crise instaurada pela ciência galileana em sua explicação abstrata da realidade - que direciona Husserl para o idealismo. Ela se mostra como uma alternativa ao objetivismo positivista e ao subjetivismo extremo do ego cartesiano, uma vez que, noema e noésis encontram-se fundidos e são concebidos um em função do outro e como afirma Paul Ricoeur

cabe a fenomenologia transcendental radicalizar a descoberta cartesiana e reatar vitoriosamente a luta contra o objetivismo. A cura que a fenomenologia propõe ao homem moderno tem que fazer a travessia desse paradoxo: garantir a pureza, o rigor do ponto de partida e ao mesmo tempo mostrar que o homem está umbilicalmente ligado ao mundo.³⁸

Merleau-Ponty teve que enfrentar essa difícil travessia do paradoxo legado pela fenomenologia husserliana e assegurar essa presença originária do mundo, essa presença carnal que rompe com a clausura monádica da consciência. Assim, Merleau-Ponty ao longo do percurso de seu pensamento dialogará sempre com o mestre alemão numa perspectiva ora de aproximação, ora de distanciamento, mantendo-se em um movimento espiral e dialético em relação à sua filosofia. Tal atitude dialógica é observada logo nas primeiras linhas do Prefácio da *Fenomenologia da Percepção* nas quais ele parece acentuar as ambivalências de sua herança fenomenológica ao mostrar-nos como as polarizações da inter-relação consciência e mundo constituem o lugar próprio da fenomenologia, fazendo com que ela se mantenha em um estado de indefinição que brota de sua abertura, de sua resistência a todo fechamento doutrinário uma vez que ela “é uma tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é (...)”³⁹.

“Husserl instalou o horror e o encanto nas coisas”,⁴⁰ conforme afirma Sartre, ao fazer da fenomenologia uma ciência que entrelaça a consciência e o mundo na noção de intencionalidade. Ele nos liberta das análises do “empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo o psicologismo”⁴¹ e ainda não cansa de afirmar que “não pode dissolver as coisas na

³⁷DE MOURA, Carlos Alberto R. Husserl: significação e fenômeno. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.37-61, abril, 2006.

³⁸RICOEUR, op. cit, p.08

³⁹MERLEAU-PONTY *Fenomenologia da Percepção*. Trad. C. A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p.01.

⁴⁰SARTRE, J. **Uma ideia fundamental da fenomenologia**: a intencionalidade. In situações I. trad. Cristina Prado, Cosacnaif, 2005. p. 57

⁴¹ibid. p. 55

consciência”⁴². Sem dúvida a grande contribuição de Husserl está no desenvolvimento da noção de intencionalidade, pois agora, não podemos mais fazer filosofia sem considerar a radical inserção do homem no mundo.

Na perspectiva da fenomenologia que M. Merleau-Ponty desenvolve em seus escritos é possível esboçar uma “antropologia” do homem concreto. Entretanto, sabemos ser contrário falar de uma antropologia no pensamento de M. Merleau-Ponty se a entendemos como um discurso ‘racional’ sobre o homem enquanto animal racional. Tampouco podemos falar de humanismo. Obviamente, nosso discurso é racional, já que, passa pela elaboração do pensamento, porém, não se trata aqui de buscar responder a pergunta sobre o que é o homem no sentido de encontrar sua essência, a sua definição. Nesse sentido observa Chauí:

Recusara o humanismo não porque negasse a analítica da finitude ou que a existência precede a essência mas porque indagava o que poderia ser o finito, a existência ou essência. Também não o recusara porque o homem, por seu corpo, está incrustado na Natureza e, por sua consciência se aliena e se reencontra na História⁴³

Procuramos mostrar os traços dessa ‘antropologia merleau-pontyana’, o projeto de uma antropologia concreta segundo a concepção fenomenológica do próprio em M. Merleau-Ponty. O homem aparece como evento no “corpo fenomenal”, como acontecimento contínuo. Para dizer deste homem que se mostra genuinamente como corpo precisamos entender como M. Merleau-Ponty concebe a Fenomenologia, que será o modo pelo qual nosso autor interpela o homem e o mundo. Afinal, pensar o homem - no sentido empregado pelo nosso autor - “não é possuir objetos de pensamentos; é circunscrever, graças a eles, um domínio para pensar que, portanto, ainda não foi pensado”⁴⁴. Neste sentido, todo esforço em apresentar a “antropologia” do homem concreto terá como método a fenomenologia.

“O que é fenomenologia?”⁴⁵ é a pergunta inicial do prefácio da obra *Fenomenologia da Percepção* de M. Merleau-Ponty. Podemos dizer que este prefácio é uma carta de apresentação do modo como ele a entende. Neste prefácio procura aprofundar os temas da *redução fenomenológica* e da *constituição*, além do mais, temos no prefácio um prolongamento da conclusão da sua obra primeira *A Estrutura do Comportamento* na qual mostra o cogito como percepção e, não mais, como uma faculdade intelectual da representação.

⁴²ibid.

⁴³CHAUÍ, M. *Experiência do pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p 09-10

⁴⁴MERLEAU-PONTY, M. *O filósofo e sua sombra* in Textos escolhidos Trad. M. S. Chauí. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores). p. 241

⁴⁵MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 01

A fenomenologia para M. Merleau-Ponty consiste no “estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências”⁴⁶, mas ao mesmo tempo ela “repõe a essência na existência e não pensa que se pode compreender o homem e o mundo se não a partir de sua facticidade”⁴⁷. Ao mesmo tempo em que a fenomenologia tem a ambição de ser uma ciência rigorosa, ela é um relato sobre o espaço, o tempo, o fluxo das vivências, ou seja, o mundo da vida é o local privilegiado para se fazer fenomenologia. Sendo assim, é uma “tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é”.⁴⁸

Antes da fenomenologia ser um ‘sistema filosófico’ ou mesmo ter “chegado a uma inteira consciência filosófica”⁴⁹ ela é praticada como um estilo, como um movimento, afirma M. Merleau-Ponty. O trabalho da fenomenologia é voltar ao mundo do qual a ciência parte, voltar ao mundo da vida, mas não para analisá-lo ou estabelecer as relações de causalidade que fundam o conhecimento. Quer voltar ao mundo da vida para descrever a experiência mais originária de contato com o mundo. Tanto é que “Husserl dava à fenomenologia iniciante a ordem de ser uma ‘psicologia descritiva’ ou de retornar ‘às coisas mesmas’ é antes de tudo a desaprovação da ciência”⁵⁰. Tudo o que sabemos do mundo, ainda que seja pela ciência, sabemos a partir de uma visão minha ou de uma experiência de mundo, sem a qual os símbolos da ciência não servem para nada. “Todo o universo da ciência é construído sobre um fundo vivido”⁵¹. Não somos uma concepção de homem, de vida, de corpo, conforme a análise da medicina, da biologia, da sociologia. Entretanto, somos a “fonte absoluta”⁵² do qual parte as análises da ciência. A fenomenologia tem a pretensão de retornar a este mundo que é anterior ao conhecimento ao afirmar o retorno às coisas mesmas. Quer voltar ao mundo do qual o conhecimento sempre fala.

Porém, este movimento de retorno é distinto do movimento autor reflexivo da tradição idealista cartesiana e kantiana. Estes desterraram o homem do mundo, uma vez que o ‘eu’ precede à apreensão de todas as coisas. Primeiro nos experimentamos como existente e posteriormente apreendemos o mundo. Descartes e Kant “fizeram aparecer a absoluta certeza de mim para mim como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada.”⁵³

⁴⁶ibid.

⁴⁷ibid.

⁴⁸ibid.

⁴⁹ibid., p. 02

⁵⁰ibid., p 03

⁵¹ibid.

⁵²ibid., p. 03

⁵³ibid., p.04

Entretanto, para M. Merleau-Ponty o mundo está *ali* antes de qualquer análise que podemos fazer dele. “O real deve ser descrito e não analisado, construído ou constituído”⁵⁴. Ele se apresenta a nós com solidez e não espera nossos juízos para incorporar os fenômenos mais estranhos que podemos provocar ou, mesmo, não recusa nossos juízos e análises. Há certa, reverência ao real que se manifesta tal como é. Não se trata de uma análise gnosiológica dele, mas uma descrição de como o percebemos. A percepção, que nas ciências é rejeitada por nos confundir nas análises do real, na fenomenologia ela ganha destaque. Assim diz M. Merleau-Ponty, “a percepção não é uma ciência do mundo”, mas – continua - é “o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles”⁵⁵. Ela garante a consagração do homem ao mundo, ou seja, “a verdade não habita apenas o homem interior, ou antes, não existe homem interior, o homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece”⁵⁶.

Nesta inserção radical do homem no mundo, Merleau-Ponty discute o problema da redução fenomenológica, que para muitos estudiosos foi considerada um retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobraria em uma total transparência. Assim, a consciência apreenderia uma certa ‘*hylé*’ do mundo sendo, pois concebida como uma “redução fenomenológica idealista”.⁵⁷ Não haveria, portanto, uma singularidade do mundo pois este seria “aquilo que nós nos representamos”⁵⁸ Nesta interpretação o aparecimento do outro não seria problemático como é para Husserl, pois tanto o eu quanto o outro não estão presos no mundo dos fenômenos. Porém, se o outro existe *Para Si* verdadeiramente antes de ser um *Para Mim* é preciso reconhecer que o corpo do outro exista além de uma perspectiva do *Para Mim*. Há, aqui, uma visão minha sobre o outro e uma dele sobre ele mesmo. Tais perspectivas não poderiam estar simplesmente sobrepostas, “pois então não seria a mim que o outro veria e não seria a ele que eu veria”⁵⁹ Assim,

para que o outro não seja uma palavra vã, é preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica. O cogito deve revelar me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, ser uma intersubjetividade.⁶⁰

⁵⁴ ibid., p. 05

⁵⁵ ibid.

⁵⁶ ibid.

⁵⁷ ibid., p. 07

⁵⁸ ibid.

⁵⁹ ibid., p. 08

⁶⁰ ibid., p. 09

Neste trecho da *Fenomenologia da Percepção* fica claro que o mundo analisado e distinguido de mim por ser uma soma de causalidades conforme afirma a ciência, agora é redescoberto no interior do homem “enquanto horizonte permanente de todas as minhas *cogitaciones* e como uma dimensão em relação a qual eu não me deixo de situar”.⁶¹

Neste sentido é em decorrência da fenomenologia que afirmamos que não poderemos fazer uma análise do homem a partir de uma reflexão que se retiraria do mundo para fazes suas análises, uma vez que por sermos tão intrínsecos ao próprio mundo que, como afirma M. Merleau-Ponty, a redução fenomenológica se constitui no procedimento através do qual se pode capturar as evidências estabelecidas pelo senso comum. No entanto, a nossa cumplicidade com o mundo nos confunde e faz com que se desapareçam tais evidências, ou seja, cabe à fenomenologia fazer aparecer aquilo que é o mais óbvio de nossa relação com o mundo. A redução fenomenológica no sentido husserliano, segundo M. Merleau-Ponty assemelha-se à *admiração* diante do mundo.

O transcendental de Husserl não é o de Kant, e Husserl censura a filosofia kantiana por ser uma filosofia ‘mundana’ porque ela *utiliza* nossa relação ao mundo, que é o motor da dedução transcendental, e torna o mundo imanente ao sujeito, em lugar de *admirar-se* dele e compreender o sujeito como transcendência em direção ao mundo.

Assim, se estabelece toda a confusão sobre a redução fenomenológica de Husserl, pois a trataram como uma filosofia transcendental que desterra o sujeito do mundo enquanto que para M. Merleau-Ponty “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa”⁶². É justamente neste sentido que estabelecemos nossas considerações sobre o homem. Como vimos, não nos seria possível uma retirada do mundo, ou mesmo da experiência humana, para fazer do homem um objeto de nosso estudo. É justamente por isso, que acreditamos encontrar em M. Merleau-Ponty um descrição do homem capaz de fundamentar um novo paradigma de pensamento que não seja o da tradicional filosofia da consciência. Afinal, “toda a mudança no conhecimento do homem tem nele relação com uma nova maneira de exercer sua existência.”⁶³

Destarte, buscar uma essência do homem ou do mundo já não pode mais ser compreendido como a busca dos fundamentos determinantes da estrutura humana ou mundana. Ainda que “toda redução ao mesmo tempo em que é transcendental, é

⁶¹ *ibid.*

⁶² *ibid.* p.10

⁶³ MERLEAU-PONTY, M. *Sinais*. Lisboa: Minotauro, 1962. p. 342

necessariamente, eidética”⁶⁴ nos ensina Husserl, mas tal condição não nos retira da “tese do mundo”⁶⁵ do mundo, mas afirma que justamente por estarmos tão presos ao mundo precisamos de um “campo de idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade”⁶⁶.

M. Merleau-Ponty junto com Husserl constantemente nos propõe o retorno às coisas mesmas, ao irrefletido que, por sua vez, não é o subjetivo ou a irracionalidade, mas é um retorno ao mundo que precede toda a reflexão. O sentido da redução transcendental e eidética é justamente para nos ajudar neste retorno ao mundo acerca do qual pouco sabemos, pois dele temos apenas fé. Sabemos que todo o universo da ciência está constituído a partir do mundo vivido, por isso, se quisermos dar à ciência o seu verdadeiro rigor precisamos voltar a este mundo, que é prévio à reflexão e que sustenta o mundo da ciência.⁶⁷

O retorno proposto pelo nosso autor às coisas mesmas tem um sentido radical, uma vez que, é um voltar às coisas buscando seu sentido originário e a volta ao mundo da vida é o ponto de partida da tarefa filosófica, embora não seja um retorno reflexivo de tipo idealista. Na redução fenomenológica Merleau-Ponty nos apresenta uma fenomenologia existencial que revela o radical engajamento da consciência no mundo. Esta espécie de *redução existencial* nos coloca numa presença de mundo tal como o vivemos. Neste sentido, vemos que é preciso reordenar a noção de subjetividade uma vez que esta não pode mais ser entendida como um cogito puro, mas como um cogito situado no mundo que torna possível a intersubjetividade. O mundo se faz presente em nós como horizonte permanente de todas as nossas *cogitações* e como dimensão à qual não cesso de me situar. Nossa abertura ao mundo traz consigo uma *intencionalidade* e em um compromisso.⁶⁸

Percebemos que a intencionalidade não é mais um movimento da consciência, mas o constitutivo do homem, um movimento próprio do corpo perceptivo. Assim afirma Merleau-Ponty:

a intencionalidade que liga os momentos de minha exploração, os aspectos da coisa e as duas séries uma na outra não é a atividade de ligação do sujeito espiritual, nem as puras conexões do sujeito-objeto: é a transição que, como sujeito carnal, efetua de uma fase do movimento à outra, transição sempre possível para mim, por princípio, porque sou esse animal de percepções e de movimentos que se chama corpo.⁶⁹

⁶⁴ibid., p. 11

⁶⁵ibid.

⁶⁶ibid., p. 12

⁶⁷Cf. CESAR, Constança Marcondes. Anotações do curso de filosofia contemporânea. PUC-CAMPINAS, 2003

⁶⁸ibid.

⁶⁹MERLEAU-PONTY, *O filósofo*, p. 248

Da mesma forma que Husserl também Merleau-Ponty redescobre o conceito escolástico de intencionalidade. Os escolásticos ao interpretarem Aristóteles afirmam que nossa consciência nos remete ao mundo. Tal noção de intencionalidade é a pedra de toque da *fenomenologia* que concebe a consciência como *consciência de* alguma coisa e o objeto é sempre um objeto para a consciência. Parece-nos que a noção de intencionalidade abordada pelo nosso autor é apresentada como uma terceira via diante dos impasses colocados ao longo da história do pensamento entre racionalistas e empiristas. Ora, uma vez que a consciência está voltada para o mundo e o objeto está voltado para a consciência não vemos a possibilidade pensar a inter-relação entre esses dois polos senão na reciprocidade que se dá na experiência perceptiva originária. Com a noção de intencionalidade fica evidente que não existe uma consciência pura e descompromissada com o mundo como queria Descartes, mas uma consciência encarnada em um corpo perceptivo. Entendemos que a consciência é sempre voltada ao mundo e o corpo é a carnalidade dessa consciência, logo, parece-nos claro que a intencionalidade é o liame entre corpo e mundo mantendo-os em conexão estreita. “A intencionalidade é uma relação dialética de onde surge o sentido”⁷⁰

Trata-se de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de dirigir – e o mundo como este indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve à consciência a sua meta.⁷¹

“A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade”⁷². A fenomenologia revelada por Merleau-Ponty resgata o mundo das garras do pensamento totalitário que o colocava como algo abstrato, fruto do pensamento para afirmar o mundo como “aquilo que eu vivo”⁷³. Assim, “a tarefa da fenomenologia é revelar este mundo vivido antes de ser significado, mundo onde estamos, solo dos nossos encontros com o outro, onde se descortinam nossa história, nosso engajamento, nossas decisões.”⁷⁴

⁷⁰VON ZUBEN, *Fenomenologia*, p. 66

⁷¹MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 15-16

⁷²ibid., p.18

⁷³ibid., p.14

⁷⁴VON ZUBEN, *Fenomenologia*, p. 67

CAPITULO II

A “ANTROPOLOGIA” DO HOMEM CONCRETO

Neste capítulo buscaremos abordar o modo como Merleau-Ponty se apropriou concretamente da fenomenologia Husserliana e como esta nos permite uma nova concepção da antropologia e da antropogênese que estão esboçadas nas análises de suas obras mais importantes da primeira fase de seu pensamento: *A Estrutura do Comportamento* e da *Fenomenologia da Percepção*.

1. CONSIDERAÇÕES ANTROPOLÓGICAS

Sabemos que o homem é um ser de cultura e que se constitui em uma ordem simbólica. Deste modo, portanto, toda vez que esta ordem é colocada em questionamento se desencadeia uma crise da cultura e o homem que não tem o seu comportamento programado instintivamente, mas se abriga no ethos, no espaço simbólico da cultura cai num estado de desamparo. Nesses momentos de crise cultural as coordenadas de sua inserção no mundo devem ser refeitas e como todas as culturas possuem algum tipo de ordenação religiosa essas épocas de crise são também aquelas das grandes revoluções das concepções religiosas. Assim ocorreu com o Budismo na Índia, com o Confucionismo e o Taoísmo na China, com o

Profetismo Bíblico na Palestina e com o advento da filosofia na Grécia. Em todos esses casos o homem volta a interrogar sobre si mesmo e, por isso, podemos dizer que a investigação antropológica recobre todo espectro do processo civilizacional. Desse modo, podemos dizer que no caso da filosofia grega a investigação antropológica constitui o seu núcleo. Se considerarmos que Sócrates inaugura o período do pensamento grego, que pode ser considerado como clássico, por excelência, e que atingiu o seu apogeu com Platão e Aristóteles, então fica claro porque a interrogação socrática se orienta pelo emblema do “*conhece-te a ti mesmo*”. De fato, o homem como ser aberto e não determinado instintivamente deve voltar-se sobre si mesmo nesses momentos de crise e desamparo. Falar de *si mesmo*, é adentrar no terreno íntimo da condição humana, que a tradição filosófica chamou de *subjetividade* opondo-se ao terreno exterior ao homem, a *objetividade*.⁷⁵No entanto, o autoconhecimento filosófico é um processo árduo que exige muitas mediações e na condição de constante desamparo que o homem vive – “alguém perderá a relação com a filosofia se deixar de interpelar o mundo, os homens e a si mesmo, dando a assentimento imediato a eles”.⁷⁶A história da filosofia é, em grande parte, a história dessa investigação antropológica, pois a história não se restringe à sucessão das ideias, mas implica na transformação do próprio homem que busca compreender a si mesmo ou, como afirma Creusa Capalbo “a historicidade aparece como força criadora, como um poder formador que, para se manter, deve institucionalizar-se. Assim, a historicidade se define, em sentido amplo, como ação de instituir ou como poder formador.”⁷⁷

Parece-nos ser constitutivo do homem essa inquietação sobre si, sobre as coisas e sobre o mundo. A interrogação sobre o que vem a ser o homem continua atravessando os séculos e, desde Sócrates ela move grandes pensadores na história da filosofia. Entretanto, observa Merleau-Ponty, “a filosofia livresca deixou de interrogar os homens”⁷⁸, isto é, a filosofia acadêmica abandonou a interrogação que brota da própria vida e experiência humanas para se tornar um discurso *sobre* o homem tomado como um objeto entre outros. Assim, ela passou a analisá-lo, determiná-lo, enquadrá-lo em sistemas filosóficos esquecendo-se que

nada se explica pelo homem, pois ele é, não uma força, mas uma fraqueza no coração do ser, não um factor cosmológico, mas um lugar onde todos os factores

⁷⁵Cf: DRAWIN, C. *Anotações das aulas de antropologia filosófica na FAJE em 2009*.

⁷⁶CHAUÍ, *Experiência*, p. 15

⁷⁷CAPALBO, Creusa. História do ser humano segundo Merleau-Ponty. *Revista Portuguesa de filosofia*, São Paulo, XXXIX, 157, p. 03 – 17, jan. fev. mar., 1990. p. 03

⁷⁸MERLEAU-PONTY, *Elogio*, p. 45

cosmológicos, por uma mutação interminável, mudam de sentido e se tornam história.⁷⁹

O homem é ao mesmo tempo o inquisidor e o destinatário de tais investigações. “As questões são interiores à nossa vida e à nossa história onde nascem”⁸⁰. Essa particularidade muda completamente qualquer teoria que do homem venha a ser desenvolvida, já que ele aparece como um *acontecimento* que está “tanto na contemplação de uma natureza humana como no amor a si próprio”.⁸¹

Não há como resgatar a longa e tortuosa aventura humana da busca por si mesmo. Vamos nos limitar à uma breve observação que possa esboçar o contexto do projeto filosófico de Merleau-Ponty. Tanto no mundo Greco-helenístico quanto no mundo medieval o homem foi concebido em sua relação essencial ao cosmos. No entanto, com a Revolução Científica do século XVII a antiga imagem aristotélica do cosmos declinou e foi sendo substituída pela nova imagem da natureza físico-matemática forjada por Copérnico, Galileu, Kepler e, posteriormente, por Newton. De acordo com a concepção mecanicista na nova ciência a natureza está submetida a leis universais e determinísticas e nela não há lugar para o homem com sua consciência de si mesmo e sua experiência da liberdade. O mundo, o cosmo, deixou de ser o referencial filosófico da investigação antropológica. Porém, essa expulsão do homem da natureza que passa a ser concebida como indiferente às perguntas que o homem coloca para si mesmo suscita um paradoxo perturbador: a natureza não conhece a si mesma do mesmo modo que o homem pretende conhecer-se a si mesmo, mas é o homem que não tem mais lugar na natureza que a conhece, que a toma como objeto e dela se exclui. Esse paradoxo encontrou a sua expressão exemplar na filosofia cartesiana: a natureza pode ser considerada como inteiramente objetiva apenas porque está referida ao homem que a conhece e que, sendo a fonte de toda objetividade é inteiramente não objetivo. Essa é a descoberta do cogito, que é a descoberta do homem como sujeito, isto é, como um ser inteiramente não objetivo e portanto fora da natureza. A conclusão de Descartes não poderia ser outra senão a adoção de um rígido dualismo: de um lado haveria a natureza concebida de acordo com a física-matemática como uma realidade geometrizada, como substância extensa (*res extensa*) e, de outro lado, haveria o homem que se sabe conhecedor da natureza e de si mesmo e enquanto

⁷⁹ibid., p. 58

⁸⁰CHAUÍ, op. cit. p. 11

⁸¹MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 45

tal, radicalmente diferente da natureza que nada conhece nem a si mesma. O homem que em sua essência pode ser considerado como puro pensamento (*res cogitans*).⁸²

A grande dificuldade reside na própria experiência comum de todos os homens que não apenas se sabem possuidores de um corpo, mas vivenciam intimamente a contínua interação entre o corpo e a mente. A vivência de nosso corpo nos mostra que não somos apenas um “cogito”, uma subjetividade pura fora da natureza, mas um sujeito encarnado. O dualismo cartesiano terá imensa influência na filosofia moderna que se tornará, em grande parte, uma filosofia idealista, isto é, uma filosofia centrada na subjetividade pura. Mas ao lado do idealismo filosófico aparece no pensamento moderno expressando o outro lado do dualismo cartesiano um esforço crescente de objetivação científica. As ciências vão se expandindo e avançando sobre territórios que antes pareciam ser exclusivos da filosofia: a objetividade não se refere mais apenas à natureza, mas também à sociedade e, até mesmo, ao próprio homem em seus recônditos mais íntimos. Surgem as Ciências Humanas e dentre elas a ciência mais ambiciosa e perturbadora: a *Psicologia*. Com o surgimento da Psicologia como ciência rigorosamente experimental e calcada no modelo das Ciências da Natureza a fronteira traçada por Descartes e que separava corpo e mente é transgredida, pois a nova ciência pretende tratar a mente como um objeto entre outros, pretende, para falar de modo paradoxal, “objetivar o sujeito”. Ora, como o sujeito humano é o sujeito cognoscente, aquele que conhece a natureza e todo domínio da objetividade, então, a Psicologia, que conhece cientificamente o sujeito cognoscente deve se tornar também, no lugar da filosofia, o saber capaz de fundamentar o conjunto dos saberes, a Psicologia se torna uma nova teoria do conhecimento.

Nós vimos no primeiro capítulo desta dissertação a poderosa crítica de Husserl a essa pretensão da Psicologia de se tornar uma nova teoria do conhecimento. Tal pretensão, como mostrou Husserl nas *Investigações Lógicas* levaria a contradições insolúveis. A crítica husserliana ao psicologismo resgata, contra o reducionismo naturalista, a idealidade da lógica e da matemática como fundamento de todas as ciências e assegura novamente o lugar da filosofia como espaço de fundamentação do conhecimento. Porém, também esboçamos rapidamente como Husserl ao descobrir o “ego transcendental puro” vai se inclinando cada vez mais na direção do idealismo. Em outras palavras, Husserl se aproxima perigosamente, apesar de todos os seus esforços de distanciamento, do cartesianismo. Daí a sua imensa dificuldade em tratar filosoficamente do corpo. Ao mesmo tempo, as ciências biológicas e

⁸²Cf. DRAWIN, Carlos R.. O destino do sujeito na dialética da modernidade. *Síntese*. V. 22, nº 71 (1995):p.489-511.

psicológicas avançam em seu empreendimento de transformar a mente ou o sujeito em objeto. Surgem novas pesquisas e teorias na neurofisiologia (Pavlov, Sherrington), na psicopatologia (Goldstein) e na psicologia (Watson) que não podem ser desconsideradas.

A história da Psicologia pode ser vista, em grande parte, como um esforço sempre renovado de superar o dualismo cartesiano e sua interdição de tratar cientificamente, isto é, objetivamente, a mente. Ora, um passo fundamental nessa direção foi dado pelo behaviorismo norte-americano que simplesmente abandonou a ideia de mente, que aparentemente não poderia ser tratada cientificamente, pela noção de comportamento. A Psicologia deixaria, assim, de ser a ciência da mente para se tornar a ciência do comportamento. Mas como o comportamento poderia ser abordado pela ciência? Ora, o behaviorismo norte-americano se insere na tradição empirista anglo-saxônica que adotava uma abordagem analítica, isto é, buscava explicar os fenômenos complexos por meio dos fenômenos mais simples que supostamente os constituiriam. Assim, ao invés de investigar os processos mais elaborados do pensamento humano focalizavam os elementos mais simples da aprendizagem na esperança de reconstruir o processo complexo a partir de seus elementos mais simples. Todo comportamento humano poderia ser explicado com base na relação elementar entre estímulo e resposta. Com isso a psicologia científica mais avançada estaria em franca oposição à concepção fenomenológica do fluxo das vivências e do mundo da vida. Ao contrário, a psicologia científica em sua orientação atomista desmentia a vivência concreta dos sujeitos, pois a vida da consciência não aparece para quem a vive como uma soma de elementos justapostos ou extrinsecamente articulados mas como um fluxo contínuo de vivências.

Nesse contexto um caminho possível seria o de optar por uma das duas vias: de um lado, o comprometimento com o idealismo filosófico alheio ao desenvolvimento da ciência ou, de outro, a adesão ao reducionismo naturalista da ciência que parecia estar em contradição com a experiência humana comum. Merleau-Ponty rejeita vigorosamente essa disjunção. Ele se compromete na discussão da análise científica e, assim, em sua obra *A Estrutura do Comportamento*, não rejeita a noção de comportamento, mas se propõe reelaborá-la numa nova noção que coloque em evidência a relação articulada e dinâmica do homem com o mundo. O comportamento precisa refletir a abertura do homem ao mundo. Busca, então, na psicologia da forma e na fenomenologia as bases para sua análise. Na psicologia da forma através de Paul Guillaume, Koeller e Koffka e Goldstein que procuram mostrar o modo pelo qual um conjunto objetivo de estímulos condicionam a organização perceptiva e, portanto, uma relação não fragmentária com o mundo. A noção de forma implica a ideia de conjunto,

de uma configuração que não se determina pela natureza dos elementos individuais, mas pela natureza interna do próprio conjunto. Deste modo, as ideias da totalidade e de organização aparecem como características do comportamento. Com isso, se escapa das teorias do comportamento como mero reflexo do estímulo. A psicologia da forma consegue em sua abordagem uma visão mais holística no estudo do comportamento humano. Entretanto, a noção de forma é imperfeita, uma vez que hierarquiza o modo do sujeito participar da tríade matéria-vida-espírito. Seu esforço se dará em construir uma concepção de comportamento que assegura uma dialética entre essa tríade fundamental.

Por outro lado, a crítica à ciência psicológica exige uma rigorosa clarificação filosófica. Essa será a tarefa da fenomenologia que ele entenderá, distanciando-se do idealismo husserliano, como uma fenomenologia da percepção, ou seja, como um fenomenologia do corpo perceptivo. Entre as duas obras – *A estrutura do comportamento* (1942) e *A fenomenologia da percepção* (1945) – não há qualquer contradição, apesar de sua nítida diferença de método. São apenas dois pontos de vista diferentes e complementares, mas ambos necessários para que se possa escapar quer do idealismo filosófico, quer do naturalismo científico.

2. A CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY À PSICOLOGIA CIENTÍFICA COMO ANTROPOLOGIA COMPORTAMENTAL

Trazemos aqui uma leitura da obra de Maurice Merleau-Ponty *A Estrutura do Comportamento* como um dos primeiros textos que desenhavam uma possível “antropogênese” em seu pensamento. Digamos que ele inicia sua filosofia em uma espécie de *filosofia negativa*, ou seja, faz duras críticas ao modo como a psicologia científica tentou explicar o psiquismo e o comportamento humanos. Para nós, a obra *A Estrutura do Comportamento* é importante não só porque mostra a tentativa de nosso filósofo em separar-se da psicologia clássica e salvaguardar a existência da subjetividade humana como estrutura inserida, radicalmente, no mundo, mas também porque incorpora criticamente o ponto de vista da ciência. Nessa obra temos um homem não mais reduzido ao biológico e, tampouco, idealizado nas formas do pensamento. O ponto de vista científico que aborda a consciência como uma parte da realidade é importante por fazer uma contraposição com o ponto de vista reflexivo, mas é preciso sempre ter claro que:

para o filósofo, presente fora de nós nos sistemas naturais e sociais, e em nós como função simbólica, a estrutura indica um caminho fora da correlação sujeito-objeto

que domina a filosofia de Descartes a Hegel. Ela leva a compreender, em particular, como estamos numa espécie de circuito com o mundo sócio histórico, o homem sendo excêntrico a si mesmo e o social só encontrando o centro nele (...). O que interessa ao filósofo é que ele toma o homem tal como ele é, em sua situação efetiva de vida e de conhecimento. O filósofo ao qual ela interessa não é aquele que quer explicar e ou construir o mundo, mas aquele que busca aprofundar nossa inserção no ser. (MERLEAU-PONTY, M. De Mauss a Lévi-Straus, p.165)⁸³

Escrita em 1942 a obra *A Estrutura do Comportamento* é um marco na filosofia de Maurice Merleau-Ponty ao tomar como tema fulcral o *comportamento* e dele partir para a investigação sobre os fundamentos da relação consciência-mundo. Seu interesse está em “compreender as relações entre a consciência e a natureza - orgânica, psicológica ou mesmo social”⁸⁴, conforme ele afirma nas primeiras páginas da obra. No entanto, sabemos que o comportamento é fundamental para analisar a noção de subjetividade no curso do pensamento do nosso autor, pois ao partir da análise desconstrutiva feita por ele é possível investigar a subjetividade – o homem - no prisma da corporeidade fenomenal.

O projeto filosófico de M. Merleau-Ponty se constrói no esforço contínuo de responder ao problema da relação entre a consciência e o mundo. Há um fio ininterrupto perpassando toda a obra merleau-pontyana no que se refere a esta relação. O problema entre a consciência e o mundo se faz presente ao longo da história da filosofia e foi discutido por muitos teóricos, desse modo, poderíamos nos perguntar sobre a pertinência em fazer de um problema comum o fio de ouro de um pensamento contemporâneo. Entretanto, retomar esta questão parece fundamental para M. Merleau-Ponty, uma vez que, ao longo da história do pensamento ela foi tratada de modo pouco rigoroso e respondida dicotomicamente com modelos fechados e quase que sem relação alguma entre as realidades envolvidas no problema: consciência e mundo.

A absolutização de um dos dois polos no percurso histórico da filosofia fez “como se o senso comum e os filósofos tivessem durante muito tempo tomado por modelo ideal de conhecimento humano, nossa contemplação dos objetos inanimados, das coisas indiferentes de tal modo que não nos tocassem”⁸⁵, ou seja, encontra-se frequentemente na história da filosofia sistemas completos e fechados de subjetividade que rompem a relação consciência e mundo. Ora o objeto era absolutizado em detrimento do sujeito cognoscente, ora o sujeito surgia como constitutivo de toda realidade conhecida.

⁸³ CHAUI, *Experiência*, p.218.

⁸⁴ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 01.

⁸⁵ SILVA, Claudinei Aparecido. F. *A Carnalidade da Reflexão*. Toledo PR: GFM Gráfica e Editora, 2009. p. 29.

Na história da filosofia encontramos vários filósofos que trataram dessa relação e se esforçaram para resolver o problema e que, direta ou indiretamente, foram retomados pelo nosso autor afim de com eles aprofundar a reflexão sobre consciência e mundo na obra *A estrutura do comportamento*.

Sabemos que não só a filosofia tentou evidenciar a linha tênue que perpassa entre a consciência e o mundo mas outras ciências ousaram na mesma empreitada, como já dissemos. Algumas se utilizaram de métodos e teorias diferentes da filosofia para fazer a análise da inter-relação consciência e mundo, como é o caso da psicologia comportamental.

Dada a relevância das análises empíricas dessa ciência M. Merleau-Ponty parte delas em seu estudo comportamental para assegurar as premissas de seu pensamento fenomenológico que será posteriormente mais desenvolvido na obra *Fenomenologia da Percepção*.

Em *A Estrutura do Comportamento* a relação consciência-mundo é investigada na perspectiva da estrutura comportamental, ou seja, a partir do ponto de vista objetivo de um expectador, de um sujeito que observa o objeto com um olhar distanciado como afirma o próprio autor: “Chegaremos a essas questões partindo ‘de baixo’ e por uma análise da noção de comportamento”⁸⁶. Esse “olhar distanciado” de um sujeito que não se vê imiscuído, intimamente ligado naquilo quem é tudo é, justamente o olhar do observador científico que encontra a sua expressão nas teorias psicológicas.

M. Merleau-Ponty dialoga com aqueles que se esforçaram em definir o comportamento humano, nesse caso, os teóricos mais clássicos da psicologia comportamental. Sua busca é trazer à luz toda a carnalidade da reflexão esquecida no balançar do pêndulo da história da filosofia que ora se inclinava na análise do sujeito, ora do objeto. O que está em jogo na discussão proposta pela obra *A Estrutura do Comportamento* é o início de um pensamento cuja pretensão é não assumir qualquer polo da relação gnosiológica conforme fizeram tantos filósofos ao longo da história da filosofia, como Descartes e o próprio Kant.

As primeiras partes do texto de 1942 fazem um detalhamento dos processos psíquicos desenvolvidos pela psicologia clássica, sobretudo, o behaviorismo. Sua posição crítica frente às teorias clássicas do comportamento reflexo visa mostrar o equívoco de apartar do processo comportamental a subjetividade e analisar o corpo humano como um conjunto de partes que reagem de acordo com estímulos, ou entendê-lo como ligações químicas justapostas. Assim, afirma em relação à fragmentação comportamental, ou como ele mesmo

⁸⁶MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Trad. M.V.M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 3

nos diz, “no problema geral das localizações nervosas ou nas relações entre função e substrato no sistema nervoso”⁸⁷ e continua:

“Na teoria do reflexo como na do funcionamento central, teve-se inicialmente a tendência de designar, para cada elemento nervoso, um fragmento do comportamento que dele dependeria: localizaram-se as ‘imagens verbais’, buscou-se, para cada movimento reflexo, um dispositivo especializado. Os fatos não permitiram que essa análise real do comportamento em fragmentos isoláveis bastasse. Foi-se cada vez mais percebendo que as diferentes regiões nervosas correspondiam, não a partes reais do comportamento –a palavras, a tal reflexo definido por seu estímulo -, mas a certos tipos ou níveis de atividade.”⁸⁸

M. Merleau-Ponty acredita que “o corpo em seu funcionamento não pode se definir como um mecanismo cego, um mosaico de sequências causais independentes”.⁸⁹ A relação causal estabelecida nas análises científicas se mostram inconsistentes para fundamentar a relação entre a consciência e o mundo. Sabemos que mesmo na física “a fórmula ‘as mesmas causas produzem os mesmos efeitos’ é equívoca.”⁹⁰ Com essa fala ele nos mostra que as análises mecanicistas da teoria clássica do comportamento estão fadas a uma interpretação equivocada sobre a subjetividade humana.

Há uma radicalização da objetividade no estudo do comportamento. Segundo M. Merleau-Ponty “a análise científica do comportamento foi inicialmente definida em oposição aos dados da consciência ingênua”⁹¹ decorrente de que “no estudo científico do comportamento, devemos rejeitar como subjetivas todas as noções de intenção ou de utilidade ou de valor, porque não têm fundamento nas coisas e não são determinações intrínsecas dela”⁹².

As teorias clássicas levaram tão a sério tais orientações científicas que acabaram tomando a relação causal em sua unilateralidade. M. Merleau-Ponty se esforça para mostrar a inconsistência dessa lei com relação a fundamentação última da relação consciência-mundo. O homem não poderia ser somente fruto de estímulos externos a si, ou seja, um robô programado para responder mecanicamente ao mundo exterior deixando a consciência sempre em uma atitude passiva frente ao mundo.

Desde as primeiras linhas do texto de *A Estrutura do Comportamento* vemos colocado o problema dos métodos científicos que fundamentam as teorias comportamentais, já que, na

⁸⁷ibid., p.26

⁸⁸ibid.

⁸⁹ibid., p. 42

⁹⁰ibid., p. 35

⁹¹ibid., p.05

⁹²ibid., p.08

visão da ciência “o mundo é o conjunto das relações objetivas sustentadas pela consciência”⁹³. É neste discurso que Merleau-Ponty se concentra para fundamentar sua filosofia negativa em relação ao psicologismo. Em *O Olho e o Espírito*, Merleau-Ponty assim escreve sobre a ciência:

A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las. Fabrica para si modelos internos delas e operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição só de longe em longe se defronta com o mundo atual. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolto, esse parti pris de tratar todo ser como ‘objeto em geral’, isto é, a um tempo como se nada fosse para nós, e, no entanto, se achasse predestinado ao nossos artifícios.⁹⁴

Vemos a preocupação de M. Merleau-Ponty em cercar as fontes que foram fundamentais para a construção clássica das teorias psicológicas. A efervescência das ciências naturais que tanto influenciaram o mundo do século XX é tomada como base das teorias acerca do homem. Porém, Merleau-Ponty questiona se seria possível a aplicabilidade do empreendimento científico na análise e estudos do comportamento na abordagem do homem como um todo. Se, seria possível determinar o comportamento a partir das relações de causalidade com o mundo, ou seja, se o método que rege a ciência é possível de ser transposto para o estudo sobre o homem. Segundo ele, “na medida em que quis ser uma ciência natural, a psicologia permaneceu fiel ao realismo e ao pensamento causal”⁹⁵ e nesta fidelidade ao cientificismo, desterrou o homem do mundo. Vemos ao longo da obra *A Estrutura do Comportamento* que a psicologia clássica retirou o homem de seu mundo. Por isso, ela é fortemente criticada nestes textos de 1942 uma vez que, assume as relações de causalidade como parâmetro para os seus estudos sobre o comportamento humano.

Ao procurar estabelecer a relação entre a consciência e o mundo M. Merleau-Ponty não percorre o caminho da biologia, estudando “partes extra partes”, tampouco o percurso da psicologia ao estudar “certos mecanismos corporais” ou mesmo conforme alguns fisicalistas que concebem a consciência e o mundo como esferas distintas e as correlacionam no processo causal, mas “partiremos de baixo”⁹⁶ diz o autor ao fazer “uma análise da noção de comportamento”⁹⁷ para atingir as questões levantadas pelos métodos precedentes que procuraram analisar a relação fundamental segundo o modelo tradicional da epistemologia. Assim,

⁹³MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 01

⁹⁴MERLEAU-PONTY, Maurice. *Olho e o Espírito* in Textos escolhidos Trad. M. S. Chauí. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)p. 01

⁹⁵MERLEAU-PONTY, *Estrutura*, p. 02

⁹⁶ibid., p. 03

⁹⁷ibid., p.

no estudo científico do comportamento, devemos rejeitar como subjetivas todas as noções de intenção ou de utilidade ou de valor, porque não têm fundamento nas coisas e não são determinações intrínsecas delas.”⁹⁸

Ao longo da obra o filósofo francês nos mostra as contradições internas das concepções clássicas de comportamento e nos propõe entender a consciência como estrutura que, ao mesmo tempo, interroga e discute sobre o sentido e o modo dessa existência. O filósofo escreve:

Explicar o funcionamento nervoso só pode significar reduzir o complexo ao simples, descobrir elementos constantes de que é feito o comportamento. Decomponamos pois tanto o estímulo quanto a reação até que encontraremos “processos elementares” formados de um estímulo e de uma resposta sempre associados a experiência⁹⁹

O tema fulcral de todo o livro é a noção de comportamento que é analisada nas diversas correntes de psicologia. Merleau-Ponty inicia a sua busca pelo modo mais originário de relação entre a consciência e a natureza partindo das análises já estabelecidas pela história do pensamento a fim de “introduzir a consciência, não como realidade psíquica ou como causa, mas como estrutura”¹⁰⁰

A *Estrutura do Comportamento* mostra a crítica de Merleau-Ponty às noções clássicas de comportamento na medida em que estas não aprofundaram devidamente na relação consciência-mundo, mas ocorreram no erro comum das ciências ao transportar o homem para fora do mundo desencarnado-o de sua realidade concebendo que, “o mundo é o conjunto das relações objetivas sustentadas pela consciência”.¹⁰¹ No pensamento científico que está na base das teorias psicológicas clássicas

A atividade “normal” de um organismo nada mais é do que o funcionamento deste sistema montado pela natureza; não existem normas verdadeiras, existem apenas efeitos. A teoria clássica do reflexo e os métodos de análise real e de explicação causal dos quais ela é apenas uma aplicação parecem os únicos capazes de construir uma representação científica e objetiva do comportamento. O objeto de ciência se define pela exterioridade mútua das partes ou dos processos.¹⁰²

Percebemos que o filósofo procura restabelecer a noção de “enraizamento” da consciência no mundo. Nesta perspectiva ele nos evidencia que o comportamento precisa ser entendido como possuidor de sentido, de intenção, de movimento e não como mera consequência resultante de processos causais conforme havia proposto a teoria Behaviorista.

⁹⁸ibid., p. 08

⁹⁹ ibid., p.12

¹⁰⁰ibid., p.04

¹⁰¹ibid., p.01

¹⁰²ibid., p.09

M. Merleau-Ponty, nos mostra que é na experiência vivida, na existência, no homem lançado no mundo que apreendemos a complexa trama do comportamento humano e não em análises laboratoriais. É preciso fazer um resgate da subjetividade para bem compreendermos o funcionamento do comportamento humano.

Se, com Descartes há um esquecimento, uma desvalorização da inserção do homem como corpo senciente, na psicologia clássica, percebemos o abandono da subjetividade que coloca o homem no horizonte da compreensão e do sentido para assumir a perspectiva estritamente objetivante do homem. O homem torna-se objeto de estudos causais das teorias do reflexo.

De Waelhens, professor da Universidade de Louvain, e estudioso de Merleau-Ponty, em uma de suas obras sobre o filósofo francês nos recapitula como a psicologia de tipo behaviorista, a qual Merleau-Ponty se refere, concebe o comportamento:

Consideramos primeiro o caso do behaviorismo estrito. A psicologia antes do gestaltismo fizera abstração de toda noção de estrutura ou de forma, concebeu o comportamento como uma junção de reações igualmente pontuais. O essencial de uma tal concepção é que ela reduz o comportamento a um mosaico de fatos-reflexos individuais, dos quais a origem pode ser pesquisada e “explicada” termo a termo em cada elemento correspondente ao processo excitante. A uma constelação de causas físicas, paralelamente decomposto, de reações. Compreendemos o comportamento a partir das causas materiais, como compreendemos a chuva a partir da nuvem. E o mesmo que explicar a chuva, e mostrar que cada uma de suas gotas é pré-contida na nuvem apesar da continuidade da nuvem sob uma outra forma (a explicação plena resulta em mostrar que na realidade não existe de outra forma) assim o fisiologismo psicológico analisa cada fator do comportamento para saber a pré-formação no excitante que o suscita.¹⁰³

Esse recorte nos parece pertinente não só para nos situarmos nesse contexto de discussão com a psicologia, mas também para percebermos a radicalidade da proposta Merleau-pontyana no que se refere a noção de uma ‘consciência encarnada’. Este conceito de carnalidade que será mais detalhadamente desenvolvido na obra *Fenomenologia da percepção* desde *A Estrutura do comportamento* já se faz presente como contraponto à noção clássica de comportamento e às teorias laboratoriais acerca do homem.

¹⁰³ Considéron d’abord le cas du behaviorisme strict. La psychologie d’avant Le gestaltisme, faissant abstraction de toute notion de structure ou de forme, conçoit Le comportement comme un ensemble de réactions ponctuelles. L’essentiel d’une telle conception est qu’elle réduit Le comportement à une mosaïque de faits-réflexes individuels, dans l’origine peut être recherché et “expliqué” terme a terme em chacun des éléments correspondants Du processus excitant. A une constelations de causes physiques répond une constellation, pareillement decomposable, de reaction. On comprend le comportement à partir de ses causes matérielles, comme nous comprenons la pluie à partir Du nuage. Et de même qu’expliquer La pluie, c’est montre que chacune de ses goutte est précontentue dans La nuée, n’est que La continuation de La nuée sous une autre forme (l’explication pleinement réussie montrant même qu’em réalité Il n’y a pás d’autre forme), ainsi le physiologiste psychologue analyse-t-il chaque facteur Du comportement pour em saisir La préformation dans l’excitant qui Le suscite. DE WAELLENS, A. *Une philosophie de la ambiguïté: l’existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*. 10^oed, Louvain: 1967. p. 18.

M. Merleau-Ponty não aceita a proposição da teoria psicofisiológica clássica que trata os organismos como um amontoado de células e ossos que separadamente podem ser analisados, independentemente do todo, do conjunto orgânico a que pertencem. A sua crítica a teoria clássica de Pavlov é de que as reações e as excitações são transmitidas da periferia ao centro, realizando algo parecido ao percurso telefônico sem uma visão de conjunto e sem que se compreenda que não há uma separação entre o nível periférico do sistema nervoso e os centros superiores. Na perspectiva de M. Merleau-Ponty fica muito difícil separar para um estudo esmiuçado e rígido as relações entre estímulos, excitação e reação. Para ele o comportamento não poderá ser reduzido a uma ação mecanicista de estímulo e resposta.

Analisa-se o funcionamento do organismo indo da periferia ao centro; concebem-se fenômenos nervosos com base no modelo das estimulações discretas que são recebidas na superfície do organismo; estende-se ao interior do sistema nervoso a descontinuidade de suas terminações sensoriais, de modo que o funcionamento seja finalmente representado como um mosaico de processos autônomos que interferem e se corrigem uns aos outros¹⁰⁴

A própria investigação científica desmente a abordagem atomista e estritamente analítica dos processos psicofisiológicos:

Durante muito tempo, acreditou-se encontrar no condicionamento periférico uma maneira segura de localizar as funções psíquicas “elementares” e de distingui-las das funções “superiores”, menos estritamente ligadas à infraestrutura corporal. Uma análise mais exata mostra que os dois tipos de funções se entrecruzam. O elementar não é mais aquilo que, por adição, constituirá o todo, nem aliás uma simples ocasião para o todo se constituir. O acontecimento elementar já está revestido de um sentido, e a função superior só realizará um modo de existência mais integrado ou uma adaptação mais aceitável, utilizando e sublimando as operações subordinadas. (Cf. Fenomenologia da percepção. P. 31)

M. Merleau-Ponty faz uma espécie de *filosofia negativa* ao desenvolver críticas e comentários sobre as teorias que priorizaram um ou outro polo da relação sujeito-objeto. É na recusa de pensar o homem como um extremo da relação com o mundo que ele se posiciona contrariamente às noções clássicas de comportamento. Assim ele mostra em relação à reflexologia de Pavlov que

Longe de ser uma descrição fiel do comportamento, a teoria dos reflexos condicionados é uma construção inspirada nos postulados atomistas da análise real. Ela transfere para a atividade orgânica os modos de clivagem que convêm a um universo de coisas, e não representa em nenhum grau o instrumento necessário de uma pesquisa científica. (Cf. A Estrutura do comportamento. P. 84)

¹⁰⁴MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 30

Merleau-Ponty faz em *A Estrutura do Comportamento* um esforço para elaborar o que De Wallens denomina como “uma doutrina da consciência engajada”¹⁰⁵, ou seja, tal noção de consciência não se diferenciaria tanto do que pretendemos chamar de homem concreto. Assim:

Na teoria do reflexo como na do funcionamento central, teve-se inicialmente a tendência de designar, para cada elemento nervoso, um fragmento do comportamento que dele dependeria: localizaram-se as ‘imagens verbais’, buscou-se para cada movimento reflexo, um dispositivo especializado. Os fatos não permitiram que essa análise real do comportamento em fragmentos isoláveis bastasse. Foi-se cada vez mais percebendo que as diferentes regiões nervosas correspondiam, não a partes reais do comportamento – a palavras, a tal reflexo definido por seu estímulo -, mas a certos tipos ou a certos níveis de atividade – por exemplo, a linguagem voluntária distinta da linguagem automática, aos reflexos de flexão que, comparados ao reflexos de extensão, representam uma adaptação mais fina de valor superior.¹⁰⁶

A construção dessa noção de consciência se dá no diálogo com as ciências naturais e humanas, pois “todas as ciências se colocam num mundo ‘completo’ e real sem perceber que com relação a esse mundo a experiência perceptiva é constituinte”¹⁰⁷. Em outro momento o próprio Merleau-Ponty afirma:

Eu gostaria de mostrar nessas conversas que esse mundo é em grande medida ignorado por nós enquanto permanecemos numa postura prática ou utilitária, que foram necessários muito tempo, esforços e cultura para desnudá-lo e que um dos méritos da arte e do pensamento modernos (entendo por modernos a arte e o pensamento dos últimos cinquenta ou setenta anos) é o de fazer-nos redescobrir esse mundo em que vivemos mas que somos sempre tentados a esquecer.¹⁰⁸

É notório que a crítica do nosso autor as concepções clássicas da psicologia giram em torno das relações causais estabelecidas pelos estudiosos do comportamento. Na análise causal o homem é desterrado do mundo que é sempre um mundo humano para ser causalmente explicado como efeito de relações mecânicas e automáticas com um meio ambiente neutro. Tais teorias professam uma crença numa espécie de justaposição causal entre as relações de estímulo e resposta. Por exemplo, para Merleau-Ponty “A reflexologia de Pavlov trata o comportamento como uma coisa, insere-o e assimila-o ao tecido dos acontecimentos e das relações do universo”¹⁰⁹ e continua citando Buytendijk, “as relação do mundo interior com o mundo exterior do animal não pode ser entendida como a relação de

¹⁰⁵MERLEAU-PONTY, *Estrutura*, p. XX

¹⁰⁶*ibid.*, p. 26

¹⁰⁷*ibid.*, p. 337

¹⁰⁸MERLEAU-PONTY, *Conversas*, p. 03

¹⁰⁹MERLEAU-PONTY, *Estrutura*, p. 201

uma chave com a fechadura”¹¹⁰ para exemplificar sua crítica as noções clássicas de comportamento. Continua, “no estudo científico do comportamento, devemos rejeitar como subjetivas todas as noções de intenção ou de utilidade ou de valor, porque não tem fundamento nas coisas e não são determinações intrínsecas delas.”¹¹¹ Desse modo,

deixamos de nos fiar nos dados imediatos da consciência e queremos construir uma representação científica do organismo, parece que somos conduzidos à teoria clássica do reflexo – ou seja, a decompor a excitação e a reação em uma multiplicidade de processos parciais, exteriores uns aos outros tanto no tempo quanto no espaço.¹¹²

Merleau-Ponty acompanha a evolução das teorias comportamentais e aos poucos faz emergir a carnalidade como o pressuposto do qual toda reflexão deveria partir. A leitura de Kurt Goldstein e da Psicologia da Forma (*Gestaltpsychologie*) o leva a conceber o conceito fundamental de sua antropologia, a noção de estrutura que pode encontrar, no entanto, diversas expressões: “forma”, “campo”, “estrutura”, “totalidade concreta”, mas em todos os casos ressaltando a interação íntima de todos os processos que em sua última filosofia iria desaguar na ideia de “imbricação” (*empiètement*): “Para além da alternativa entre exterioridade corporal e interioridade espiritual, o Ser é imbricação de tudo sobre tudo, ser de promiscuidade”¹¹³. De fato o que aproxima Merleau-Ponty da Psicologia da Forma é justamente a sua ideia central que como bem viu Piaget seria:

que os sistemas mentais jamais são constituídos pela síntese ou associação de elementos dados no estado isolado antes de sua reunião, mas constituem sempre totalidades organizadas desde o início sob uma forma ou estrutura de conjunto. Assim, é que a percepção não é a síntese de sensações prévias: ela é regida em todos os níveis por um “campo” cujos elementos são interdependentes pelo próprio fato de que são percebidos juntos.¹¹⁴

Não obstante, para Merleau-Ponty, tais teorias ainda se revelam inaptas para constituir a relação entre a consciência e o mundo, pois todas essas descrições não passam pelas veredas da consciência encarnada no corpo, mas tangenciam o problema da carnalidade fazendo do homem um objeto da ciência e desse modo o psicólogo acaba assumindo a postura do físico, ou seja, de um observador onisciente capaz de produzir um sistema de pensamento que não toca o homem concreto que ele mesmo é em sua vivência. É essa a desconstrução feita por

¹¹⁰ *ibid.*, p. 203-204

¹¹¹ *ibid.*, p. 07

¹¹² *ibid.*, p. 07

¹¹³ Cf. O visível e o invisível. Apud DUPOND, Pascal, Op. Cit., p. 17

¹¹⁴ Cf. SILVA, A *Carnalidade*, p. 34

Merleau-Ponty que o leva a elaborar o que podemos chamar de antropologia do homem concreto na qual a subjetividade vai se demonstrando como subjetividade carnal.

Como acima indicamos, após a crítica as teorias comportamentais nosso autor introduz a noção de estrutura, um conceito que se não é novo ao menos é pertinente ao considerar a radicalidade do homem inserido no mundo e dele desdobrarão outros conceitos como a noção de corporeidade, inicia ainda na obra *A estrutura do comportamento*.

O comportamento é pois feito de relações, ou seja, ele é pensado e não em si, como qualquer outro objeto, aliás; é isso que nos teria mostrado a reflexão. Mas por este caminho curto teríamos perdido o essencial do fenômeno, o paradoxo que o constitui: o comportamento não é uma coisa, pura consciência e, como testemunha de um comportamento não é uma coisa, não sou uma pura consciência. É justamente o que pretendíamos dizer que ele é uma forma.¹¹⁵

No trecho que acabamos de citar vemos uma síntese do que nosso autor nos propõe e os caminhos que o levarão a elaborar outra abordagem da consciência que não seja segundo os critérios dicotômicos da relação sujeito-objeto. Merleau-Ponty acredita superar na noção de 'forma' as antinomias clássicas mantendo a ambiguidade típica da consciência. "Gostaríamos, ao contrário, de voltar à noção de forma, de procurar em qual sentido podemos dizer que formas existem "no" mundo físico e "no" corpo vivo, perguntar a própria forma a solução da antinomia que ela produz, a síntese da natureza e da ideia."¹¹⁶

O que percebemos aqui é a busca por outro estatuto da subjetividade que não seja o fundado nas análises do pensamento causal. Merleau-Ponty recusa a fiar-se na ordem das experiências psíquicas fundadas no "em si" e no "para si", já que nem o Behaviorismo e nem a Gestaltheorie renunciaram o naturalismo e o realismo. Nosso autor parte para a busca de outra via de acesso a consciência. Ele diz: "não como realidade psíquica ou como causa, mas como estrutura."¹¹⁷ É nessa busca de uma experiência genuína e originária da relação entre consciência e mundo que se constrói a crítica em torno das teorias psicológicas e é delas também que surgem os caminhos novos para a construção de uma terceira via a partir da noção "'estrutura encarnada', dialeticamente inexaurível"¹¹⁸

As relações do indivíduo orgânico com seu meio são verdadeiramente relações dialéticas, e essa dialética faz surgir relações novas, que não podem ser comparadas com as de um sistema físico e com aquilo que o rodeia, nem mesmo entendidas

¹¹⁵MERLEAU-PONTY, *Estrutura*, p. 199.

¹¹⁶ibid., p. 213

¹¹⁷ibid., p. 04

¹¹⁸SILVA, *A carnalidade*, p. 38

quando reduzimos o organismo à imagem que a anatomia e as ciências físicas dele apresentam¹¹⁹

A nova noção de homem que começa a se perfilar na filosofia de Merleau-Ponty aponta para além do psicologismo no sentido em que esta quer esmiuçar o carnal da relação dialética entre consciência e mundo. Na estrutura dialética é investigado o organismo que jamais se abdica de seu meio. Seu estudo segue na direção do horizonte dialético onde se estrutura essa relação, ontologicamente, constituída de uma relação carnal com o mundo. Perscrutada em suas dimensões, vital, física e humana, ou seja,

a natureza física no homem não se subordina a um princípio vital, o organismo não conspira para realizar uma ideia, o psiquismo não é 'no' corpo um princípio motor, mas o que chamamos de natureza, já é consciência da natureza, o que chamamos de vida, já é consciência da vida, o que chamamos de psiquismo ainda é um objeto diante da consciência.¹²⁰

Assim, a análise fenomenológica de Merleau-Ponty retira o homem do estado de objeto das análises comportamentais pois,

a consciência é mais uma rede de intenções significativas, por vezes claras para elas mesmas, por vezes, ao contrário, mais vividas que conhecidas. Essa concepção permitirá associá-la a ação, ampliando nossa ideia de ação. A ação humana só poderá ser reduzida à ação vital se considerarmos a análise intelectual pela qual ela passa como um meio mais engenhoso de alcançar seus fins animais. Ora, é essa relação inteiramente exterior do fim e dos meios que se torna impossível do ponto de vista em que nos colocamos.¹²¹

É preciso uma reorientação das concepções antropológicas das vertentes acostumadas às velhas separações entre interior e exterior. Até então, as análises comportamentais se deram não de outro modo que a visão de um exterior analista e dotado de instrumentos definidores daquilo que seria a essência humana, o comportamento. Na abordagem merleau-pontyana inicia-se uma desconstrução radical desta noção dicotômica, sabemos que não é uma negação ou mesmo recusa da construção das antropologias vigentes, mas uma releitura cuja insistência se dá na recusa de qualquer subjetivismo ou idealismo e na afirmação da posição dialética entre as ordens: vital, física e psíquica.

Assim,

o caráter perspectivo de meu conhecimento não é entendido como um acidente com relação a ela, uma imperfeição relativa à existência de meu corpo e de seu ponto de vista próprio, e o conhecimento por 'perfis' não é tratado como degradação de um

¹¹⁹MERLEAU-PONTY, *Estrutura*, p. 232

¹²⁰ibid., p.286

¹²¹ibid., p.270

conhecimento verdadeiro que apreenderia de um único relance a totalidade dos aspectos possíveis do objeto. A perspectiva não me parece como uma deformação subjetiva das coisas, mas ao contrário como uma de suas propriedades, talvez, sua propriedade essencial. É essa perspectiva que faz que o percebido possua nele mesmo uma riqueza oculta e inesgotável, que ele seja uma 'coisa'.¹²²

A consciência se realiza na existência. É na ambivalência perceptiva que se reconstrói a noção de homem. Merleau-Ponty envereda pela dialética entre estímulo e resposta, subjetivo e objetivo, estrutura e comportamento na qual o homem é corpo perceptivo e sua reflexão não lhe é extrínseca, mas constituinte ao seu corpo formando com ele uma nova unidade. Nosso autor aprofunda existencialmente a noção de consciência perceptiva como vemos na citação acima.

Temos a problemática em torno da relação consciência-mundo, num primeiro momento, tratada a partir da crítica as teorias comportamentais que fundamentam sua teoria na ciência cuja sustentação última esbarra-se na estrutura perceptiva do sujeito cognoscente, isto é, tem na percepção o horizonte último de todo conhecimento. O homem foi fragmentado em suas relações orgânicas, psíquicas e mesmo social afim de, se ter no recorte epistemológico uma noção clara sobre sua fundamentação última. Em Merleau-Ponty vemos que tais estruturas relacionam-se dialeticamente constituindo a existência. O horizonte perceptivo será o contato genuíno do homem com o mundo, a noção primeira de conhecimento que este tem com seu entorno.

falando de conhecimento e conseqüentemente de consciência, não construímos uma metafísica da natureza, limitamo-nos a nomear, como devem ser nomeadas, as relações entre o meio e o organismo tais como a própria ciência as define. Reconhecendo que os comportamentos têm um sentido e dependem do significado vital das situações, a ciência biológica se proíbe concebê-los como coisas em si que existiram, partes extra partes, no sistema nervoso ou no corpo, vê neles dialéticas encarnadas que se irradiam no meio que lhes é imanente. Não se trata, muitas vezes como dissemos de retornar a uma forma qualquer de vitalismo ou de animismo, mas simplesmente de reconhecer que o universo da biologia é impensável sem as unidades de significado que uma consciência nele encontra e nele vê desenvolver.¹²³

Tendo, o comportamento como estrutura relacional entre consciência e mundo a percepção jamais poderá ser entendida desqualificadamente como um conhecimento não lícito, ou mesmo válido, acerca do mundo. Aqui, começa-se uma antropologia que coloca o homem em sua situação existencial concreta, devolve-lhe seu estatuto de um corpo senciente

¹²²ibid., p.288

¹²³ibid., p. 251

em um mundo percebido, não como objeto, mas como fenômeno vinculado a experiência originariamente humana, a experiência perceptiva.

Da crítica ao psicologismo vemos nascer o resgate de conceitos poucos trabalhados pela história do pensamento, como a noção de percepção, corpo e imaginação que entrelaçados desenharam uma estrutura antropológica que dá a pensar uma subjetividade encarnada. A percepção será o carro chefe dessa antropologia que assume sua dimensão perspectivista. Na relação perspectivista inaugurada por Merleau-Ponty e necessariamente originária da noção de um homem concreto dificilmente cairia no relativismo, ou mesmo no ceticismo, mas a relação em perspectiva com o mundo, seria o modo originário de um sujeito concreto existir no mundo. Portanto, como afirma M. Merleau-Ponty: “A perspectiva não me parece como uma deformação das coisas, mas ao contrário, uma de suas propriedades, talvez, sua propriedade essencial”¹²⁴.

O modo da consciência carnal se relacionar com o mundo passa pelo conhecimento em perspectiva da realidade, “as coisas na experiência ingênua são evidentes como seres perspectivistas”. Neste caso o mundo não é tratado mais conforme a visão kantiana de uma impossibilidade de conhecimento da coisa em si, um idealismo transcendental na qual as coisas seriam inapreensíveis, mas o corpo, “o invólucro vivo de nossas ações”¹²⁵.

Assim, emerge um sujeito que não vive em um mundo considerado a partir das relações causais, ou mesmo como estado de consciência, representações da qual agiria como que milagrosamente a partir daquilo que acreditaria ver. Temos o homem inserido em “um universo de experiência”.

A relação consciência-mundo em *A estrutura do comportamento* faz emergir um “ego, como centro do qual emanam suas intenções, o corpo que as porta, os seres e as coisas aos quais elas se dirigem não são confundidos: mas são apenas três setores de um campo único.”¹²⁶ E por fim, temos nas palavras de M. Merleau-Ponty o advento de uma antropologia que será esmiuçada e aprofundada em sua obra *Fenomenologia da Percepção*:

“Mas essa consciência vivida não esgota a dialética humana. O que define o homem não é a capacidade humana de criar. O que define o homem é a capacidade de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – para além da biológica, é sobretudo a capacidade de superar as estruturas criadas para criar outras. E esse movimento já é visível em cada um dos produtos particulares do trabalho humano. (...) O sentido do trabalho humano é pois reconhecimento, para além do meio atual, de um mundo de coisas visível para cada Eu sob uma pluralidade de aspectos, o

¹²⁴ibid., p. 288

¹²⁵ibid., p. 292

¹²⁶ibid., p. 293

tomar posse de um tempo indefinido, e mostraríamos facilmente que o significado da palavra, do suicídio ou do ato revolucionário é o mesmo.”¹²⁷

Merleau-Ponty coloca o homem em sua abertura radical ao mundo sendo pois, um contínuo movimento criador dentro das estruturas comportamentais, biológicas e mesmo sociais. A subjetividade que se apresenta a partir desta concepção nos mostra que:

o sujeito não vive num mundo de estados de consciência ou de representações a partir do qual acreditaria poder, por uma espécie de milagre, agir sobre coisas exteriores ou conhecê-las. Vive num universo de experiência, num meio neutro relativamente às distinções substanciais entre o organismo, o pensamento e extensão, num comércio direto com os seres, as coisas e seu próprio corpo. O ego, como centro do qual emanam suas intenções, o corpo que as aporta, os seres e as coisas aos quais elas se dirigem não são confundidos: mas são apenas três setores de um campo único. As coisas são coisas, ou seja, transcendentem com relação a tudo o que sei delas, a cessíveis a outros sujeitos perceptíveis, mas justamente visadas como tais, e como tais momento indispensável da dialética vivida que as abarca.¹²⁸

M. Merleau-Ponty apresenta uma comunhão profunda entre o ego, o corpo e o mundo em uma estrutura que nos mostra uma mesma experiência encarnada. Para adentrarmos na experiência de uma subjetividade encarnada precisamos pressupor uma nova abordagem do Cogito, ou seja, não mais na perspectiva cartesiana, mas como uma rede intencional de vivência no próprio mundo. Assim, vemos o filósofo francês nos colocar em outro patamar de discussão que supera o comportamento e abre as premissas para o tema da percepção. Pois a encarnação do cogito no mundo e este entendido como rede de intenção e significação no mundo é necessário reconhecer que a experiência da consciência será sempre uma experiência perceptiva. Esta está lançada na sua abertura ao mundo como percepção. A subjetividade encarnada leva-o a investigar a consciência perceptiva. Na percepção pulsa um modo mais originário de consciência. Ela precede qualquer saber, qualquer predicação sobre o mundo. “Enquanto um movimento de intencionalidade originária, revelada gratuitamente, como ‘ser-no-mundo’.”¹²⁹

Como vimos, pelo estudo das teorias do comportamento, M. Merleau-Ponty encontrou na fenomenologia da percepção as bases de uma virada antropológica levando-nos a pensar a subjetividade a partir da noção de corporeidade. Seus estudos focados no comportamento foram de suma importância para avançar em sua problemática sobre a relação consciência-mundo. Ao mostrar as incoerências do sistema clássico dos estudos comportamentais retomou da Gestalt a relação radical do homem com seu contexto. Mas, nos mostrou que “todas as

¹²⁷ibid., p. 273

¹²⁸ibid., p. 293

¹²⁹SILVA, *A carnalidade*, p.48

ciências se colocam num mundo ‘completo’ e real sem perceber que com relação a esse mundo a experiência perceptiva é constituinte.”¹³⁰ Aos poucos vamos esboçando um homem que se insere radicalmente no mundo tendo no corpo perceptivo não uma cápsula protetora de qualquer pensamento sistematizado, mas o existir por excelência. “O psiquismo, como dissemos, se remete a estrutura do comportamento.”¹³¹ Portanto, seguimos nos questionando se o corpo perceptivo seria a expressão da subjetividade em Merleau-Ponty e se assim for quais os desdobramentos dessa virada antropológica. Na estrutura do comportamento o homem encontra-se desamparado dos sistemas de pensamento que definiram o seu fundamento, o subjetivismo filosófico e o objetivismo científico. Assim, na Fenomenologia da Percepção teremos o homem estudado no modo mais genuíno de se existir no mundo, pois, “o homem tanto está na contemplação de uma natureza humana como no amor de si próprio.”¹³²

3. A ANTROPOGÊNESE EM A FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO.

O trabalho em responder ao problema da relação consciência-mundo elaborado em *A Estrutura do Comportamento* nos aponta para a perspectiva de um aprofundamento da problemática no paradigma da percepção, uma vez que, as críticas ao psicologismo e a retomada da Gestalttheorie elucidam o horizonte do comportamento como estrutura de uma consciência que se enraíza nas coisas. Esse modo mais genuíno de compreender a consciência se desdobra nas análises sobre a percepção, ou seja, a subjetividade perceptiva do corpo próprio. Para aprofundar no tema da percepção M. Merleau-Ponty precisa desmitificar o entendimento oriundo do pensamento empirista e intelectualista.¹³³

Em M. Merleau-Ponty a fundamentação da subjetividade, do homem, não pode mais ser ancorada nas concepções consagradas pela filosofia e pela ciência, tais como fizeram Descartes, Hume, Kant, entre outros. Pois, o filósofo francês encontrou na estrutura perceptiva a encarnação radical do sujeito no mundo. Desde *A Estrutura do Comportamento* encontramos na experiência do comportamento um horizonte de radical abertura do sujeito ao mundo, ou seja, a consciência salta para fora de si em uma abertura transcendental ao mundo como subjetividade encarnada.

¹³⁰ibid. p. 337

¹³¹ibid. p. 341

¹³²MERLEAU-PONTY, *Elogio*, p.58

¹³³Cf: CESAR, C. anotações das aulas do curso de filosofia contemporânea na PUC-Campinas 2003;

A percepção é, segundo a fenomenologia, o acesso à experiência originária onde se unem a consciência e o mundo. Nosso autor faz uma reflexão radical sobre este movimento que antecede o ato cognitivo e funde consciência e mundo. Assim, ele inaugura um modo de ver o mundo, a realidade, as pessoas, as paisagens.¹³⁴

No desenvolvimento de sua concepção acerca da percepção desenha-se a subjetividade implicada a partir deste processo de elucidação do ato perceptivo. Obviamente a antropologia que vai se configurando em M. Merleau-Ponty se diferenciará daquelas que se formaram das teorias da consciência. Dessa antropologia também decorrem uma série de desdobramentos sobre a melhor forma de realizar a existência humana, uma vez que, muda-se o modo fundamental do homem se relacionar com o mundo.

3.1 A crítica de Merleau-Ponty ao Humanismo.

A delimitação da idade Moderna pode ser objeto de controvérsias, mas de modo geral os historiadores datam o seu início por volta dos séculos XV ao XVI com o Renascimento. Neste período temos o surgimento de uma nova ordem social que emerge do declínio do sistema feudal, a redescoberta da cultura clássica e um emaranhado de novas ideias que ainda não se consolidaram como um novo paradigma de pensamento em contraposição com o paradigma medieval. O pensamento deste período volta-se ao homem com a retomada do humanismo clássico. A frase do sofista Protágoras, por volta do século V a.C retrata bem o período renascentista: “O homem é a medida de todas as coisas”.. O antropocentrismo passa a ser desde então uma tendência forte em quase todos os pensadores modernos . Dotado de razão e plenamente responsável por sua existência o homem estava, afinal, livre dos velhos dogmatismos e do controle da Igreja e pronto para descobrir e exercitar a sua autonomia. Com esta liberdade o homem pode construir-se, fazer livremente seu projeto de vida e reintegrar-se na natureza e na história. A mentalidade humanística vem exaltar a natureza humana liberta favorecendo a sua independência diante do Império, da Igreja e do sistema feudal.

O antropocentrismo que despontou no humanismo renascentista avança cada vez mais até encontrar a sua plena configuração filosófica com o grande racionalismo dos séculos XVII e XVIII. Sob o legado da modernidade filosófica se instaura o império da razão, “o homem se torna o verdadeiro ‘manipulandum’ que ele pensa ser”¹³⁵. Ao ser tomado como medida de

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ MERLEAU PONTY, *O Olho*, p. 28

todas as coisas cava um abismo, ainda maior, na relação entre a consciência e o mundo. Esse distanciamento é evidenciado na teoria do conhecimento de Descartes (1596-1650) e Imanuel Kant (1724 - 1808).

As discussões sobre o homem se enquadram nos problemas da teoria do conhecimento. A perspectiva epistemológica visa avaliar a veracidade do conhecimento de modo a estabelecer os critérios de demarcação entre o conhecimento legítimo da ciência e a pretensão de conhecimento dos outros saberes que não se adequavam a tais critérios. Com esse intuito de justificar criticamente o conhecimento a filosofia moderna ora fundou a sua justificação no sujeito ora no objeto. Ora a consciência era a responsável por gerar o conhecimento, ora o mundo imprimia na consciência os dados da experiência sensível do mundo. As perspectivas empirista e racionalista dificilmente dialogam neste momento. M. Merleau-Ponty se relaciona com esta tradição na tentativa de mostrar à filosofia que a ciência se constituiu, com a separação sujeito-objeto, como um “pensamento de sobrevoos”.¹³⁶

De modo geral, a concepção empirista em torno do conhecimento se resume na máxima de que a percepção atrapalha o conhecimento do mundo objetivo, ou seja, a percepção se define como o pensamento de perceber. Os sentidos são os responsáveis para captar os dados sensíveis da experiência mundana e registrá-los em nosso processo de conhecimento do mundo. A percepção é uma espécie de intelecção confusa dos sentidos com o mundo. Ela distorce o mundo real e, por isso, se restringe a uma espécie de organizadora das experiências sensíveis.

John Locke define a mente humana como uma *tabula rasa*, isto é, como uma folha de papel em branco que vai sendo preenchida com as experiências sofridas ou recebidas pelo sujeito que conhece o mundo. A subjetividade é intimamente vinculada com a experiência cognitiva. Para o pai do empirismo a percepção capta o mundo sensível e a mente humana o organiza

Suponhamos, pois, que a mente humana é como dissemos, um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer ideias, como ela será suprida? De onde provém este vasto estoque a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento esta nela fundado e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmo percebidas e refletidas, nossa observação supre nosso entendimento com todos os materiais do pensamento. dessas

¹³⁶ibid.

duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas ideias, ou as que possivelmente teremos.¹³⁷

É nítido nas palavras de J. Locke o silêncio em torno da percepção. O contato com o mundo, ainda que seja a experiência mundana essencial para a constituição do conhecimento, ele é intelectual. É justamente para a existência de um vão entre a consciência e o mundo que M. Merleau-Ponty chama a atenção dos filósofos.

a natureza da qual o empirismo fala é uma soma de estímulos e de qualidades. É absurdo pretender que esta natureza seja, mesmo que só em intenção, o objeto primeiro de nossa percepção: ela é muito posterior à experiência dos objetos culturais, ou antes, ela é um deles. Precisaremos, portanto, redescobrir também o mundo natural e sua existência, que não se confunde com aquele de objeto científico.¹³⁸

Percebemos que um novo entendimento acerca do homem implica em outro entendimento sobre o mundo. Afinal, “construímos a percepção com o percebido.”¹³⁹ M. Merleau-Ponty quer evidenciar o entrelaçamento entre mundo e homem, pois “estamos presos a este mundo e não chegamos a nos destacar dele para passar à consciência de mundo”¹⁴⁰

Para Descartes a percepção também era entendida como propriedade do pensamento. A célebre passagem cartesiana explicita o que entendia pela percepção, diz:

vejo homens passando na rua, mas, na realidade, que vejo exatamente? Ora vejo apenas chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas. Se digo então que vejo homens é porque apreendo por inspeção do espírito aquilo que acreditava ver com meus olhos.¹⁴¹

Nesta perspectiva a percepção se torna uma leitura dos signos que a visão apresenta. As imagens são captadas pelo globo ocular e processadas no sistema nervoso central onde se forma em ‘hipótese’ a ideia de homem. Ver seria uma atitude do pensamento. Neste sentido, a visão não seria uma atitude do corpo. Em última instância está sempre presente o espírito que julga a veracidade daquilo que fora captado pelos sentidos.

3.2 A Antropogênese perceptiva

¹³⁷LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. Abril Cultural, São Paulo, 1973. p 165.

¹³⁸MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 50

¹³⁹*ibid.*, p. 26

¹⁴⁰*ibid.*, p. 26

¹⁴¹DESCARTES, R. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural. 1973. p 96-96

No caminho percorrido por M. Merleau-Ponty em *A Estrutura do Comportamento* vimos a crítica do autor ao psicologismo e dela o aparecimento de um homem encarnado na experiência originária do mundo. O acesso a esta experiência originária de mundo se dará pela consciência perceptiva, ou seja, a percepção é o meio onde se encontram consciência e mundo.

As análises empiristas a partir dos métodos científicos desconsideram a subjetividade humana. Elas apresentam o homem como mero resultado de um processo causal em que o comportamento humano é uma reação dos estímulos provenientes do meio e a interação dos homens entre si também está condicionada pelos mesmos encadeamentos de estímulo e resposta. Na verdade, trazer à luz a discussão da percepção é retomar o problema da subjetividade humana implicada na sua radical carnalidade com o mundo.

Assim, compreender esta dinâmica é de fundamental importância para sustentar a tese da consciência encarnada que se opõe as dicotomias do intelectualismo e do objetivismo. Esta será uma das tarefas primordiais da obra *Fenomenologia da Percepção*. O tema da percepção também é norteador no trabalho merleau-pontyano, pois, de algum modo, a maioria dos seus escritos abordam nessa temática.

Destarte, temos em M. Merleau-Ponty uma subjetividade percipiente que radicaliza a relação consciência-mundo rompendo com os padrões estáticos da ciência, ou mesmo com o pensamento que vê o mundo de fora. É no sentido de mostrar o real engajamento da consciência no mundo que ele elabora *A Fenomenologia da Percepção*, obra tão difícil quanto célebre.. Como afirma Pascal Dupond,

O projeto da Fenomenologia da Percepção é pensar o estatuto transcendental da percepção, ou seja, de uma consciência que se mostra à ela mesma como surgindo de uma natureza na qual ela mesma também permanece enraizada e que portanto, é inseparavelmente pensamento naturalizador e pensamento natural¹⁴²

O esforço de M. Merleau-Ponty se dá em mostrar à ciência e à filosofia que ambas se distanciaram do mundo da vida, do mundo que surge diante do olhar humano. Ciência e filosofia precisam retornar sua reflexão para si e questionar os seus fundamentos que sempre trazem consigo uma interpretação sobre o mundo; elas deveriam voltar ao mundo do qual falam, ao mundo das experiências originárias, anterior a qualquer conhecimento. No decorrer do trabalho intelectual de M. Merleau-Ponty ele foi refinando aquilo que fundamentaria a relação com o mundo. Num primeiro momento ele aborda essa relação como uma relação da

¹⁴² DUPOND, *Dictionnaire*, p.169

consciência perceptiva que, aos poucos, se torna uma corporeidade. O corpo será entendido como carne, a consciência perceptiva habita um sujeito corpóreo. O corpo nos é apresentado como o estofado de toda visibilidade, mas ao mesmo tempo é visto por todos nós, ao tocar é tocado. Pelo *esquema corporal* temos um cogito ambivalente, voltado para si e para o mundo, que não o envolve e tampouco o possui, mas não deixa de se dirigir a ele. Assim, é importante verificar a subjetividade perceptiva e corpórea que nosso autor desenvolve.

Para nosso autor é tarefa da filosofia a descrição e não a análise ou a explicação dos fatos. Entenderemos essa tarefa tendo a percepção no horizonte dos processos de elaboração do conhecimento humano, mas sem retirar do mundo e do corpo a subjetividade. Assim, a própria noção de natureza e mundo precisa ser revisitada. Tanto a filosofia quanto a ciência, e mesmo o senso comum, devem voltar sua atenção reflexiva para os fundamentos que se constituem no mundo percebido. Tal mundo é anterior a qualquer ato cognitivo e não tem como pensá-lo sem levar em conta que o homem vive no mundo e este é anterior a qualquer conjectura.

Por isso, “a percepção não é uma ciência do mundo, não é mesmo um ato, uma tomada de posição deliberadamente, é o fundo sobre o qual todos os meus atos se destacam e ela está pressuposta por eles.”¹⁴³ Se entendermos por percepção o ato que nos faz conhecer existências, todos os problemas nos quais acabamos de tocar se reduzem ao problema da percepção.

A percepção é entendida como fundo pelo qual todas as ações humanas são destacadas inviabilizando a crença, como pensava Santo Agostinho, na existência de um homem interior, pois o homem está voltado todo para o mundo e é nele que se concebe e encontra sua identidade primordial. “O mundo não é um objeto do qual possuo em meu íntimo a lei de constituição, ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas.”¹⁴⁴

O mundo não se esgota no sujeito, tampouco é totalmente dependente dele para existir, como afirmava Kant. “O mundo não é um objeto do qual possuo em meu íntimo, a lei de constituição, ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas.”¹⁴⁵ O mundo é entendido como facticidade, está dado e precede qualquer percepção e análise que dele possa ser feita. A Natureza não é um objeto de conhecimento, mas o local no qual o homem está imerso, é o mundo bruto, o mundo

¹⁴³Cf: MERLEAU-PONTY. Fenomenologia da Percepção in BARBOSA, R. **A crítica de Merleau-Ponty ao humanismo**. Campinas: PUC-CAMPINAS, 2003. Monografia de conclusão de curso.

¹⁴⁴ibid.

¹⁴⁵ibid.

selvagem, é o “Lebenswelt”¹⁴⁶. A experiência do mundo é uma continuidade da vivência humana. “O homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece,”¹⁴⁷ afirma M. Merleau-Ponty. O mundo não é uma soma de partes isoladas mas ele se organiza em formas complexas e dotadas de sentido.

quando percebo esta mesa, é necessário que, a percepção do tempo não ignore a dos pés, sem o que o objeto se deslocaria. Quando ouço uma melodia, é necessário que cada momento esteja unido ao seguinte, sem o que não haveria melodia. E, no entanto, a mesa existe com suas partes exteriores. A sucessão é essencial à melodia. O ato que une afasta e mantém a distância, só me toco ao fugir-me. O célebre pensamento de Pascal mostra que, eu compreendo o mundo e que numa outra relação ele me compreende. É necessário dizer que é sob a mesma relação: compreende o mundo porque há para mim o próximo longínquo, primeiros planos e horizontes e que assim ele forma um quadro e toma sentido perante mim, quer dizer, enfim porque nele estou situado, e porque ele me compreende.¹⁴⁸

A percepção não se dá de maneira isolada, ao contrário, percebemos através dos contrastes entre as cores, os espaços, os tamanhos, as formas. Vamos percebendo que as coisas não se encontram fora uma das outras. Uma paisagem não é caracterizada pela soma das coisas que apenas encontramos próximas, mas pela percepção do todo vemos um complexo de sentido.

Em nosso campo perceptivo, ‘sensação e ‘percepção’ não mais se distinguem, uma vez que nunca temos sensações parciais: na verdade o que sentimos e percebemos é um fenômeno de organização, um sistema de configurações, uma totalidade, uma forma ou uma estrutura. ‘o que é elementar, e chega antes de tudo em nossa percepção não são elementos justapostos, mas, sim, conjuntos’ (SnS, 61). Deste modo, “não existem percepções que despertam representações, mas conjuntos que se compõem atualmente, dotados de uma fisionomia típica ou familiar (PhP, 168)¹⁴⁹

O vale só é vale por causa das enormes montanhas que o cercam, cuja altura somente percebemos em contraste com a altura das nuvens que se diferem do azul do céu que contrasta com o verde da paisagem. Essa paisagem será vista pelo sujeito de diferentes formas, pois cada percepção, também considera o lugar e o sentido que cada um atribuirá a ela e a relaciona com sua história. M. Merleau-Ponty diz que, “procurar a essência da percepção é declarar que a percepção não é presumida como verdadeira, mas definida por nós como acesso a verdade.”¹⁵⁰ A verdade não se constitui por aquilo que cada um pensa, mas é formada pela percepção de todos já que a percepção nunca será total. Portanto, a verdade é a

¹⁴⁶Termo utilizado por Husserl para designar o mundo da vida.

¹⁴⁷ibid.

¹⁴⁸MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 411

¹⁴⁹SILVA, *A carnalidade*, p. 29.

¹⁵⁰MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 14

soma das diferentes maneiras de perceber. O intento de nosso autor é assegurar a percepção como o lugar onde o mundo ganha forma e sentido para o homem. A percepção é inseparável do sujeito que percebe.

Ao dizer que a percepção é sempre um acesso a verdade, M. Merleau-Ponty mostra que não existe aí um dogmatismo, pois ela sendo sempre parcial necessariamente implica o percebido e aquele que percebe no ato perceptivo descartando qualquer polarização do sujeito e do objeto. A percepção é sempre parcial, como ele mesmo exemplifica, não vemos as seis faces de um cubo de uma só vez. Perceber significa nunca ver o objeto por inteiro, já que ela é sempre dada por perfis.

Assim “do ponto de vista do meu corpo não vejo nunca igualmente as seis faces de um mesmo cubo, mesmo se ele for de vidro e, entretanto, a palavra cubo tem um sentido, o próprio cubo, o cubo verdadeiro, além das aparências sensíveis, tem suas seis faces iguais. Na medida em que giro entorno dele, vejo a face frontal, que era um quadrado, se deformar, depois desaparecer, enquanto os outros lados aparecem e tornam-se cada um por sua vez quadrados. Mas o desenvolvimento dessa experiência só é para mim a ocasião de pensar no cubo total com suas seis faces iguais e simultâneas, a estrutura inteligível que lhe dá razão”¹⁵¹

A percepção é possível porque considera a tese do mundo e leva em consideração àquele que percebe. Neste ponto parece que encontramos a fusão entre sujeito e objeto. A percepção depende do mundo, do corpo, do visível, do invisível, dos sentimentos, do interior e do exterior. É considerando essas realidades que, M. Merleau-Ponty fala em campo perceptivo. Ele se refere à complexidade que envolve o corpo-sujeito, o corpo-objeto e as outras realidades que fazem parte deste universo perceptivo. Vemos na consciência perceptiva a intencionalidade da consciência. Se em Husserl temos a consciência intencional em M. Merleau-Ponty a consciência perceptiva radicaliza sua inserção no mundo, pois agora não se trata de uma consciência apenas, mas de uma consciência que por ser perceptiva é necessariamente corpórea.

No que diz respeito à problemática em torno da ilusão podemos dizer que na fenomenologia ela não é um problema tão grave quanto na perspectiva da ciência. Se cada um percebe de uma maneira, sob um determinado aspecto, influenciado por circunstâncias vivenciadas, históricas, não poderíamos falar em ilusão, pois, o que nos pareceria uma ilusão num determinado momento perceptivo é realmente o que se está percebendo no exato momento do ato da percepção. Imaginamo-nos diante de um extenso oceano onde

¹⁵¹ibid., p. 210

contemplamos seu horizonte onde o céu e o mar se tocam; à medida que avançamos para dentro do oceano percebemos que o céu e o mar nunca se encontram, ou seja, a percepção anterior era equivocada. A percepção, conforme falamos, é gradativa e sempre faz referência ao local, à situação espacial daquilo que é percebido. Quando é observada a fusão entre o céu e o mar num primeiro momento, a percepção é exata e não ilusória. Deste modo, podemos afirmar que perceber é sempre perceber por um determinado campo de objetos que permite corrigir uma percepção por meio de outra conforme afirma M. Merleau-Ponty: “cada percepção, se pode sempre ser barrada e passar para ilusão, só desaparece para dar lugar a outra que a corrige. Cada coisa pode, bem tarde de mais parecer incerta, mas pelo menos é certo para nós que há coisas, isto é, um mundo.”¹⁵²

Destarte, a percepção não é um puro perceber, mas um perceber de algo, ela é um ato intencional que fundamenta o ser, não como pensou Descartes como um puro pensamento de perceber. “O mundo fenomenológico não é explicação de um ser preliminar, mas o fundamento do ser.”¹⁵³ A percepção é um contato real e verdadeiro com o mundo. Um conhecer vital, irreflexivo, pois o fundamento é o fundamento e o fundante do conhecimento verdadeiro. Neste sentido o fundamento da verdade não se encontra na razão, mas na percepção, uma vez que, com ela se tem uma consciência destinada a um mundo. Contudo, ela não o envolve e tampouco o possui, mas o mundo é o lugar para o qual a percepção não deixa de se dirigir. “O mundo não é o que penso, mas o que vivo, estou aberto ao mundo e comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo ele é inesgotável. ‘Há um mundo’, ou antes ‘há o mundo’, esta tese constante de minha vida que nunca poderei explicar inteiramente.”¹⁵⁴ E afirma,

O mundo da percepção, isto é, o mundo que nos é revelado por nossos sentidos e pela experiência de vida, parece-nos a primeira vista o que melhor conhecemos, já que não são necessários instrumentos nem cálculos para ter acesso a ele e, aparentemente, basta-nos abrir os olhos e nos deixarmos viver para nele penetrar. Contudo, isso não passa de uma falsa aparência. Eu gostaria de mostrar nessas conversas que esse mundo é em grande medida ignorado por nós enquanto permanecemos numa postura prática ou utilitária, que foram necessários muito tempo, esforços e cultura para desnudá-lo e que um dos méritos da arte e do pensamento moderno (entendo por modernos a arte e o pensamento dos últimos cinquenta ou setenta anos) é o de fazer-nos redescobrir esse mundo”

¹⁵²Ibid., p. 348

¹⁵³MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p.14

¹⁵⁴ibid., p.14-15

3.3 A subjetividade encarnada e o corpo próprio

A subjetividade em M. Merleau-Ponty ganha carnalidade com sua reflexão sobre o corpo. Na tradição dualista o corpo foi rejeitado ou colocado em nível inferior em nome de uma realidade espiritual superior fosse a vida da alma, a atividade do conhecimento puro ou as determinações da ciência. Esta tradição dualista marca nosso entendimento sobre o corpo. No entanto, será no corpo que encontraremos o entrelaçamento de todos os temas abordados até aqui, ou seja, o problema da relação entre consciência e mundo, o problema da percepção e do mundo da vida.

Vimos que a percepção, a visão, o tato eram tratados como respostas a estímulos, ou seja, o pensamento objetivo acostumou tratar o corpo como objeto onde se habitava uma consciência interior capaz de determiná-lo e constituí-lo. Nas relações entre sujeito e objeto a subjetividade é colocada fora do processo, uma vez que, a relação é mecanicista. M. Merleau-Ponty radicaliza, ou seja, vai à raiz do problema do corpo e o coloca como o único modo do eu existir no mundo. Sou um corpo que sente, um corpo que toca, um corpo que ama, um corpo que vê, um corpo que se deprime, um corpo alegre, enfim, jamais sou fora do corpo. O corpo me põe o mundo à vista e me faz ser visto pelo mundo.

mas eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes, sou meu corpo. Portanto, nem suas variações, nem seu invariante podem ser expressamente postos. Não contemplamos apenas as relações entre os segmentos de nosso corpo e as correlações entre o corpo visual e o corpo tátil: nós mesmos somos aquele que mantém em conjunto esses braços e essas pernas, aquele que ao mesmo tempo os vê os toca. O corpo é, para retomar a expressão de Leibniz, a 'lei eficaz' de suas mudanças. Se ainda se pode falar, na percepção do corpo próprio, de uma interpretação, seria preciso dizer que ele se interpreta a si mesmo.¹⁵⁵

A consciência tem seu engajamento no mundo como corpo e não pelo corpo. Percebemos que ela se liga umbilicalmente com o mundo, tal ligação se dá pelo *esquema corporal* como maneira da consciência ser no mundo. O homem não é possuidor de um corpo como se este fosse um veículo da consciência, mas se encontra mergulhado no corpo, ou melhor, o homem é seu corpo.

O *esquema corporal* não é algo fechado em si, mas voltado para o mundo, ser corpo é estar unido a um certo mundo como um contínuo “pôr-se a ver do corpo e o pôr-se a aparecer

¹⁵⁵MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 207-208

do mundo”¹⁵⁶ Desse modo o corpo não é uma síntese da experiência corporal, tampouco, uma tomada de consciência geral da postura do corpo no mundo, mas a maneira do homem ser no mundo e de se manter aberto a ele.

Ao conceber o corpo como correlativo ao mundo, M. Merleau-Ponty, faz dele algo operador e dinâmico. Como parte integradora do mundo, constantemente o corpo se dirige a ele, mas isso só é possível porque o mundo se mostra ao sujeito corpóreo ou à subjetividade encarnada. Aqui, temos o corpo constituído de um cruzamento entre visão e movimento. Tudo aquilo que vemos encontra-se em nosso alcance, ainda que seja no alcance da visão que não se apropria do que vê, mas se aproxima pelo olhar. Assim, um comentador do filósofo observa que, “o sujeito que percebe não tem uma perfeita posse de si mesmo através do desdobramento de uma atividade do entendimento homogêneo que considera o mundo como um espetáculo ou um conjunto de relações objetivas.”¹⁵⁷

Desse modo, o corpo merleau-pontyano não é simplesmente um ‘fato psíquico’ como pensa a psicologia ao concebê-lo como abstração de uma representação factual, ou seja, um depositário da consciência, um mecanismo fechado em si onde a alma pode interferir de fora. O corpo em M. Merleau-Ponty é o lugar por excelência da subjetividade, pois nele se entrelaça um emaranhado de movimentos cuja comunicação com o mundo é contínua. O corpo enquanto vivido sempre será o estofado de nossa existência no mundo jamais sendo uma coisa entre outras.

Ao tratar do tema da subjetividade encarnada e entendida como corpo próprio no pensamento de M. Merleau-Ponty evocamos o problema da relação com o outro, uma vez que, o homem nunca está no mundo sozinho, mas é um ser-no-mundo com outrem. Ele desenvolve a ideia de um homem lançado numa natureza exterior a ele que lhe é apresentada em seu interior, “no centro da sua subjetividade”¹⁵⁸.

A relação natureza-consciência transcorre no fundo do tempo, ou melhor, de um tempo natural do qual a vida utiliza para sua auto compreensão. Toda compreensão se dá no presente, no qual se descobre o conteúdo latente e aprecia o valor verdade da compreensão. “Porque sou mantido na existência pessoal por um tempo que não constituo, todas as minhas percepções se perfilam sobre um fundo de natureza”¹⁵⁹

¹⁵⁶Cf. CAMINHA, Iraquitan. O ‘pôr-se a ver’ do corpo e o ‘pôr-se a aparecer’ do mundo, segundo Merleau-Ponty. *Ágora* filosófica. Recife. n.2. p.33-61, julh/dez 2005.

¹⁵⁷ibid., p 44

¹⁵⁸MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 463

¹⁵⁹ibid. p. 464

Percebemos que M. Merleau-Ponty se volta para uma consciência capaz de criar um mundo no mundo. Parece-me que o mundo humano é o mundo da cultura como criação e transformação no mundo natural. Entendemos natureza como a série de objetos que se apresentam à consciência por suas características perceptíveis.

A consciência entrelaçada com a natureza resulta num comportamento no mundo que deposita nele um mundo cultural. A presença de objetos culturais (garfo, faca, rua, igreja) são marcas da presença humana remetendo a outra consciência, a presença de um outro. “*No objeto cultural, eu sinto, sobre um véu de anonimato, a presença de outrem*”.¹⁶⁰ O problema consiste em como se pode falar de outro Eu, ou em como colocar a palavra Eu no plural Eus.

O mundo cultural humano existe para mim, mas evoca a presença de outrem e como lidar com o corpo de outrem como portador de um comportamento? “Como um objeto perdido no espaço pode tornar-se um rastro falante de uma existência, como, inversamente, uma intenção, um projeto, podem separar-se do sujeito pessoal e tornar-se visíveis fora dele em seu corpo, no ambiente em que ele se constrói.”¹⁶¹ A sociedade revela a coexistência com um número indefinido de consciências. A percepção de outrem suscita a dificuldade de resolver o problema de uma consciência vista pelo lado de fora, de um pensamento que reside no exterior e que comparado minha consciência é sem sujeito e anônimo.

Tal é o caso das ciências médicas dotadas de um pensamento operatório e movida por uma abordagem analítica e experimental, empolgada pela determinação positivista dos fatos, mas que é sempre constituída pela análise de uma consciência, pela consciência de um médico que dá o parecer sobre o estado da consciência de outrem, o enfermo. É uma consciência julgada por outra.

M. Merleau-Ponty nos mostra o que a ciência (pensamento objetivo) pensa sobre o corpo e o apresenta como desafio ao concebê-lo como objeto de estudo, de análises, um emaranhado de funções biológicas e orgânicas. Esse corpo não é habitado, mas objeto diante da consciência que o constitui, uma espécie de “*sujeito sem segundo sujeito*”¹⁶². No entanto, há um complicador quando um outro diferente dos objetos em geral e de mim mesmo aparece em meu horizonte perceptivo pois existe dois e somente dois modos de ser: o ser em si e o ser para si. Num primeiro momento outrem diante de mim seria em si e, no entanto, ele existe para si. Para compreender tal movimento seria necessário um esforço contraditório da consciência

¹⁶⁰ibid. p. 466

¹⁶¹ibid., p 467

¹⁶²ibid., p 468

já que ao mesmo tempo deveria distingui-lo de mim, portanto situá-lo no horizonte dos objetos, e pensá-lo como consciência, como espécie de ser sem exterior e sem partes, ao qual, só tenho acesso porque ele sou eu, e porque nele se confundem aquele que pensa e aquele que é pensado¹⁶³.

Com isso percebemos que no pensamento objetivo não existe lugar para uma pluralidade de consciências, para o outrem, uma vez que se sempre sou eu que constituo o mundo não poderia pensar outra consciência.. “O ideal do pensamento objetivo está fundado em minha percepção do mundo como indivíduo em concordância consigo mesmo.”¹⁶⁴ Para não cair na concepção cientificista sobre a percepção seria preciso uma inversão no modo como se tem concebido o corpo e a consciência. “É preciso recuperar nos corpos, o comportamento que eles esboçam, que fazem ali sua aparição, mas que não estão realmente contidos neles.¹⁶⁵” Quanto à consciência precisamos concebê-la não mais como uma “consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito do comportamento, como existência, pois assim o outro pode aparecer no cume do seu campo fenomenal e receber uma localidade.”¹⁶⁶

Nessa “nova estrutura corporal” teríamos um acento especial para a visão que não é mais um pensamento de ver, mas um olhar em posse do mundo visível. Ao olhar para outrem temos uma significação intersubjetiva ao reconhecer nele as intenções do seu corpo e como o seu corpo percebe o meu e por isso, percebe em seu corpo minhas intenções.

entre este corpo fenomenal e aquele de outrem tal como eu o vejo do exterior, existe uma relação interna eu faz outrem aparecer como acabamento do sistema. A evidência de outrem é possível porque não sou transparente para mim mesmo e porque minha subjetividade arrasta seu corpo atrás de si.”¹⁶⁷

Vemos que ao emergir o outro, no pensamento de M. Merleau-Ponty, há uma desconstrução mais contundente da noção cartesiana de sujeito. Há uma retirada do eu cartesiano para a colocação de uma noção de um eu existente em um mundo com o outro, o que o sujeito cartesiano desconsideraria. Ao colocar o problema do outro cremos que M. Merleau-Ponty abre espaço para o debate ético, uma vez que, o modo como concebemos as relações humanas implica num debate, num esforço para a vida em um ethos comum, um modo comum de vida no mundo. Na concepção de M. Merleau-Ponty o diferente ganha um

¹⁶³ibid., p 468

¹⁶⁴ibid., p 469

¹⁶⁵ibid., p 470

¹⁶⁶ibid., p. 470

¹⁶⁷ibid., p. 472

lugar no campo perceptível. Lugar este jamais limitado pelo olhar fisicalista, mas um lugar num campo perceptível cujas perspectivas não têm limites definidos.

Temos assim em M. Merleau-Ponty o outro apresentado com certa visão e elaboração do mundo e, ele nos coloca a linguagem como um objeto cultural imprescindível na relação eu-outro. O outrem é um corpo vivo prestes a agir que toma o meu olhar e re-significa os objetos que o circundam. É um comportamento que me escapa, uma visão do mundo, embora, tenha a mesma estrutura que eu. “O corpo de outrem e o meu são um único todo o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima de que meu corpo é a cada momento o rasto habita doravante estes dois corpo ao mesmo tempo”¹⁶⁸.

A linguagem será um objeto cultural importante na percepção de outrem, pois no diálogo constitui-se um terreno comum entre nós do qual nenhum é o criador. “Existe um ali a dois, e agora outrem não é um simples comportamento em meu campo transcendental, nós somos um para o outro, nós coexistimos através de um mesmo mundo.”¹⁶⁹ Para a criança a percepção de outrem e o mundo intersubjetivo não constituem problemas, pois não se percebe como consciência, como um ponto de vista no mundo. Com o aparecimento do cogito é que começa a luta das consciências. Para a luta, que persegue até a morte da outra consciência, é necessário a existência de um terreno comum e que se recordem de sua coexistência pacífica no mundo infantil.

Cada um possui uma subjetividade que julga o mundo e esta nunca será transpassada. Ele nos diz, “por mais que nossas consciências, através de nossas situações próprias, construam uma situação comum na qual elas se comuniquem, é a partir de sua subjetividade que cada um projeta este mundo único”¹⁷⁰

M. Merleau-Ponty se preocupa em justificar a impossibilidade do sentir-se como o outro, ou ao menos, ver-se como outrem, por isso, afirmará que nem mesmo em Deus tal compatibilidade de sentimentos será possível :

Em Deus posso ter consciência de outrem assim como de mim mesmo, amar a outrem como a mim mesmo. Mas a subjetividade a qual fomos de encontro não se deixa chamar de Deus. (...) eu nunca posso reconhecer-me como Deus sem negar em hipótese aquilo que quero afirmar em tese. Em Deus eu poderia amar a outrem, mas seria preciso que meu amor por Deus não venha de mim, e na verdade ele fosse amor pelo qual Deus ama a si mesmo através de mim. (...) O movimento de reflexão e de amor que conduz a Deus torna impossível o Deus ao qual desejaria conduzir.¹⁷¹

¹⁶⁸ibid., p. 474

¹⁶⁹ibid., p. 475

¹⁷⁰ibid., p. 478

¹⁷¹ibid., p. 480

Assim, perguntamos com M. Merleau-Ponty: “como então eu posso, eu que percebo, e que, por isso mesmo, eu me afirmo como sujeito universal, perceber um outro que no mesmo instante subtrai esta universalidade?”¹⁷² Sou dado a mim mesmo, ou seja, já encontro-me situado e engajado em um mundo físico e social, eu sou dado a mim mesmo e essa situação nunca me é dissimulada, ela nunca está em torno de mim como uma necessidade estranha. Meu destino é ser livre, ou seja, não é possível reduzir-me a nada daquilo que vivo, isto é, toda experiência aparecerá como uma particularidade que não esgota a generalidade de meu ser. Podemos fugir do ser para o ser, pois existir é ser no mundo.

Concluimos que M. Merleau-Ponty procura consolidar o mundo social como um campo permanente, ou uma dimensão da existência. “Posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele”.¹⁷³ Desse modo, será preciso apreender a tratar o mundo social não mais como objeto, mas que estamos em contato com ele pelo simples fato de existirmos antes de qualquer objetivação possível.

O problema da modalidade existencial do social reúne todos os problemas da transcendência. Como a presença a mim mesmo é ao mesmo tempo uma des-presentation e me leva fora de mim? “toda essa natureza pensante que me abarrotava de ser me abre o mundo através de uma perspectiva, com ela eu recebo o sentimento de contingência há como que uma essência da morte em meu horizonte”

Com o mundo natural e o mundo social descobrimos o verdadeiro transcendental, isto é, a vida ambígua em que se faz a Ursprung das transcendências, que por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento.¹⁷⁴

Portanto, temos uma subjetividade encarnada e capaz de reconhecer-se como parte do mundo ao mesmo tempo em que se reconhece a si mesma. O corpo fenomênico traz em si a ambivalência que constitui a subjetividade humana, a de se ver e ser vista. Esta antropologia do homem concreto teria outros desdobramentos que escapam ao limite deste trabalho, mas que seria pertinente pensar, por exemplo, o como seria a ética a partir do corpo próprio, ou mesmo as concepções de mundo e sociedade. Para visualizarmos essa subjetividade da qual fala nosso autor trazemos no próximo capítulo essa subjetividade apresentada na análise do pintor Cézanne e os desdobramentos de uma subjetividade encarnada na discussão sobre a liberdade.

¹⁷²ibid., p. 482

¹⁷³ibid., p. 485

¹⁷⁴ibid., p. 489

CAPÍTULO III

A ANTROPOLOGIA DO HOMEM NO MUNDO

Neste momento queremos apresentar os desdobramentos da antropologia do homem concreto, por isso, apresentamos a crítica de Merleau-Ponty ao cogito cartesiano e a sua aposta na encarnação do cogito, no tempo e na linguagem. Em seguida o corpo se apresenta como manifestação do homem concreto no mundo e as reflexões do ensaio a *Dúvida de Cézanne* aparecem como paradigma da encarnação do homem no mundo. Por fim, apresentamos as implicações dessa antropologia na liberdade e na política.

1. O COGITO ENCARNADO E O MUNDO CONCRETO

A fenomenologia vem contribuir para uma releitura do homem ao estabelecer na filosofia o paradigma da *intencionalidade*. Esta antropologia do homem concreto, desenvolvida por Merleau-Ponty, recoloca os temas filosóficos de modo diferente da tradição cartesiana. O cogito é um desses temas que influenciaram muito na compreensão do homem.

Segundo nosso autor, “o *Cogito* é esse pensamento que se formou há três séculos no espírito de Descartes, ou é o sentido dos textos que ele nos deixou, ou enfim uma verdade eterna que transparece através deles (...).”¹⁷⁵ Precisamos pensar o cogito em uma outra perspectiva, uma vez que, “tal é sua situação inicial da qual o realismo tenta dar conta ao afirmar a transcendência efetiva e a existência em si do mundo e das ideias.”¹⁷⁶ Nosso autor se mostra crítico a este ‘espírito de Descartes’ que paira na tradição filosófica.

É interessante observar que ao longo de seus textos o homem concreto aparece sutilmente em oposição ao pensamento de sobrevoo. A descrição fenomenológica faz parte do seu modo de pensar, escrever e nos convoca para o homem fenomênico que pensa, deseja, sente e se insere no mundo. Assim, ele inicia o trecho da *Fenomenologia da Percepção* no qual vai abordar o tema do cogito, “penso no cogito cartesiano, quero terminar este trabalho, sinto em minha mão o frescor do papel, através da janela percebo as árvores na avenida.”¹⁷⁷ Querendo indicar que o cogito não é uma verdade eterna, mas é um pensamento pensado por mim, assim como o desejo de terminar o livro, a sensação do papel entre as mãos e a percepção das árvores da avenida. Merleau-Ponty nos descreve o corpo fenomenológico que estuda Descartes, ou seja, não temos apenas um pensamento pensando sobre o que lê, mas, neste exemplo, temos todo o corpo que lê. O corpo se orienta todo para a leitura. Ao mesmo tempo que lê, ele deseja, toca o papel e percebe o mundo além do livro, a avenida.

O cogito cartesiano coloca um pensamento que anteciparia qualquer subjetividade, ou seja, antes da existência concreta do homem e do mundo há a certeza de uma existência que se pensa. No entanto, “sou eu que reconstituo o Cogito histórico, sou eu que leio o texto de Descartes, sou eu que reconheço ali uma verdade imperecível e, no final das contas, o Cogito cartesiano só tem sentido por meu próprio cogito, eu nada pensaria dele se não tivesse em mim mesmo tudo aquilo que é preciso para inventá-lo”¹⁷⁸. Portanto, “é preciso então que meu pensamento se preceda a si mesmo e que ele já tenha encontrado aquilo que procura, sem o que ele não o procuraria.”¹⁷⁹ Esse pensamento de *si* é o que constitui o homem e o mundo. “A consciência de si é o próprio ser do espírito em exercício.”¹⁸⁰

Merleau-Ponty nos apresenta o cogito cartesiano como aquele que funda a si mesmo, sendo pois, fora do tempo e sendo tomado como um absoluto determinador da realidade objetiva,, pois “não se vê como o espírito, refletindo em si mesmo, poderia em última análise

¹⁷⁵MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 494.

¹⁷⁶ibid.

¹⁷⁷ibid.

¹⁷⁸Cf. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p.496

¹⁷⁹ibid., p. 496.

¹⁸⁰ibid., p. 497

encontrar algum sentido para a noção de receptividade, e pensar-se validamente como afetado; se é ele quem se pensa como afetado, ele não se pensa como afetado, já que novamente ele afirma sua atividade no momento em que parece restringi-la; se é ele que se coloca no mundo ele não está no mundo e a auto posição é uma ilusão.”¹⁸¹ O cogito estaria fora do mundo “se é ele que se coloca no mundo”¹⁸². O cogito pensado dessa forma seria uma espécie de absoluto e é difícil deixar de extrair a seguinte consequência: “é finalmente com Deus que o cogito me faz coincidir.”¹⁸³ Essa crítica de Merleau-Ponty ao cogito cartesiano tomado como intemporal e, em última instância absoluto, coincidente com Deus, visa mostrar que desse modo o reconhecimento da alteridade torna-se impossível: “a pluralidade das consciências é impossível se tenho consciência absoluta de mim mesmo.”¹⁸⁴

A inserção do homem no mundo passa pela retomada da percepção. Com a retomada da percepção se tem uma reconfiguração da noção dos sentidos que, nas filosofias de sobrevoo, são desconsiderados em proveito do pensamento puro. Assim, não se pode considerar a visão como um pensamento de ver, mas como abertura ao mundo. Para Merleau-Ponty a percepção “é justamente este gênero de ato em que não se poderia tratar de colocar à parte o próprio ato e o termo sobre o qual ele versa”¹⁸⁵. Continua, “A percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial já que não poderia separar da percepção a consciência que ela tem, ou, antes, que ela é, de atingir a coisa mesma.”¹⁸⁶ Desta forma passamos de um pensamento de ver para a afirmação categórica de que “ver é ver algo sempre!”¹⁸⁷, ou seja, há um mundo a ser visto. Segundo Merleau-Ponty, parece ser insustentável a concepção cartesiana de que há o pensamento de ver, pois o pensamento de ver pode ter dois sentidos, primeiro ser uma pretensa visão, ou impressão de ver, isto é, temos um possível ou um provável, e outra possibilidade é que o pensamento de ver implica que tenhamos tido a experiência de uma visão autêntica, ou efetiva. Desta forma, “o pensamento de ver só é certo se a visão também efetivamente o é”.¹⁸⁸ Assim, “o que descubro e reconheço pelo Cogito é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo.”¹⁸⁹

¹⁸¹ *ibid.*, p. 498

¹⁸² *ibid.*, p. 498

¹⁸³ *ibid.*, p. 499

¹⁸⁴ *ibid.*, p. 498

¹⁸⁵ *ibid.*, p. 500

¹⁸⁶ *ibid.*

¹⁸⁷ *ibid.*

¹⁸⁸ *ibid.*, p. 502

¹⁸⁹ *ibid.*

Na percepção há uma radicalização do homem no mundo. A percepção nos abre ao mundo, nos ultrapassa e nos revela um mundo sempre inacabado. A distinção entre aparência e realidade tem seu lugar na síntese perceptiva. “Em mim a aparência é realidade, o ser da consciência é manifestar-se”¹⁹⁰. A clareza, a certeza, a verdade são posições do *pensamento* que estaria para além do mundo concreto, do mundo fenomênico que se descortina diante do olhar. O pensamento de sobrevoo não considera o fato de estarmos situados, uma vez que, “se estamos em situação estamos enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos, e é preciso que nosso contrato com nós mesmos só se faça no equívoco”¹⁹¹.

O cogito em Merleau-Ponty não poderia ser pensado sem considerar a percepção e a linguagem. Ele acontece nelas de modo transversal conforme afirma Dupond, “constatamos aqui, a transversalidade do cogito. O eu penso é inscrito no tecido do ser, ele é suporte para as estruturas perceptivas e linguísticas, mas ele não se aliena nelas ou se mistura por elas, ele é luz natural ou verdade.”¹⁹²

Assim, Merleau-Ponty abre mão do cogito desterrado do mundo e o recoloca em sua dimensão temporal, ou mesmo como ele diz, na “espessura temporal”¹⁹³, resgata a percepção e a linguagem como parte do próprio cogito. Este modo de compreender o cogito ratifica o que estamos dizendo sobre a antropologia do homem concreto. Nesta antropologia não podemos pensar o cogito como o pensamento que se pensa, mas o pensamento que acontece em seu contato com mundo seja pela percepção, seja pela linguagem. Deste modo, conclui Merleau-Ponty:

para mim o pensamento absoluto não é mais claro do que meu espírito finito, já que é por este que eu o penso. Nós estamos no mundo, quer dizer: coisas se desenham, um imenso indivíduo se afirma, cada existência se compreende e compreende as outras. Só se precisa reconhecer estes fenômenos que fundam todas as nossas certezas. A crença em um espírito absoluto ou em um mundo em si separado de nós é apenas uma racionalização desta fé primordial.¹⁹⁴

2. O APARECIMENTO DO HUMANO NO CORPO FENOMENAL

A inserção do homem no mundo, o que chamamos até aqui de homem concreto, é radicalizada quando Merleau-Ponty aborda o tema do corpo. No corpo, temos a manifestação genuína do que significa humano. Agora o humano não é mais pensado, mas uma

¹⁹⁰ibid., p. 504

¹⁹¹ibid., p. 510

¹⁹²DUPOND, *Dictionnaire*, p.33. “nous constatons ici la transversalité Du cogito. Le jê pensant est inscrit dans Le tissu de l’être, el est porte par des structures perceptives et linguistiques (dont Il ne peut à vrai dire jamais s’affranchir), mais il n’est pás aliene em elles ou - jouées – par elles, Il est lumière naturelle ou vérité.”

¹⁹³ibid., p. 534

¹⁹⁴ibid., p. 548

manifestação carnal do próprio homem. Não é mais um dizer sobre o homem, mas um homem que diz de si ao manifestar-se como homem. Podemos dizer que o corpo ocupa um lugar de destaque na filosofia merleau-pontyana e, também, é pensado aos moldes da fenomenologia, ou seja, como um evento que nos dá a conhecer o humano.

Sabemos que a tradição, tanto filosófica quanto científica abordou apenas parcialmente esse tema. Assim afirma, “o corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor”¹⁹⁵. Quando Descartes afirmava que a natureza própria do corpo é a extensão ele assinalou aquilo que posteriormente a psicologia objetiva estabeleceria como base da sua investigação, isto é, o corpo como fato, como uma ordem exclusivamente psicofísica. Mas, podemos nos perguntar. Qual o sentido fenomenológico do corpo?

M. Merleau-Ponty aprofunda e retoma alguns temas abordados por Sartre em *O Ser e o Nada* e nos apresenta o corpo humano como uma totalidade significativa, uma realidade ativa que consiste em significar. O corpo nos é apresentado não mais como um objeto físico, mas semelhante a uma obra de arte na qual a ideia vai aparecendo no desenvolver-se das cores, das sombras, do ambiente no qual ele se insere. Esta visão é diferente das concepções cartesianas e empiristas.¹⁹⁶

Na concepção objetivista, o comportamento faz referência a uma relação causal entre estímulo-resposta através da qual se dá nossa inserção no meio ambiente que nem mesmo pode se dizer propriamente como mundo, pois “este é sempre “meu”, é sempre um mundo humano.. Assim, teríamos uma relação observável, analisável e quantificável. É um corpo anatomicamente considerado e sua atividade é medida pelas reações reflexas ante impulsos determinados e pontuais. Merleau-Ponty se posiciona contrariamente assinalando que as posturas fisiologistas e reflexiologicas apresentam um atomismo que falseia a realidade do corpo próprio. O corpo, ao nível perceptivo, não teria contato com a realidade que o circunda, sendo sua característica principal a passividade. Assim afirma Merleau-Ponty, “a exteroceptividade exige uma en-formação dos estímulos, a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central.”¹⁹⁷ O corpo dá lugar a consciência do corpo nesse tipo de análise.¹⁹⁸

Em Descartes sabemos que temos um corpo, pois este corpo está unido a mim, ou seja, possuímos uma consciência de um corpo unido a um espírito. Neste sentido, a percepção, na concepção cartesiana seria um juízo a respeito do corpo. Para Merleau-Ponty este corpo não

¹⁹⁵ibid., p. 110

¹⁹⁶Cf: CESAR, *anotações*

¹⁹⁷MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 114

¹⁹⁸Cf: CESAR, C. op. cit.

se comunicaria com o mundo. Por isso, na abordagem fenomenológica e existencial o corpo ganha “corpo”, existência, está livre da clausura da consciência. Assim ele passa a ser o modo de nosso ser-no-mundo que nos permite a compreensão do outro. Nesta abordagem o conceito de ser é sinônimo de ser situado, ou seja, o corpo atualiza a existência no mundo.

não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte (...) um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes. 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 e as percepções visuais participem todas de um mesmo braço inteligível, como as visões perspectivistas de um cubo da ideia do cubo, mas porque o braço visto e o braço tocado, como os diferentes segmentos do braço, *fazem*, em conjunto um mesmo gesto.¹⁹⁹

Em Merleau-Ponty, toda problematização do corpo envolve também uma descrição do mundo percebido e uma consideração do corpo como ordem humana constituída de movimento e percepção. A única forma de conhecer nosso corpo é vivendo-o, isto é, experimentá-lo como totalidade orgânica que se orienta em direção a um mundo significativo. Neste sentido, o corpo próprio é o homem mesmo em sua totalidade ambivalente. Não um humano a ser construído, mas sim uma vida humana vivida no corpo. O homem concreto se faz nessa ancoragem no mundo intersubjetivo, ou seja, no mundo que sustenta a comunicação entre os corpos. O corpo nos possibilita o contato com outro, temos uma relação carnal com o outro e com o mundo. A subjetividade do homem está toda no seu corpo e, como tal, na comunicação com outro se estabelece a própria intersubjetividade, uma vez que o si se manifesta como corpo.

3. O HOMEM NA CIÊNCIA, NO MUNDO E NA ARTE.

Encontramos no ensaio de M. Merleau-Ponty *O Olho e o Espírito*, que é parte da obra *Sens et no Sens*, uma síntese daquilo que trabalhamos em nossa pesquisa. No texto encontramos a sua visão sobre a fenomenologia, a percepção e o corpo a partir do estudo sobre a vida do pintor Paul Cézanne. Neste ensaio Merleau-Ponty nos dá um panorama de sua fenomenologia e nos apresenta a obra do pintor de Aix como o protótipo da antropologia do homem concreto. Assim, fundamentamos este tópico da pesquisa no ensaio *O olho e o espírito*, com o intento de apresentar o que seria o paradigma do homem concreto. Por isso, nosso texto segue que “quase” como uma paráfrase do autor. Seu modo poético e peculiar de

¹⁹⁹MERLEAU-PONTY, op. cit, p.108 -110

escrever assegura precisão e beleza que, em uma análise mais investigativa poderia se perder e, até mesmo, mudar seu real sentido.

No primeiro momento do ensaio M. Merleau-Ponty retoma a crítica às ciências ao dizer que “a ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las.”²⁰⁰ Ela se distancia do mundo ao construir para si modelos que partem da relação causal e com isso ao operar de acordo com eles deixa de lado o mundo que sustenta os pés humano. Seria o homem um fruto das análises científicas? Segundo ele, a ciência clássica guardava o sentimento de ‘opacidade’²⁰¹ do mundo, isto é, acreditava procurar para suas investigações um fundamento transcendente. Numa filosofia da ciência, hoje em dia, a prática construtiva se dá por autônoma, e o *pensamento* se reduz ao conjunto das técnicas de controle ou de captação que, ele inventa. Afirma M. Merleau-Ponty: “Pensar é ensaiar, operar, transformar sob a única reserva de um controle experimental onde se intervêm fenômenos altamente trabalhados, e que os nossos aparelhos produzem em vez de registrá-los”²⁰².

Como vimos na obra *A Estrutura do Comportamento* o pensamento científico do qual a psicologia se baseia para responder ao problema da relação entre a consciência com o mundo tornou-se aquilo que nosso autor chama de “*pensamento operatório*”²⁰³, isto é, ele torna-se uma espécie de artificialismo absoluto onde as criações humanas são derivadas de um processo natural de informações, porém, concebido, por sua vez, segundo o modelo das máquinas humanas. Se esse pensamento toma a cargo porventura o Homem e a História, fingindo ignorar o que deles sabemos por oposição e por contato, ele concebe o homem de modo a torná-lo “verdadeiramente o ‘manipulandum que ele pensa ser, entra-se num regime de cultura onde já não há nem verdadeiro nem falso no tocante ao Homem e à História (...)”²⁰⁴.

É importante que o pensamento operatório da ciência, que Merleau-Ponty designa como *pensamento de sobrevo*²⁰⁵, torne a colocar-se num

“há” prévio, no lugar, no solo do mundo sensível e do mundo lavrado tais como são em nossa vida, para nosso corpo, não esse corpo possível do qual é lícito sustentar que é uma máquina de informação, mas sim esse corpo atual que digo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos. É preciso que, com meu corpo, despertem os *corpos associados*, os “outros”, que não são meus congêneres, como diz a zoologia, mas que me assediam, que eu assedio, com quem eu assedio um só Ser atual, presente, como jamais animal assediou os de

²⁰⁰MERLEAU-PONTY, *O olho*, p. 85

²⁰¹ibid.

²⁰²ibid.

²⁰³ibid., p. 86

²⁰⁴Cf. MERLEAU-PONTY, *O olho*, p. 86

²⁰⁵Cf. ibid.

sua espécie, seu território ou seu meio. Nessa historicidade primordial, o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a insistir nas próprias coisas e em si mesmo, tornando a ser filosofia²⁰⁶

Em um segundo momento do seu ensaio, M. Merleau-Ponty resgata o sentido da arte como expressão dessa gratuidade perceptiva do sujeito. Ele apresenta a arte como um modo de compreendermos a nós mesmos em nossa presença no mundo da vida, no mundo que a ciência recusa habitar. Se por um lado a ciência se afastou desse mundo a arte recoloca o homem no mundo originário. Pois,

A arte e, principalmente, a pintura nutrem desse lençol de sentido bruto do qual o ativismo nada quer saber. Elas são mesmo a única a fazê-lo com tanta inocência. O pintor é o único que tem o direito de olhar para todas as coisas sem nenhum dever de apreciação.²⁰⁷

Aos poucos vemos surgir a figura do pintor que expressa na pintura sua subjetividade. Para nós é importante visualizar na expressão de Paul Cézanne a subjetividade encarnada da qual falamos. “Emprestando seu corpo ao mundo é que o pintor transforma o mundo em pintura, para entender tal operação é preciso reencontrar o corpo operante e atual como um entrelaçado de visão e movimento.”²⁰⁸

O fato de vermos alguma coisa e nos dirigirmos a ela não significa que sabemos o que se passou em nosso sistema nervoso central que desencadeou uma séria atividades nos músculos, no cérebro, mas “basta que eu veja alguma coisa para saber ir até ela e atingi-la mesmo sem saber como isso se dá na máquina nervosa”²⁰⁹. Assim, “meu corpo móvel conta no mundo visível e faz parte dele, e é por isto que eu posso dirigi-lo no visível”²¹⁰, ou seja, entendemos que a visão pende do movimento. “O mundo visível e o mundo dos meus projetos motores são partes totais do mesmo Ser.”²¹¹

O entrelaçamento de visão e movimento nos impede de conceber a visão como um ‘pensamento de ver’, como uma operação de pensamento que ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação de mundo, como queria Descartes. Assim, meu movimento não é uma decisão de espírito, um fazer absoluto, mas é a sequência natural e o amadurecimento

²⁰⁶ibid.

²⁰⁷ibid., p. 86

²⁰⁸ibid.

²⁰⁹ibid.

²¹⁰ibid. p. 87

²¹¹ibid.

de uma visão. Meu corpo se move, meu movimento se desdobra. Ele não está na ignorância de si, irradia de um si.²¹²

O grande enigma do corpo consiste no fato dele ser ao mesmo tempo vidente e visível. “É um si por confusão, tomado entre coisas que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro.”²¹³ A subjetividade em Merleau-Ponty é enraizada na história e sua interioridade não é a da consciência que dita o comportamento para o corpo, mas essa interioridade não precede o arranjo material do corpo humano, e tampouco dele resulta.²¹⁴

Segundo ele, a humanidade não é produzida como que por um efeito por nossas articulações, pela implantação dos nossos olhos, as simples somas das partes do corpo humano nem sequer fazem um simples homem como quer a psicologia atomista.²¹⁵ Percebemos a animação do corpo não como a junção de suas partes.

Um corpo humano aí está quando entre vidente e visível, entre tateante e tocado, entre um olho e outro, entre a mão e a mão, faz-se uma espécie de recruzamento, quando se acende a centelha do senciante-sensível, quando esse fogo que não cessará mais de arder pega (...)²¹⁶

Esse “estranho sistema de trocas”²¹⁷, diz Merleau-Ponty, “ilustram o enigma do corpo”²¹⁸ e, continua o filósofo, “visto que as coisas e meu corpo são feitos do mesmo estofa, cumpre que sua visão se faça de alguma maneira nelas, ou ainda, que a manifesta visibilidade delas se reforce nele por meio de uma visibilidade secreta: ‘a natureza está no interior’, diz Cézanne”²¹⁹ ou seja, a pintura não é uma representação da natureza no interior do homem, e tudo aquilo que a define “qualidade, luz, cor, profundidade, que estão aí diante de nós, aí só estão porque despertam um eco em nosso corpo que lhes faz acolhida.”²²⁰

Percebemos que Merleau-Ponty nos mostra que se a natureza está no interior do homem, como vemos no caso da pintura, o desenho não é um decalque, uma cópia, uma segunda coisa, mas o interior do exterior e o exterior do interior, que a duplicidade do sentir tornam-se possíveis e, sem os quais, nunca se compreenderá a quase-presença e visibilidade iminente que constituem todo o problema do imaginário²²¹.

²¹²Cf. MERLEAU-PONTY, *O olho*, p. 88

²¹³ibid., p. 89

²¹⁴Cf. ibid.

²¹⁵Cf. ibid.

²¹⁶ibid.

²¹⁷ibid.

²¹⁸ibid.

²¹⁹ibid.

²²⁰ibid., p. 85

²²¹Cf. MERLEAU-PONTY, *O olho*, p. 89

O imaginário está muito mais perto e mais longe do atual. Mais perto, visto ser o diagrama da sua vida em meu corpo, a sua polpa. Mais longe, visto o quadro ser só um análogo segundo o corpo, visto ele não oferecer ao espírito ocasião de repensar as relações constitutivas das coisas, mas ao olhar, para que este o espose os vestígios da visão do interior, e à visão aquilo que atapeta interiormente a textura imaginária do real.²²²

Então, nos questiona M. Merleau-Ponty: “há um olhar interior que capta as mensagens de fora e os rumores que elas causam em nós?”²²³ Nosso autor radicaliza o engajamento do homem no mundo, pois “nossos olhos têm o dom do visível, ele vê o mundo e o que falta no mundo para ser quadro e o que falta ao quadro para ser ele mesmo, e, na palheta a cor que o quadro aguarda; e, uma vez feito, vê o quadro que responde a todas a essas faltas, e vê os quadros dos outros, as respostas outras, outras faltas.”²²⁴

“O olho é aquilo que foi comovido por um certo impacto do mundo, e que restitui ao visível pelos traços da mão”²²⁵. O pensamento de ver, conforme vimos no pensamento cartesiano é abandonado definitivamente, uma vez que, “a pintura celebra o enigma da visibilidade”²²⁶. Caso contrário, a pintura apresentaria o pensamento articulado, elaborado, que o pensamento tem do mundo. Assim, vamos perceber que o mundo do pintor, e podemos entender que é o mundo de todos os homens, é simplesmente o mundo visível, é um mundo completo ainda que possa ser meramente parcial²²⁷. “Ver é ter à distância!”²²⁸ “A pintura dá existência visível àquilo que a visão profana acredita invisível. Na pintura temos a expressão da percepção encarnada no mundo”.²²⁹

O pintor enquanto pinta se apoia em um motivo, ou seja, algo entra nele, algo que está no coração do mundo e no coração da visão. Podemos ver aqui uma ressignificação do entendimento da inspiração, conceito caro ao mundo da arte. O mundo inspira o pintor, entra nela, está nele, e por isso, sai por tuas mãos, por teu corpo. “É a própria montanha que, lá de longe, se mostra ao pintor, é a ela que ele interroga com o olhar”²³⁰. Mas, o que o mundo pediria ao pintor?²³¹ Segundo Merleau-Ponty, o mundo pediria para o pintor “desvelar os meios apenas visíveis, pelos quais ela se faz montanha aos nossos olhos.”²³² O olhar do pintor

²²²ibid., p. 90

²²³ibid., p. 90

²²⁴ibid.

²²⁵ibid., p. 91 – grifo nosso.

²²⁶ibid.

²²⁷Cf. ibid.

²²⁸ibid.

²²⁹ibid., p. 91

²³⁰ibid.

²³¹Cf. ibid.

²³²ibid.

pergunta a estes “fantasmas”²³³ que possuem apenas existência visual, profundidade, cor, luz, como fazem para nos fazer ver o visível. “A interrogação da pintura visa essa gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo.”²³⁴ Assim, Trata-se da pergunta daquele que não sabe a uma visão que tudo sabe, que nós não fazemos, que se faz em nós. “Aquilo que se chama de inspiração deveria ser tomado ao pé da letra: há deveras inspiração e expiração do Ser, respiração no Ser, ação e paixão tampouco discerníveis, que já não se sabe quem vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado”.²³⁵

A arte está longe de ser a representação do pensamento, ou uma cópia do mundo mas poderíamos, segundo Merleau-Ponty, “procurar nos quadros uma filosofia figurada da visão, e como que sua iconografia. Com o espelho tudo o que tenho de mais secreto passa a este rosto. Meu corpo pode comportar segmentos extraídos dos outros como minha substância se transfere para eles: o homem é espelho para o homem”.²³⁶ Destarte, “essência e existência, imaginário e real, visível e invisível, a pintura embaralha todas as nossas categorias ao desdobrar o seu universo onírico de essências carnavais, de semelhanças eficazes, de mudas significações”.²³⁷

No ensaio em voga corroboramos nossa crítica ao pensamento humanista cartesiano ao nos apresentar dizer que a “dióptrica de Descartes é uma tentativa de desconsiderar esses espectros e fazer uma percepção sem objeto”²³⁸. Tem em Descartes,

um pensamento que não assedia o visível e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele se proporciona. O modelo de visão cartesiana é o tato. Ele nos distancia de toda a ubiquidade que constitui a dificuldade da visão. Um cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um exterior do qual tem todas as razões de pensar que os outros igualmente o veem, mas que nem para si mesmo, nem para eles é uma carne, se ele se reconhece, acha parecida, é seu pensamento que tece esse vínculo, a imagem especular nada é dele.²³⁹

Para Descartes, a visão não é a metamorfose das próprias coisas na sua visão, a dupla pertença das coisas ao próprio mundo e a um pequeno mundo privado. É um pensamento que decifra estritamente os sinais dados no corpo. A semelhança é o resultado da percepção, e não a sua mola. A imagem mental, a vidência que nos torna presentes àquilo que está ausente, não

²³³ibid.

²³⁴ibid. – grifo nosso.

²³⁵ibid., p. 92

²³⁶ibid., p. 85

²³⁷ibid., p. 92

²³⁸ibid., p.94

²³⁹ibid., p. 94

é nada parecido com uma abertura ao coração do Ser; é um pensamento apoiado em indícios corporais²⁴⁰. “*Não resta coisa alguma no mundo onírico da analogia*”.²⁴¹

Essas célebres análises tornam perceptíveis que toda teoria da pintura é uma metafísica. *A pintura para Descartes é um modo, ou uma variante do pensamento canonicamente definido pela posse intelectual e pela evidência.* Se interessa pelo desenho, pela forma, é uma evidência que não se pode pintar além de coisas existentes, que a existência delas é ser extensa, e que o desenho possibilita a pintura ao tornar possível a representação da extensão. A pintura é um artifício que apresenta aos nossos olhos uma projeção semelhante a que as coisas nele se inscreveriam e nela inscrevem na percepção comum, que na ausência do objeto verdadeiro, faz-nos ver espaço onde não há. A profundidade é uma terceira dimensão que surgem da largura e da altura.²⁴²

“*A profundidade tem algo de paradoxal: vejo os objetos que reciprocamente se escondem, e que portanto, não vejo por estarem por detrás de um outro. Esse mistério é falso, pois não as vejo deveras, ou se as vejo é uma outra largura. Sempre se está aquém, ou além da profundidade.*”²⁴³ Nunca as coisas estão uma por trás da outra. A superposição e a latência não entram na sua definição, exprimem minha incompreensível solidariedade com elas. As coisas imbricam-se umas nas outras por que estão uma fora da outra. O quadro mostra a ilusão da ilusão no que se refere a profundidade.²⁴⁴

É esse espaço sem esconderijo que, em cada um dos seus pontos é nem mais nem menos, o que ele é, essa identidade do Ser que sustenta a análise dos talos-doces. “*O espaço é em-si, o em-si por excelência*”.²⁴⁵

O espaço de Descartes é verdadeiro contra um pensamento submisso ao empírico, e que não ousa construir. Seu erro estava em erigi-lo num ser inteiramente positivo, para além de todo ponto de vista, de toda latência, de toda profundidade, sem nenhuma espessura verdadeira.²⁴⁶

Descartes se inspira nas técnicas de perspectivas do Renascimento que incentivaram a pintura a produzir livremente experiências de profundidade, e, em geral, apresentações do Ser. A verdade é que nenhum meio de expressão adquirido resolve os problemas da pintura, transforma-as em técnica. A linguagem da pintura não foi instituída pela Natureza: tem de ser

²⁴⁰ibid., p 95

²⁴¹ibid., p. 95

²⁴²ibid.

²⁴³ibid.

²⁴⁴ibid., p. 96

²⁴⁵ibid., p. 98

²⁴⁶ibid., p. 99

feita e refeita. *A perspectiva do Renascimento não é um truque infalível: é mero caso particular, uma data, um momento numa informação poética do mundo que continua depois dela.*²⁴⁷

*Descartes tenta eliminar o enigma da visão. Não há visão sem pensamento, mas não basta pensar para ver: a visão é um pensamento condicionado; nasce por ocasião daquilo que sucede no corpo, é excitada por ele. Tudo o que se diz e se pensa da visão faz dela um pensamento. O corpo é para a alma o seu espaço natal e a matiz de qualquer outro espaço existente. Desse modo, a visão se desdobra: há a visão sobre a qual eu reflito, e não posso pensá-la de outro modo como pensamento, inspeção do Espírito, senão juízos, leitura de sinais. O enigma da visão não é eliminado, mas transferido de pensamento de ver para à visão em ato.*²⁴⁸

“Sendo pensamento unido a um corpo a visão não pode ser verdadeiramente pensamento. É absurdo submeter ao entendimento puro a mistura do entendimento e do corpo.”²⁴⁹ “*Estes pretensos pensamentos são emblemas do uso da vida, as armas falantes da união, legítima sob a condição de não serem tomadas como pensamentos*”²⁵⁰. “São indícios da ordem da existência que não somos incumbidos de pensar”.²⁵¹

A profundidade do mundo existente e do Deus insondável já não vem forrar a vulgaridade do pensamento tecnicizado. “O pensamento operacional reivindica, sob o nome de psicologia, o domínio do contato consigo mesmo e com o mundo existente que Descartes reservava a uma experiência cega, mas irreduzível. Ele é fundamentalmente hostil a filosofia como pensamento de contato”²⁵² continua, “e se reencontrar o sentido será pelo próprio excesso da sua desenvoltura, quando, tendo introduzido toda sorte de noções que para Descartes dependeriam do pensamento confuso – qualidade, estrutura escalar, solidariedade entre o observador e o observado”²⁵³. Nos fica cada vez mais claro que, “nossa ciência e nossa filosofia são duas consequências fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos do desmembramento dele.”²⁵⁴

Merleau-Ponty reafirma que somos uma espécie de amálgama entre alma, corpo e mundo e resiste em mostrar seu projeto antropológico de modo diferente. Afinal, “nós somos um

²⁴⁷ibid.

²⁴⁸ibid., p 98

²⁴⁹ibid., p.98

²⁵⁰Cf: ibid.

²⁵¹Cf: ibid.

²⁵²ibid., p. 100

²⁵³ibid.

²⁵⁴ibid.

composto de alma e corpo”²⁵⁵; mister se torna, pois, que haja dele um pensamento: é a este saber de posição ou de situação que Descartes deve o que dele diz, ou que ele diz da presença do corpo “contra a alma”, ou da presença do mundo exterior “na ponta” de nossas mãos. Aqui o corpo não é meio da visão e do tato, mas depositários destes. O mundo está em torno de mim e não diante de mim. Que é a profundidade, a luz, a cor para o Espírito espalhado no corpo e para eles mesmos. Esta filosofia por se fazer é que anima “o pintor no instante em que sua visão se torna gestos”²⁵⁶, quando “ele pensa com a pintura”²⁵⁷

Toda a história da pintura moderna tem um significado metafísico, segundo Merleau-Ponty. E, continua afirmando que, ela “não demonstra tais significados por motivos oriundos dos limites da objetividade em história, pois há na carne da contingência uma estrutura do acontecimento, uma virtude própria do cenário que não impedem a pluralidade das interpretações, que são mesmo a sua razão profunda que fazem dele um tema durável da vida histórica, e que tem direito a um estatuto filosófico.”²⁵⁸ Nos fica um questionamento para análises futuras sobre a reelaboração da arte e de seu entendimento histórico, uma vez que, é preciso reencontrá-la no bojo da existência humana. Merleau-Ponty descreve minúcias da pintura como quem busca nos detalhes a existência humana entregue ao mundo e no mundo encontra a humanidade.

Temos nas análises da pintura uma expressão do que apresentamos como o projeto de uma antropologia concreta. Nas análises da profundidade, da cor, da visão e da pintura vemos o surgimento do homem, do pintor, que é tão caro à filosofia de Merleau-Ponty, o homem cravado na sua existência mundana. A visão não é um certo modo de pensamento ou de presença a si: é o meio que me é dado de estar ausente mim mesmo, de assistir de dentro a fissão do Ser, só no termo da qual eu me fecho sobre mim.

Na antropologia do homem concreto temos uma compreensão dos sentidos em relação ao seu engajamento verdadeiro no mundo. Neste sentido, por exemplo, “O olho realiza o prodígio de abrir à alma aquilo que não é alma, o bem aventurado domínio das coisas, e seu deus, o sol”²⁵⁹. É neste sentido, que “o pintor não pode consentir que nossa abertura ao mundo seja ilusória seja ilusória ou indireta, em que o que vemos não seja o próprio mundo. É preciso tomar ao pé da letra aquilo que a visão nos ensina: que por ela tocamos o sol, as

²⁵⁵ibid.

²⁵⁶ibid., p. 100

²⁵⁷ibid., p. 100

²⁵⁸ibid.

²⁵⁹ibid., p. 108

estrelas, estamos ao mesmo tempo em toda parte, tão perto das coisas longínquas como das próximas.”²⁶⁰

A visão é um encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do ser (...). Neste circuito nenhuma ruptura; e é impossível dizer que aqui finda a natureza e começa o homem ou a expressão. É, pois o próprio ser mudo que vem manifestar seu sentido. Eis aí porque o dilema da figuração e da não-figuração está mal posto: é a um tempo verdadeiro e sem contradição que uma uva foi jamais o que ela é, na pintura mais figurativa, e que nenhuma pintura, mesmo abstrata pode eludir o ser ou que a uva de Caravaggio é a própria uva. Esta precessão daquilo que é sobre aquilo que se vê e se faz ver, daquilo que se faz ver sobre aquilo que é, é a própria visão. E para dar a fórmula ontológica da pintura, quase que não se devem forçar as palavras do pintor, visto que Klee escrevia aos trinta e sete anos estas palavras que lhe foram gravadas no túmulo: ‘Sou inapreensível na imanência...’²⁶¹

Conceitos caros e comuns aos artistas são retomados na filosofia de Merleau-Ponty a fim de mostrar o modo pelo qual o homem acontece como homem no mundo.

Já que profundidade, cor, forma, linha, contorno, fisionomia são ramos do Ser, e que cada um deles pode reproduzir toda a ramagem, em pintura não há problemas separados, nem caminhos verdadeiramente opostos sem recuo, nem soluções parciais, nem progresso por acumulação, nem opções sem recuo. O verdadeiro pintor transtorna, mesmo sem saber, os dados dos outros. Mesmo parecendo ser parcial sua pesquisa é sempre total. A ideia de uma pintura universal, totalizante é destituída de sentido. O mundo sempre estará por pintar, é obra inacabável.

4. A LIBERDADE ENCARNADA.

Antropologia que Merleau-Ponty nos esboça tem suas consequências quando pensamos os seus desdobramentos éticos e sociopolíticos como é o caso da noção de liberdade. Como ficaria a noção de liberdade em um pensamento que radicaliza a carnalidade do homem e do mundo? Em um corpo possuidor de uma sabedoria própria, se este ao mesmo tempo que se move é movido? Neste sentido somos chamados a pensar a liberdade em um modelo diferente das filosofias da consciência, ou seja, considerar simultaneamente a radicalidade do homem livre e o enraizamento de sua situação no mundo. O verbete sobre a liberdade escrito por Dupond nos ajuda a entender o que significa esta dialética entre condicionamento e liberdade.

Quando Merleau-Ponty se interroga sobre a liberdade, desde a *Fenomenologia da Percepção* até as *Aventuras da Dialética*, ele está debatendo com a concepção sartreana de

²⁶⁰ibid.

²⁶¹ibid., p.109

liberdade. Sartre faz da liberdade uma liberdade de juízo, na qual o sim e o não são “igualmente impalpáveis, apenas tocando nas coisas vistas”, uma liberdade puramente interior ou uma liberdade de sobrevoo, e não uma liberdade engajada no seu próprio fazer na carne do mundo, uma liberdade que pretende se determinar com soberania seus fins e oriunda do mais profundo do seu nada e não uma liberdade que acompanha o movimento do mundo em sua abertura significativa. No entanto, tal liberdade é, para Merleau-Ponty, infecunda e tautológica: ela não pode nada criar, ela pode apenas repetir seu próprio vácuo. É necessário opor a esta liberdade do vazio a liberdade fecunda, ou seja, essa liberdade que se confronta em atos repetitivos às significações dos atos abertos e inacabados, operantes, que ela “compreende”, que a inspiram, mas que ela não os constituiu e que objetivamente estruturam o campo do possível, nesse caso, diríamos que “a liberdade é sempre a administração de uma herança”.²⁶²

Na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty nos mostra como a liberdade – tema abordado no último capítulo da obra – pode ser amarrada, ter vínculos, raízes, sem com isso se abolir como liberdade. Para ele, a solução se encontra na “constituição fundamental do ‘Si’”, ou seja, “o ‘Si’ que está ‘em situação’ é também o reduto do não-ser²⁶³”, “um fundo inumano por onde [...] nós não somos no mundo”. E sua liberdade é esse poder “manter com respeito a toda situação de fato, uma faculdade de distanciamento” A liberdade “se engrena” sobre uma situação natural e histórica ou sobre um fundo de existência sedimentada sem o qual ela seria sem vínculos e sem amarrações, ela é o poder de recomeçar esta situação, de exercer em relação a ela²⁶⁴ um poder de escape, de subtraí-la a sua generalidade, fazendo-a o motivo de uma ação que engaja uma existência pessoal. Existe assim como que uma troca entre nossa situação e nossa liberdade: nossa situação é em um sentido de nascimento que espera de nós sua finalização. E nosso agir será verdadeiramente livre si, ao oposto de toda gratuidade, ele reúne este sentido que lança, brota, faz emergir de nossa existência anônima e o assume pessoalmente contra a inércia e a repetição da vida sedimentada.²⁶⁵

A liberdade de si apenas pode, portanto, ser compreendida sobre um fundo de temporalidade: temporalidade e liberdade são inseparáveis. Existe um esboço do tempo histórico e a emergência de uma liberdade (com seu avesso: a passividade) na mais simples percepção, no momento no qual “meu corpo toma a posse do tempo [...] faz existir um passado e um futuro por um presente [...] faz o tempo ao invés de passar por ele”, produz a

²⁶²DUPOND, Pascal: Dictionnaire, p 177-182

²⁶³“réduit de non être”, ver: DUPOND, op. cit, p. 140

²⁶⁴ Vis-a-vis ver em : DUPOND, op. cit., p.140

²⁶⁵ Cf. ibid. p.141

virada do tempo natural em tempo histórico. A liberdade se amplia a medida que o tempo histórico se distancia do tempo natural, a medida que o sujeito, na coesão ek-estática ou “estourada” da sua vida, tende em direção a possessão de si dando a sua vida uma unidade, atribuindo ao passado um sentido definido cujo o devir seria a realização. Mas a dispersão temporal jamais seria transcendida por este projeto de si, uma síntese acabada é impossível, e esta impossibilidade é o limite, mas também mais profundamente a sede da liberdade. A realização da liberdade em uma “eternidade de vida”, isto é, uma vida que se possuiria perfeitamente ela mesma, seria o fim (nos dois sentidos do termo) da liberdade.²⁶⁶

Pode ser um tanto plástico visualizar a problemática da liberdade na vida de Cézanne, uma vez que o pintor de Aix parece ter uma vida esquizoide, de pouco amigos e um tanto determinando pelo modo de ver o mundo. Neste sentido podemos nos perguntar, como se dá a liberdade no pintor?

o que é a liberdade? Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo já está constituído, mas nunca está completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise ainda é abstrata, pois existimos sob os dois aspectos ao mesmo tempo. Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua. Em particular, mesmo nossas iniciativas, mesmo as situações que escolhemos, uma vez assumidas nos conduzem como que por benevolência. A generalidade do ‘papel’ e da situação vem em auxílio da decisão, e nesta troca entre a situação e aquele que assume, é impossível delimitar a ‘parte da situação’ da situação e a ‘parte da liberdade’.²⁶⁷

O próprio Merleau-Ponty parece nos responder neste trecho a pergunta que fizemos sobre a liberdade em Cézanne, afinal, no ensaio *O Olho e o Espírito* ele narra a condição do pintor. Nos apresenta um artista inseguro de si, de sua vida como artista, carrega uma enorme dúvida sobre seu talento, sobre seu modo de ver as coisas, chega ao ponto de acreditar que sua pintura era fruto de uma disfunção ocular e calca sua vida neste problema físico. Merleau-Ponty nos mostra um homem depressivo, que não tolera discussões e prefere os recônditos do teu aposento. Além de ser ansioso, possui um grande medo da vida. Constantemente, o pintor, é acometido por ataques de cóleras que o afasta mais e mais do convívio social. Merleau-Ponty chega a falar de esquizoidia na personalidade de Cézanne.²⁶⁸

Tal descrição mostra fatos que se impõem na vida, se fazem presentes e prescindem de nossas escolhas, e de certo modo, influenciam nossas decisões. Sabemos que Merleau-Ponty recusa a hipótese analítica desse comportamento como relações causais. De algum modo

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 608

²⁶⁸ MERLEAU-PONTY, *A dúvida*, p 114

temos um homem modulado na vida concreta. Porém, esta moldura não parece ser empecilho para a liberdade. Precisamos nos esforçar para nos mantermos em um balançar contínuo que ora se determina e ora se faz livre, afinal, nunca somos totalmente determinados e nunca somos absolutamente livres.

Percebemos que Merleau-Ponty descreve o comportamento de Cézanne não buscando suas causas, origens. A fraqueza do pintor dará a ele um modo singular de existir, de perceber o mundo e o diferencial de sua obra de arte. “A ideia de uma pintura direto da natureza teria vindo da mesma fraqueza”²⁶⁹ Nosso autor também recusa uma explicação da obra a partir da fraqueza do pintor, afinal, “o sentido de sua obra não pode ser determinado pela sua vida”²⁷⁰

Toda a descrição sobre a personalidade esquizoide de Cézanne não seria um possibilidade de afirmar a liberdade do pintor? Pois vejamos o que ele nos diz

a própria ideia de escolha desaparece, pois escolher é escolher algo que a liberdade vê, pelo menos por um momento, um emblema de si mesma. Só há escolha livre se a liberdade se compromete em sua decisão e põe a situação que ela escolhe como situação de liberdade. Uma liberdade que não precisa realizar-se porque está adquirida não poderia engajar-se assim: ela sabe muito bem que o instante seguinte a encontrará, de qualquer maneira, igualmente livre, igualmente pouco fixada. A própria noção de liberdade exige que nossa decisão se entranhe no por vir, que algo tenha sido feita por ela, que o instante seguinte se beneficie do precedente e, sem ser necessitado, seja pelo menos solicitado por este. Se a liberdade é liberdade de fazer, é preciso que aquilo que ela faz não seja desfeito em seguida por uma nova liberdade.²⁷¹

Percebemos aqui a influência da Gestalt, pois a noção de figura e fundo perpassa boa parte de seus escritos. Vemos que nos fala da necessidade de um fundo para que algo nos apareça. É preciso um fundo de não liberdade para que esta se manifeste, aqui, o porvir da própria existência é o fundo que implica a liberdade. Precisamos olhar a vida como um todo para perceber nela, na sua imanência e nas opções que foram feitas para, então, falarmos de escolhas livres.

A liberdade acontece em Cézanne a medida que aproveita sua peculiaridade no modo como vê o mundo e transforma-o em pintura. Sua personalidade é singular, sei feito também será. O ser artista é motivo central de seu existir. A personalidade esquizoide não impediram de ter uma vida indeterminada quanto ao modo de se viver. A sua personalidade é recolocada e redefinida em sua existência, afinal, *esta obra exigia esta vida.*²⁷²

²⁶⁹ibid.

²⁷⁰ibid.

²⁷¹MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 586

²⁷²Cf: CHAUI, *Experiência*, p. 274

Assim, a liberdade em Merleau-Ponty não é uma *tese*, algo forjado por análises hipotéticas, ou ainda um aspecto da filosofia que nós estudamos que não comporta, a maneira mais limpa, a rejeição do determinismo causal do qual se trata de compreender o que leva a união entre o sujeito e o mundo a sua própria ação. Toda determinação *causal* do sujeito por seu meio, físico ou humano, ou pelo seu próprio passado deve ser descartado sem equívocos.²⁷³

Ora, não é necessária de modo algum que a presença de si a si implique a liberdade, ao menos neste primeiro e duplo sentido que, primeiramente eu posso fazer um projeto, ou seja, ver o real de outra maneira que não é dada. Este, basta para mostrar que eu não sou determinado por este dado feito, como um robô, comandado pela situação onde se encontra. Esta possibilidade, de ser comandado, implicaria uma outra, mais geral ainda, e já decisiva no ponto de vista que nos ocupa: a consciência se define pela capacidade de escapar das mãos de toda a reflexão sobre esta determinação. Afinal, pensar que eu aprendo à comer por prazer, é já cessar de ser um guloso, porque este pensamento não é nem o prazer, nem a fome. A consciência distante, nadificação, liberdade. Por fim, sabemos, por exemplo, que para Sartre esta liberdade é absoluta, e que a defesa dessa característica absoluta se apoia em uma redundante dialética esvaziando de sentido a própria liberdade.²⁷⁴

Vimos, portanto, que Merleau-Ponty sustenta a hipótese da liberdade como abertura radical ao mundo sem desconsiderar a situação do sujeito livre. A situação encarnada do corpo próprio é aberta a uma infinidade de possibilidades. A liberdade é entendida como abertura de um campo de possibilidade para um homem encarnado no mundo. Ele chega a essa hipótese na *Fenomenologia da Percepção* após discutir as possibilidades da liberdade e mostrar que os obstáculos que se apresentam a ela são tomados e postos por ela mesma, como corpo. Em seguida caracterizou-a como campo de possibilidade e a descreveu como ato do sujeito em movimento no mundo capaz de re-significar seu determinismo.

Se a consciência não é pura espontaneidade desencarnada e soberana, compreende-se que a liberdade, na formulação merleau-pontiana, seja 'o poder de para transcender a situação de fato, que não escolhemos, dando a ela um novo sentido', como El Greco, que transforma seu astigmatismo em pintura, Valéry e Cézanne sua melancolia em obra poética e pictória, Proust sua neurastemia em literatura, Marx, sua condição de advogado pequeno-burguês em traidor de sua classe e revolucionário.²⁷⁵

²⁷³DE WAELENS, *Une philosophie*, p. 311ss

²⁷⁴Ibid.

²⁷⁵CHAUÍ, *Experiência*, p. 274

No ensaio em que Merleau-Ponty descreve a vida do pintor de Aix ele mostra a fusão entre obra e artista apresentada como determinação e liberdade, ao mesmo tempo. Toda a personalidade esquizoide de Cézanne, o que seria um condicionamento e uma afronta à liberdade, aparece resinificada no corpo livre que pinta centenas de vezes La Montaigne Saint-Victoire. Com isso, vemos que a antropologia de Merleau-Ponty se funda no corpo próprio que é entrecruzamento pela percepção, entre a carne do corpo e a carne do mundo. É impossível pensar qualquer conceito em Merleau-Ponty que considere o corpo-pensante, o corpo-actante, o corpo-actância, o corpo-essência²⁷⁶.

Assim, no corpo encontramos o estofado da antropologia. É dele que desdobra a liberdade. O corpo-próprio é corpo-livre e situado. A liberdade não é uma demonstração da razão ordenadora, mas um aparecimento na situação, encarnação corporal do homem. Como seria, então, o desdobramento ético dessa antropologia? Tal questão nos fica para ser explorada em trabalhos posteriores.

²⁷⁶Gerúndio de essência. Dar o significado de uma essência em movimento, se fazendo.

CONCLUSÃO

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 neles²⁷⁷

Após as leituras e as análises das primeiras obras de M. Merleau-Ponty nos perguntamos qual seria o esboço de uma antropologia filosófica que delas surgiria. Qual a contribuição do pensamento de Merleau-Ponty sobre o homem e os problemas que dele decorrem? Seria possível fazer este levantamento em uma filosofia que se distanciou do humanismo e se vê sempre em estado nascente de interrogação? Afinal, quem seria o homem para Merleau-Ponty? Estes e outros problemas balizaram e motivaram nosso estudo. A intuição de que ele esboça uma antropologia do homem concreto nasceu dessas perguntas. Resolvemos investigar essa intuição e apresentamos a ‘antropogense’ em M. Merleau-Ponty.

No ensaio *Elogio da filosofia* ele afirma: “Se filosofar é descobrir o sentido primeiro do ser, não é possível filosofar abandonando a situação humana: é, pelo contrário preciso assumi-la. O saber absoluto do filósofo é a percepção.” Vimos a virada do pressuposto filosófico de Merleau-Ponty em relação a Descartes, Kant entre outros filósofos que marcaram a história do pensamento.

A influência da fenomenologia marcou radicalmente o modo de Merleau-Ponty pensar e escrever. Fizemos um pequeno percurso pelos temas centrais da fenomenologia, afim de, compreendermos que neste método, ou movimento, filosófico encontramos a superação dicotômica das filosofias do sujeito. Vimos à particularidade do nosso autor em interpretar os temas fulcrais da fenomenologia e dar a ela um sentido que se distancia da filosofia da consciência. Na *intencionalidade* homem e mundo se fundem. Porém, nosso autor vai um pouco mais além ao focar sua reflexão em uma fenomenologia da percepção. O corpo aparece no mundo e o mundo se mostra ao homem. Nestes aforismas vimos o desenhar de uma antropologia que radicaliza a inserção do homem no mundo e que, chamamos de homem concreto.

²⁷⁷MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p. 122

A percepção em nosso autor é o pressuposto, o antecedente de qualquer ato reflexivo. É por ela que ele descreve sua antropologia do homem concreto. É por ela que estabelecemos nossas descrições. A percepção provoca o saber que orienta as reflexões de Merleau-Ponty. A problemática norteadora de sua filosofia se dá no tocante a possibilidade de superar as antinomias clássicas da cognitividade fundadas, ora no sujeito, ora no objeto do conhecimento.

Abordamos também que, um dos primeiros discursos definidores da espécie humana advém das análises do comportamento do homem. Por isso, retomamos a obra *A Estrutura do Comportamento* para mostra o modo como Merleau-Ponty desenvolve a crítica aos sistemas psicológicos que enquadravam as concepções de homem nas análises comportamentais. Em uma filosofia negativa Merleau-Ponty acredita que as teorias do reflexo estão longe de uma análise real do comportamento humano, mas fazem uma análise atomista do real que tenta explicar linearmente nas relações causais nossa interação com o meio. Nosso autor não procura explicar o comportamento, ou melhor, dizer do homem a partir das análises da reflexologia, pois estas se equivocaram quanto a estrutura corporal e a deficiente noção de sensação. O reflexo particular existe, mas representa um caso particular de conduta observável apenas em condições determinadas. Vimos que Merleau-Ponty recusa considerar como realidade biológica todas as reações obtidas em laboratório, ao interrogarmos um organismo enfermo ou em condições especiais. Para ele, o corpo humano é o próprio movimento da expressão que projeta para fora significantes, dando-lhes um lugar. Neste sentido, nosso corpo conta com o mundo, faz parte dele. O mundo visível e o mundo dos nossos projetos motores são partes totais de um mesmo ser. A percepção do real, tem pois, em Merleau-Ponty, uma dimensão afetiva, ou seja, é intencional. O corpo perceptivo é o corpo intencional. No corpo perceptivo o mundo aparece como entrecruzamento, como quiasma entre subjetividade e mundo.

Havia uma necessidade de superar a concepção cartesiana de consciência, de corpo e de homem. Descartes marcou o pensamento filosófico com a noção de que sabemos que temos um corpo, isto é, sua antropologia assumiu a consciência que se tem de si e, na consciência, fundamentou a existência das coisas. É preciso desterrar o homem desse monismo e fazer nasce-lo em sua relação genuína com o mundo.

A fenomenologia existencial exposta por Merleau-Ponty rompe com o paradigma cartesiano e recoloca o homem como ser-no-mundo. A consciência, o corpo e o mundo formam um todo no humano mundano. A consciência é entendida como uma atividade

orientada segundo um sentido, possui uma rede de intenções significativas, é temporal e aberta ao mundo, é livre ainda que situada. A consciência é idêntica à vida da consciência. Neste sentido não separamos o cogito da percepção.

Longe de um humanismo, ele concebe o homem calcado na ambivalência típica de quem existe corporalmente no mundo. Concebe o homem como o entrecruzamento entre consciência e mundo, essência e transcendência, olho e espírito. Se as discussões sobre o homem se davam em torno do sujeito solipsista, em Merleau-Ponty ela se dará na noção do homem como corpo próprio e habitante do mundo na percepção. Lembramos, também, que, se em Kant temos os métodos: analítico e sintético, em Merleau-Ponty temos a fenomenologia como método descritivo.

Apresentamos que foi nesse esforço de superação das antinomias clássicas colocadas pelo sujeito e objeto que Merleau-Ponty inaugura o seu debate sobre o homem. Num primeiro momento dialogamos com Descartes para mostrar que “não posso pôr em dúvida aquilo que minha presença me ensina.”²⁷⁸ Afinal, nosso autor, não consegue admitir a consciência cartesiana instauradora do mundo. Para ele sou tudo aquilo que vejo e o exterior é fundamental para reconhecer-me como consciência. Quer renunciar as relações causais entre a consciência e o mundo, “mais uma vez é evidente que não é concebível nenhuma relação de causalidade entre o sujeito e seu corpo, seu mundo, ou sua sociedade.”²⁷⁹ A liberdade, por exemplo, vai ser apresentada nessa fusão do sujeito com seu corpo, seu mundo.

Merleau-Ponty quer valorizar o sujeito sem desterrá-lo da relação perceptiva, pois o verdadeiro sujeito da percepção se caracteriza pelo compromisso com o mundo e pela capacidade de captar o surgimento de um sentido. Assim, tal sujeito é uma subjetividade carnal, uma intencionalidade original que habita o mundo.

Esta descrição do homem nos faz repensar a cultura somática que nos inserimos e nos perguntarmos sobre a qual ideologia o homem contemporâneo se encontra refém. Vivemos uma bioascese que coloca o homem na cultura do corpo, somada à cultura do consumo e à cultura da tecnologia fazendo dele um refém de um pensamento que se autodetermina. No entanto, esquecemos que o corpo mesmo é o humano que se faz no encontro entre a carnalidade de si e a carnalidade do mundo. Entender o homem como carnalidade corporal é pensar além de si, mas em um mundo, uma política, uma cultura que sente, age e pensa de modo entrelaçado.

²⁷⁸MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia*, p.581

²⁷⁹ibid.

BIBLIOGRAFIA

PRIMÁRIA

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.

_____. *A estrutura do comportamento*. Trad. M.V.M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Galimard, 1945.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. C. A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *Elogio da Filosofia*. 4.ed. Trad. A.B. Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

_____. *Sens et non sens*. Paris. Galimard, 1996.

_____. *A dúvida de Cézanne* in *Textos escolhidos* Trad. M. S. Chauí. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

_____. *O filósofo e sua sombra* in *Textos escolhidos* Trad. M. S. Chauí. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

_____. *Olho e o Espírito* in *Textos escolhidos* Trad. M. S. Chauí. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

_____. *Conversas* (1948). Trad. F. Landa & E. Landa. São Paulo: Martins Fontes: 2004.

_____. *As aventuras da dialética*. Trad. C. Berliner. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Sinais*. Lisboa: Minotauro, 1962.

_____. *Textos escolhidos*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

SECUNDÁRIA

BARBOSA, Rafael. **A crítica de Merleau-Ponty ao humanismo**. Campinas: PUC-CAMPINAS, 2003. Monografia de conclusão de curso

CAMINHA, Iraquitan. O 'pôr-se a ver' do corpo e o 'pôr-se a aparecer' do mundo, segundo Merleau-Ponty. *Ágora filosófica*, Recife. n.2. p.33-61, julh/dez 2005.

CAPALBO, Creusa. História do ser humano segundo Merleau-Ponty. *Revista Portuguesa de filosofia*, São Paulo, XXXIX, 157, p. 03 – 17, jan. fev. mar., 1990. p. 03

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

CESAR, Constança. *Anotações das aulas do curso de filosofia contemporânea*. PUC-Campinas: Campinas, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COLOMER, Eusebi. El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III: El postidealismo. Barcelona: Herder, 1990.

DARTIQUES, André. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Toulouse: Edouard Privat, 1972. p.16.

DE MOURA, Carlos Alberto R. Husserl: significação e fenômeno. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.37-61, abril, 2006.

DE WAELHENS, A. *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*. 10 ed. Louvain: Béatrice-Nauwelaerts, 1967.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007.

DESCARTES, R. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural. 1973.

DOS SANTOS, Maria Edvânia Vicente. *Ética e Corpo Próprio em Merleau-Ponty*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. Dissertação de Mestrado.

DRAWIN, Carlos R.. O destino do sujeito na dialética da modernidade. *Síntese*. V. 22, nº 71 (1995):p.489-511.

DUPOND, Pascal. *Dictionnaire: Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2008.

HERRERO, Francisco Javier. *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*. São Paulo: Loyola, 2006. cap. VIII.

HUSSERL, Edmond. *Recherches logiques*. Trad. d'allemand par Humbert Elie, Arion L., Kelkel et René Scherer. Tome premier. 2ed. Paris: Preses universitaire de france, 1969.

_____. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad. Z. Loparic e A. M. Campos Loparic. São Paulo: abril cultural, 1980. (Coleção os pensadores).

_____. *Meditationes cartesianas*. Méx.: FCE, 1985.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: 1974. Coleção Os Pensadores.

KEARNEY, Richard. *Modern movements in european philosophy*. Manchester University Press. 1966. Trad. ELOISA PORTES TEXEIRA, curso de filosofia, PUCAMP.

KEARNEY, Richard. *Modern movements in european philosophy*. Manchester University Press. 1966. Trad. Eloisa Portes Teixeira, curso de filosofia, PUCAMP.

KELKEL, Arion L. e SCHÉRER. *Husserl*. Lisboa: Edições 7º, 1982.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Husserl y La búsqueda de La certeza*. Madrid: Alianza, 1983.
Le suscite. DE WAELLENS, A. *Une philosophie de la ambiguïté: l'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*. 10ªed, Louvain: 1967. p. 18.

LIPOVETSKY, G.: *Metamorfoses da cultura*. Liberal, Porto Alegre: Sulina, 2004

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. Abril Cultural, São Paulo, 1973. p 165.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

PIRES FILHO, Ormindo. *A fenomenologia, uma introdução ao pensamento de Husserl*. Sympósium, Recife, v.21, n.1, p. 40, 1979.

RENAUD, I. A ética face a situações limites do corpo. *Brotéria*. 97, 145, nº6 p. 603-613. p.611

RICOEUR, Paul. *Na escola da Fenomenologia*. Petrópolis: vozes, 2009.

RÖD, Wolfgang. *O caminho da filosofia*. V. 2: Do século XVII ao século XX. Brasília: Editora UnB, 2008.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SAINT-AUBERT, Emmanuel de. *Le scénario cartésien*. Recherches sur La formation ET La cohérence de intention philosophique de Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 2005.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl*. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SAN MARTIN, Javier. *La fenomenologia de Husserl como utopia de la razón*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.

SARTRE, J. *Uma ideia fundamental da fenomenologia: a intencionalidade*. In situações I. trad. Cristina Prado, Cosacnaif, 2005. P. 57

SILVA, Claudinei Aparecido. F. *A Carnalidade da Reflexão*. Toledo PR: GFM Gráfica e Editora, 2009.

SILVA, Maria de Lourdes. A intencionalidade da consciência em Husserl. *Argumentos*, Goiás, vol1, n.1, p. 45-52, 2009

SZILASI, Wilhelm. *Introducción a La fenomenologia de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

URDANOZ, Teofilo. *Historia de La filosofia*. V. VI: De Bergson ao final Del existencialismo. Madrid: BAC, 1978.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. *Fenomenologia e existência: uma leitura de Merleau-Ponty* in Temas fundamentais de Fenomenologia. São Paulo: Editora Moraes. 1994.