

Unesp UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”

Faculdade de Filosofia e Ciências,
Câmpus de Marília – SP

Eloísa Benvenuti de Andrade

**Corpo e Consciência: Merleau-Ponty, crítico de
Descartes**

Marília
2010

Eloísa Benvenuti de Andrade

**Corpo e Consciência: Merleau-Ponty, crítico de
Descartes**

Dissertação apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências
– UNESP/Marília, para obtenção do Título de
Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia da Mente,
Epistemologia e Lógica

Orientador: Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho

Marília
2010

Andrade, Eloísa Benvenutti

A553c Corpo e Consciência: Merleau-Ponty, crítico de Descartes
/ Eloísa Benvenutti Andrade . – Marília, 2010.
143 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e
Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2010

Bibliografia: f. 141-146

Orientador: Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho

1. Maurice Merleau-Ponty . 2. René Descartes. 3. Interação
causal mente/corpo. I. Eloísa Benvenutti Andrade II. Corpo e
Consciência: Merleau-Ponty, crítico de Descartes.

CDD 152.72

Eloísa Benvenuti de Andrade

Corpo e Consciência: Merleau-Ponty, crítico de Descartes

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP/Marília, para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho (Orientador)

Universidade Estadual Paulista – UNESP
Faculdade de Artes, Arquitetura e Comunicação, Câmpus de Bauru
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

Universidade Federal do Paraná – UFPR
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar
Departamento de Filosofia e Metodologia da Ciência
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Marília, ____ de _____ de 2010.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Jonas Gonçalves Coelho, pelo apoio durante a trajetória acadêmica do mestrado.

Agradeço à Universidade Estadual Paulista, e a todo corpo do Departamento e Programa de Pós-Graduação de Filosofia de Marília.

Agradeço à CAPES pelo financiamento da minha pesquisa.

Agradeço aos docentes Dra. Débora Cristina Morato Pinto e Dr. Luiz Damon Santos Moutinho pela disponibilidade em compor a banca examinadora deste trabalho, cujas contribuições se fazem fundamentais para o meu desenvolvimento acadêmico. Para mim foi um privilégio tê-los tanto na qualificação como na defesa da dissertação.

Agradeço a todos os meus colegas de curso e os interlocutores da comunidade universitária: Karynn Vieira Capilé, Thiago Evandro Vieira da Silva, Rodrigo Rocha, Márcio Ricardo de Carvalho, Nayara Borges, Sinomar Ferreira do Rio, Hélio Alexandre da Silva, Márcio Girotti, João Morais, Juliana Moroni. Principalmente agradeço aos meus amigos Gisele Ap. Ribeiro Sanches e Herbert Barucci Ravagnani pela amizade e cumplicidade sempre; também agradeço André de Deus Berger pelo companheirismo no decorrer deste trabalho.

*Mas também pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei a respeito; não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão a coisas que me são conhecidas: reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser. (DESCARTES. In: *Meditações*, 1973, p. 102)*

*A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. 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. (MERLEAU-PONTY. In: *Fenomenologia da percepção*, 2006, p. 6)*

Resumo

O objetivo do presente trabalho é analisar o estatuto da *consciência* e do *corpo* no pensamento de Maurice Merleau-Ponty, tomando como fio condutor a sua interpretação do pensamento de Descartes. Em especial, entendemos que um estudo das teses merleau-pontianas, que criticam e problematizam as concepções de *consciência* alicerçadas sobre a ontologia dualista de Descartes, pode contribuir para a formulação de uma nova abordagem da mente que não reproduza os mesmos problemas desta ontologia, mais especificamente aqueles relacionados à interação causal mente/corpo. Desta forma, a intenção é mostrar como Merleau-Ponty constrói a leitura sobre o dualismo supracitado em sua obra, e como pretende objetar tal fundamento. Para tal, deter-nos-emos principalmente nas referências a Descartes presentes na *Fenomenologia da percepção* e também no apresentado em *A estrutura do comportamento* propondo, nesta medida, subsídios para uma possível leitura de *O visível e o invisível*.

Palavras-chave: Maurice Merleau-Ponty. René Descartes. Ontologia. Interação causal mente/corpo. Consciência. Corpo.

Résumé

L'objectif de cette étude est d'analyser le statut de la *conscience* et du *corps* chez Merleau-Ponty en prenant comme guide pour son interprétation de la pensée de Descartes. Nous comprenons surtout que l'étude des thèses merleau-pontienne, celles qui critiquent et problématisent les conceptions de la conscience soutenues par l'ontologie dualiste de Descartes, peut contribuer à une formulation d'une nouvelle approche de l'esprit qui ne reproduise pas les mêmes problèmes de cette ontologie, plus spécifiquement ceux qui ont du rapport avec l'interaction causale esprit/corps. L'intention est de montrer comment Merleau-Ponty construit sa lecture sur le dualisme cité et comment lui, il fait son opposition à ce fondement. Pour en faire nous nous arrêterons principalement sur les références à Descartes présentées dans la *Phénoménologie de la perception* et dans *La structure du comportement* en proposant, dans cette mesure, des subsides pour une possible lecture de l'œuvre *Le visible et l'invisible*.

Mots-clés: Maurice Merleau-Ponty. René Descartes. Ontology. interaction causale esprit/corps. Conscience. Corps.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| 1 INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 1 O PROBLEMA DA UNIÃO CORPO E ALMA EM DESCARTES..... | 19 |
| 1.1 Apresentação | 20 |
| 1.2 O cenário da crítica merleau-pontiana a Descartes..... | 21 |
| 1.3 A obra de Descartes por Merleau-Ponty: sobre a união corpo e alma | 25 |
| 1.4 A importância de Descartes | 29 |
| 2 A FILOSOFIA CARTESIANA E A FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY..... | 36 |
| 2.1 Apresentação | 37 |
| 2.2 As relações entre alma e corpo em Descartes interpretadas na Estrutura do comportamento..... | 38 |
| 2.3 A dúvida..... | 41 |
| 2.4 A estrutura inteligível dos objetos percebidos em Descartes..... | 46 |
| 2.5 A imaginação, o espírito e o corpo..... | 51 |
| 3 ESTRUTURA E FENOMENOLOGIA | 58 |
| 3.1 Apresentação | 59 |
| 3.2 A proposta fenomenológica de Merleau-Ponty..... | 60 |
| 3.3 Construído, constituído e situado: mecanicismo versus estrutura | 68 |
| 3.4 O sujeito naturado da sexta meditação..... | 72 |
| 3.5 O sujeito da percepção..... | 82 |
| 4 CORPO, REFLEXÃO, NATUREZA E MUNDO..... | 88 |
| 4.1 Apresentação | 89 |
| 4.2 Corpo Próprio | 90 |
| 4.3 Percepção e reflexão..... | 103 |
| 4.4 Ambiguidade e natureza em Descartes: a ontologia do objeto e do existente..... | 113 |
| 4.5 Mundo percebido | 119 |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 126 |

| | |
|-------------------------|------------|
| REFERÊNCIAS..... | 140 |
|-------------------------|------------|

1 Introdução

René Descartes (1596-1650) foi muito bem sucedido ao inaugurar, nas palavras de Granger¹, uma *filosofia da consciência* que deixaria algumas tarefas e dilemas importantes aos que o seguiram. Neste itinerário encontra-se a obra de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), na qual é possível identificarmos tanto referências diretas quanto indiretas à obra de Descartes. O interesse por Descartes acompanha Merleau-Ponty em todo seu trajeto. Desde *A Estrutura do comportamento* (1942/2006), o filósofo já indicava a importância que conferia ao pensamento cartesiano, e este aparece também já na primeira nota de *O Visível e o invisível* (1964/1971), “Reflexão sobre as ontologias de Descartes – o ‘estrabismo’ da ontologia ocidental”². Nossa proposta é mostrar e analisar tais referências, detendo-nos principalmente nas presentes em *Fenomenologia da percepção* (1945/2006), atentando ao apresentado em *A estrutura do comportamento* e apontando apenas subsídios para a leitura de *O Visível e o invisível*. Não entraremos, contudo, no mérito de analisar pormenorizadamente esta última obra.

Para a realização deste intento, propomos como fio condutor o dualismo substancialmente e corpo cartesiano, uma vez que por meio da análise de tal dualismo podemos contrapor as diferentes ontologias que estão em questão: de um lado, Descartes e a admissão da existência de um espírito e de um corpo no processo de aquisição do conhecimento das coisas do mundo, sendo o espírito o responsável pelas representações mentais, e as sensações, a expressão da natureza composta; de outro, Merleau-Ponty e a admissão da imersão do sujeito perceptivo em um mundo prático, onde a experiência originária não acontece pela elaboração de uma representação mental consciente, mas pelo *comportamento*, deslocando o caráter intencional da psicologia cartesiana para o corpo em *situação*.

No terceiro capítulo de *Conversas* (1948/2004), Merleau-Ponty objeta contra as sensações da psicologia clássica do tipo cartesiana escrevendo que todas as coisas estão revestidas de características humanas “[...] e, inversamente, vivem em nós como tantos emblemas das condutas que amamos ou detestamos. O homem está investido nas coisas e as

¹ DESCARTES, R. *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 1

² MERLEAU-PONTY, 1971, p. 164.

coisas estão investidas nele”³. A diferença entre sensação e percepção, entre Descartes e Merleau-Ponty, recairá justamente nisso: no modelo merleau-pontiano um objeto já contém significado no campo da experiência que é *abertura* para o mundo, e não requer a interpretação intelectual como no modelo cartesiano. Para Merleau-Ponty o mundo não precisa ser decodificado, ele não está mergulhado em obscuridades, ao contrário, a obra merleau-pontiana parece estabelecer em seu conjunto a tentativa do “encontro” do *ser* com o mundo não mais como o encontro com um objeto, mas, sim, encontro com uma *dimensão* de *ser* que lhe é visível e mais bruta que os próprios atos e operações do clássico ser-sujeito. Na obra que nos propomos pesquisar, a saber, a *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty questionará a dificuldade que o pensamento objetivo, do tipo empirista inglês, e intelectualista, do tipo cartesiano e kantiano, teve com a indeterminação e ambiguidade da experiência imediata. Para tanto, o filósofo proporá, em contraste a este objetivismo e intelectualismo, uma análise do corpo como *expressão*, tendo a percepção e a fala como atividades essenciais a serem analisadas por esta via, uma vez que para ele a expressão é compreendida partindo da *comunicação* e da *relação* de alteridade.

A ontologia de Descartes, consistindo no dualismo substancial e tendo como intenção estabelecer um fundamento indubitável para o conhecimento científico, fundou um modelo ontológico oriundo de uma epistemologia capaz de fundamentar as razões do conhecimento pela lógica e seus conceitos, como, por exemplo, o conceito de causalidade. Porém, para Merleau-Ponty, embora essa forma de organizar o mundo sensível tivesse desprezado a riqueza dos fenômenos⁴, a obra cartesiana traz consigo pressupostos fecundos e é digna de elogio. Se por um lado, a ideia de “representação” como “aparências intermediárias”⁵, pelas quais os sujeitos se referem ao mundo no modelo clássico, foi contraposta por Merleau-Ponty à ideia dos *fenômenos* como sendo uma “*apresentação* do próprio mundo em toda a sua complexidade”⁶; sobre Descartes, em *A Prosa do Mundo* (1969/2002), Merleau-Ponty escreve: “Descartes é uma dessas instituições que se esboçam na história das ideias antes de nela

³ Idem, 2004, p. 24.

⁴ Ibid., p. 72.

⁵ FERRAZ, 2008, p. 197.

⁶ Ibid., p. 197, grifo do autor.

aparecer em pessoa, como o sol anunciando-se antes de revelar de repente uma paisagem renovada”⁷. Nesta ocasião, o filósofo argumenta que as ideias de Descartes não cessam de se acrescentar e transformar a si próprias – suscitando coisas novas – mas que não poderiam surgir sem elas, ilustrando o próprio movimento realizado no conjunto de seu pensamento: “Descartes é Descartes, mas é também tudo o que posteriormente nos parece tê-lo anunciado, ao qual ele deu sentido e realidade histórica – e é também tudo o que derivou dele”⁸.

Merleau-Ponty parte de uma premissa oposta à cartesiana, no que tange ao entendimento das coisas do mundo: enquanto Descartes propôs que a evidência das coisas do mundo poderia ser revogada pelo exercício da *dúvida metódica* praticada por um *ser pensante* que reconheceu pelo pensamento que ele, de fato, existe – como fora apresentado em suas *Meditações* (1641/1973), Merleau-Ponty indica que a comunhão entre sujeito perceptivo e objeto percebido retoma algo absolutamente anônimo, veremos que o “mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído”⁹. Contudo, Merleau-Ponty elogia Descartes e seu exercício crítico contra o ceticismo e sua crença nas coisas extramentais.

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty argumenta que o *corpo* é esta possibilidade, de ser existência e de demitir-se dela, de fazer-se anônima e passiva¹⁰. Isto porque, imbricado ao corpo, está a reflexão, e esta não será, para Merleau-Ponty, o pensamento de ver, pois a visão *funda* o pensamento, uma vez que nossa relação com o mundo percebido é algo absolutamente insuperável. Portanto, a exterioridade radical do mundo cartesiano será contraposta pelo filósofo à evidência do mundo sempre *ali*. Para entender melhor estas questões e suas bases epistemológicas e ontológicas, propomos nos ater principalmente à leitura da *Fenomenologia da percepção*, mas também recorreremos a *A prosa do mundo*, a *Conversas* e a *A natureza* (além de *A estrutura do comportamento*) demonstrando de forma temática (pela crítica de Merleau-Ponty a Descartes) estas e outras contraposições propostas por Merleau-Ponty nestas obras. Assim, adotaremos neste trabalho uma avaliação do próprio Merleau-Ponty sobre a obra cartesiana: “as decisões irrevogáveis de

⁷ MERLEAU-PONTY, 2002, p. 120.

⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁹ *Ibid.*, p. 608.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 227.

Descartes se colocam um ‘limite’ que nenhum futuro poderá arrancar, e definem, acreditamos, um absoluto próprio de Descartes que nenhuma metamorfose pode mudar”¹¹. Assim, tentaremos focar em Descartes, considerando principalmente como fio condutor sua ontologia substancialista e, portanto, o tríplice alma, corpo e Deus.

Entendendo a *Fenomenologia da percepção* como uma obra que busca propor que o sentido das experiências fenomênicas “não é ordenado pelas capacidades cognitivo-conceituais dos sujeitos, mas pelas habilidades perceptivo-motoras do corpo próprio”¹², analisaremos a crítica de Merleau-Ponty à ontologia de Descartes, focando a re-fundação, em sua última ontologia, da ideia de *ser* como um *ser bruto*, isto é, a região do sensível que antecede a “representação” do mundo e, nesta medida, é parte indivisível de uma ontologia que o faz aparecer como signo e significado, consciência e natureza, corpo e mundo.

Os estudiosos do pensamento de Merleau-Ponty apontam outros grandes nomes da História da Filosofia, além de Descartes, como ponto passivo de influência e diálogo constante no conjunto da obra merleau-pontiana, tais como Kant (1724-1804), Husserl (1859-1938) e Heidegger (1889-1976). Sobre este último, a ideia é que Merleau-Ponty tenha se voltado a sua obra – precisamente às suas ”considerações sobre o *ser* – de maneira mais aprofundada em seus últimos anos de vida, com o intuito de fundamentar sua ontologia do *ser bruto*. Esta pode ser constatada em seu escrito póstumo *O Visível e o Invisível*¹³, em que nos é apresentada uma concepção de *ser sensível ao mundo*. Sobre Husserl e sua Fenomenologia, é nítida a influência e discussão explícita durante toda sua vida, sendo uma ruptura de fato defendida apenas na obra póstuma citada acima. Entretanto, gostaríamos apenas de apontar que nesta primeira fase a intenção de Merleau-Ponty será revelar uma subjetividade que nos interpela, para enfim, em sua última fase, dizer de fato sobre o *sentido* do mundo e a *natureza* dele. E, para dizer o que é tal subjetividade é que contrapomos sua ontologia à ontologia de Descartes e suas objeções às ambiguidades e contingências do mundo, que justificam o status de sua ideia de *pensamento*.

Dividiremos o trabalho em 4 capítulos articulados da seguinte maneira:

¹¹ Idem, 2002, p. 124, grifo do autor, adaptação nossa.

¹² FERRAZ, 2008, p. 193.

¹³ SCHMIDT, J. Maurice Merleau-Ponty: *between phenomenology and structuralism*. 1985, p.14..

No primeiro capítulo, exporemos a leitura de Merleau-Ponty sobre a união corpo e alma em Descartes, a partir do que foi exposto na segunda lição do curso ministrado pelo filósofo na École Normale Supérieure entre os anos de 1947 e 1948, e que trata da união da alma e do corpo em Descartes, publicada no texto intitulado *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran e Bergson*, publicado em 1978. Veremos que este texto mostra os pontos fundamentais para a forma como o autor realiza sua leitura sobre Descartes e critica a ontologia do mesmo. A partir disso, a intenção é entender o sentido que fundamenta a proposta fenomenológica merleau-pontiana. Conforme apontamento de Merleau-Ponty, na segunda lição do livro, a obra de Descartes apresenta um movimento que de “extremo teísmo se une ao ateísmo prático, já que a verdade divina, uma vez reconhecida, nos dispensa de voltar a Deus”¹⁴.

Na sexta meditação, Descartes estabelece a união da alma e do corpo como um pensamento confuso, então Merleau-Ponty pergunta: “[...] como pude descobrir o cogito? E se descobri o cogito, como posso ser o sujeito naturado da Sexta Meditação?”¹⁵. Merleau-Ponty argumenta que nesta meditação Descartes fala que as inclinações naturais têm a sua verdade, já que Deus não é enganador. Mas se Descartes adota esta dupla atitude para Deus e para o mundo, pergunta Merleau-Ponty, ele pode sustentá-la?¹⁶ O problema identificado por Merleau-Ponty na obra de Descartes e originário das confusões, que permeiam a noção de mistura íntima e união entre alma e corpo, significa o seguinte: se levarmos a sério os esforços da primeira meditação, não somos nós levados a considerar a sexta meditação como uma mera aparência? E, inversamente, se levarmos a sério a sexta meditação, como os esforços da primeira foram possíveis?¹⁷ Diante disso, será a res cogitans ou o homem o sujeito da sexta meditação?

No segundo e terceiro capítulos apresentaremos a leitura crítica desenvolvida por Merleau-Ponty sobre Descartes considerando o exposto em suas *Meditações* para depois tratar da ambiguidade presente nesta filosofia no último capítulo. Apontaremos como Merleau-Ponty realiza sua leitura sobre a ontologia substancial de Descartes e como esta leitura está

¹⁴ MERLEAU-PONTY, 2002, p. 16.

¹⁵ Ibid, p. 16.

¹⁶ Ibid, p. 15.

¹⁷ Ibid, p. 16.

relacionada com sua proposta de conciliação entre psicológico e fisiológico. Veremos como emergem conceitos como os de *situação*, *percepção* e *constituição*. Analisaremos, portanto, a obra *Fenomenologia da percepção* junto com as relações entre a alma e o corpo interpretadas em *Estrutura do comportamento*, uma vez que a proposta merleau-pontiana configura-se como um deslocamento da intencionalidade antes posta na ideia de consciência para uma intencionalidade no corpo. Assim, veremos como Merleau-Ponty inaugura a perspectiva do *ser no mundo*.

O quarto capítulo será dedicado à questão da *reflexão* e do *corpo*, através do *mundo e da natureza*. Discutiremos como Merleau-Ponty fundamenta sua ontologia pela noção de mundo percebido juntamente com os conceitos de situação, estrutura, percepção, pensamento e consciência apresentados. Veremos que nesta perspectiva a consciência *encarnada*, que possui como condição de existência (ou de *ser no mundo*) a de *existir* como *corpo*, trata o indivíduo como espessura enquanto passividade no sensível e o significado enquanto objeto como atividade do percebido. Analisaremos então a ideia de *corpo* elaborada por Merleau-Ponty, através de sua análise da natureza e do mundo percebido, que nos traz também sua crítica ao objetivismo científico e sua proposta sobre *pensamento* e *percepção*; uma vez que a proposta merleau-pontiana configura-se como um deslocamento da intencionalidade, antes posta na ideia de consciência, para uma intencionalidade no corpo que, desde sempre, se comunica. Veremos como Merleau-Ponty transpõe a noção constituinte para a *instituinte*. A intenção é analisar a proposta de um sensível envolvido sob um arranjo que é pura contingência e liberdade. Examinaremos, portanto, a terceira parte da *Fenomenologia da percepção*.

Por fim, apresentaremos uma conclusão final e algumas considerações, partindo do *mundo vivido* como indício original para rever a ontologia de Descartes. Valorizaremos também o sentido existencial que a primeira fase de Merleau-Ponty concede ao pensamento transcendental. Pelas objeções de Merleau-Ponty a *res cogitans* e o internalismo psíquico cartesiano, poderemos apontar que o filósofo contemporâneo foi muito bem sucedido em sua tentativa de livrar o sujeito da incomunicabilidade com o mundo exterior, fazendo do corpo *abertura* para o mundo. Observaremos que a autoridade concedida por Descartes ao espírito enuncia-se diferente na proposta merleau-pontiana, a saber, como sendo uma constante transformação *real* ou mesmo um *nada*, mas em hipótese alguma é *ideia* ou *representação*. Isto porque o espírito merleau-pontiano é incapaz de repousar sobre si mesmo, uma vez que se apresenta como *unidade*. A consciência para Merleau-Ponty será consciência perceptiva, sempre de alguma coisa “ali”, um acontecimento corporal: “a consciência é o ser para coisa

por intermédio do corpo”¹⁸. Segundo Merleau-Ponty, originariamente a consciência não é um eu penso, mas um eu posso¹⁹, e, dessa maneira, ela não está dividida entre uma produção cultural e histórica, por um lado, e, natural, do outro, antes conjuga ambas as situações.

Redefinir o paradigma da consciência em modelo clássico será o desafio de Merleau-Ponty. Ao observarmos a forma como o filósofo insere seu conceito de *reflexão radical* como alternativa ao conceito de *reflexão idealista*, cabe a nossa investigação dizer em que medida este novo conceito não retoma o propósito do modelo clássico que discuti, afinal, como a perspectiva merleau-pontiana supera de fato os problemas oriundos do cartesianismo.

Em sua obra póstuma *O Visível e o invisível*, o filósofo sugere que a modulação moderna das coisas do mundo cria uma maneira de reconhecimento que poderia ser traduzida *sensivelmente*. Desse modo, Merleau-Ponty caminhará para a concepção de uma consciência perceptiva como experiência natural de um corpo *carne*. Pela via de Merleau-Ponty, o sensível será pura exterioridade, um visível que nos revela uma unidade, que não se reduz à natureza composta proposta outrora por Descartes. Neste último, a sensação era tida como uma reação motora que requeria uma interpretação intelectual. Para Merleau-Ponty, tal perspectiva internalista e dicotômica construiu certos paradoxos que geraram uma crença ilusória sobre o papel dos sentimentos, das experiências e das relações entre os seres.

A relevância deste estudo emerge ao considerarmos que, ao invés de separar e dividir as possíveis funções mentais, muitos filósofos contemporâneos se perguntam sobre a possibilidade destas funções mentais formarem uma rede integrada de ação. Sendo assim, o ponto de partida não seria mais o dicotômico – que responde ao problema da causalidade entre mente e corpo – mas o de um todo integrado – onde o efeito de uma intenção prévia seria responsável por sua causa, privilegiando deste modo o *agir* no mundo.

Nosso objetivo ao apresentarmos a leitura que Merleau-Ponty realiza de Descartes é contextualizar algumas perspectivas importantes sobre a cognição, no sentido de questionar a estrutura corpórea e suas aptidões cognitivas como mutuamente independentes em maior ou menor grau. Assim, pretendemos ressaltar a relevância de uma revisão da díade *mente-corpo* nas investigações filosóficas, e apresentar em que posição Merleau-Ponty se encontra em

¹⁸ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 193.

¹⁹Ibid., p. 192.

relação às ditas filosofias da consciência e seus pressupostos, além do próprio dualismo, ou seja, como trabalha a relação psíquico/físico.

I

**O problema da união corpo e alma, em Descartes,
segundo Merleau-Ponty**

Descartes não sustenta, portanto, nada que se possa pensar em união. Ele não tem nada a falar sobre isso. As noções que ele introduz a este respeito, são míticas, no sentido platônico da palavra: destinada a lembrar o ouvinte que a análise filosófica não esgota a experiência. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 15, tradução nossa)

1.1 Apresentação

Neste primeiro capítulo, trataremos da leitura de Merleau-Ponty sobre a união corpo e alma em Descartes, partindo do que foi exposto na segunda lição do curso ministrado pelo filósofo na École Normale Supérieure entre os anos de 1947 e 1948. Esta lição analisa a questão da união da alma e do corpo em Descartes e se encontra no livro intitulado *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran e Bergson*, publicado em 1978. Apontaremos que os pilares da tal lição se apresentam como pontos-chave para a forma como o autor realiza sua leitura sobre Descartes e fundamenta sua proposta fenomenológica. Faremos isso para que seja possível, adiante, apresentar como emergem conceitos como os de *situação*, *estrutura* e *constituição*. Veremos primeiramente o cenário merleau-pontiano e sua recepção da ontologia cartesiana para depois, no segundo capítulo, analisarmos a crítica fundamental de Merleau-Ponty sobre as relações entre alma e corpo, que recairão sobre a premissa de que a mistura entre nós e o mundo precede a reflexão.

1.2 O cenário da crítica merleau-pontiana a Descartes

Mais do que a importância epistemológica do projeto cartesiano para a filosofia moderna (e o que dela se segue), são os resquícios ontológicos de tal empreendimento que inspiram e ressoam por toda a Filosofia Contemporânea, fazendo-a querer procurar novamente o fundamento das coisas do mundo. Sistemáticamente a obra cartesiana é a protagonista deste debate: ora Descartes é atacado por seu dualismo substancial, ora elogiado pela consistência epistemológica de seu duradouro edifício do conhecimento. Para Merleau-Ponty, “Descartes é uma dessas instituições que se esboçam na história das ideias antes de nela aparecer em pessoa”²⁰. Neste sentido, iniciaremos nossa investigação apresentando um dos inúmeros comentários de Merleau-Ponty sobre Descartes na *Fenomenologia da Percepção*:

[...] a palavra “Cogito”, a palavra “sum”, podem muito bem ter um sentido empírico e estatístico; é verdade que elas não visam diretamente a minha experiência e fundam um pensamento anônimo e geral, mas eu não lhes reconheceria nenhum sentido, nem mesmo derivado e inautêntico, e não poderia nem mesmo ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento, e se o *Cogito* falado não encontrasse em mim um *Cogito* tácito. Era esse *Cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*²¹.

Aqui podemos enunciar a forma como Merleau-Ponty critica Descartes, dizendo que esta, sobretudo, alinha-se quase sempre a um elogio ao filósofo moderno. Como nos aponta Saint-Aubert, dessa maneira Merleau-Ponty fará uma leitura “mitológica” das *Meditações Cartesianas*, na tentativa de ressaltar o laço entre a natureza e a unidade própria do homem que foi avistado por Descartes e se manteve no “[...] index do mistério impenetrável”²², quando outrora Descartes fundou este laço em Deus e “nos dispensou assim tanto de viver suas relações tumultuosas quanto de compreender por nós mesmos sua profunda unidade”²³. Desse modo, nos parece que Merleau-Ponty lê Descartes como Alquié quando este,

²⁰ MERLEAU-PONTY, 2002, p. 120.

²¹ Idem, 2006b, p. 539, grifo e aspas do autor.

²² SAINT-AUBERT, 2005, p. 127.

²³ Ibid. p. 241.

escrevendo sobre a prova da existência de Deus nas *Meditações*, aponta: “O objetivo das *Meditações* é desprender o espírito dos sentidos, *abducere mentem a sensibus*. A via que elas nos propõem não é somente a de um encadeamento de razões, mas a de um itinerário vivido.”²⁴. Isso quer dizer que a própria filosofia de Descartes se apresenta tanto como uma ordem de razões como um itinerário espiritual tendo, desse modo, espaço suficiente para oscilar entre um extremo teísmo e um ateísmo prático. Tal oscilação, acreditamos, é verificável na passagem da segunda para a sexta meditação cartesiana, que evidenciaremos ao longo deste trabalho.

De acordo com a leitura merleau-pontiana, a brilhante epistemologia de Descartes é um percurso que deve ser considerado por suas implicações ao estatuto ontológico do *ser*; tanto em Filosofia quanto no cenário político e científico da contemporaneidade, uma vez que esta trata de uma reflexão oriunda de uma experiência puramente humana e, dessa maneira, capaz de auxiliar no empreendimento que é caro para Merleau-Ponty, a saber, confeccionar uma filosofia da *identidade e da relação*²⁵. Isso significaria buscar, como dirá Merleau-Ponty em sua última ontologia, a exterioridade conhecida no envolvimento das coisas à medida que identifico tanto a dependência como a autonomia destas mesmas coisas, decifrando, assim, o enigma da relação ou ligação das coisas²⁶.

Com isso, o que podemos dizer é que sempre o que estará por detrás das palavras de Merleau-Ponty, de sua epistemologia, pressuporá a necessidade de um debate ontológico, uma vez que o que está em jogo, segundo sua leitura, é a reforma do pensamento da “instituição” Descartes, ou seja, da tradição intelectualista e transcendental que segue desde a modernidade. Merleau-Ponty colocará que “toda questão é compreender bem o '*Cogito* tácito', aquele que teria sido visualizado por Descartes antes do enlace total com Deus, e “[...] não fazer da linguagem um produto da consciência, sob o pretexto de que a consciência não é um produto da linguagem”²⁷, a tarefa é criticar Descartes privilegiando o uso que este autor faz da experiência vivida, ou, *uso da vida*, na confecção de sua filosofia. Para que possamos tratar pormenorizadamente da complexidade destas questões através da análise conjunta das

²⁴ ALQUIÉ, 1987, p. 42, grifo do autor.

²⁵ SAINT-AUBERT, 2005, p. 241.

²⁶ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 35.

²⁷ Idem, 2006b, p. 539, grifo do autor.

meditações cartesianas e a proposta mesma merleau-pontiana nos capítulos seguintes, vejamos a primeira referência encontrada sobre este contexto em sua obra *Fenomenologia da Percepção*.

No prefácio da obra apontada, Merleau-Ponty, ao argumentar sobre seu empreendimento fenomenológico, apresenta sua interpretação sobre os resultados alcançados pelas filosofias de Descartes e Kant:

Descartes e sobretudo Kant desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; eles fizeram aparecer à consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado. Sem dúvida, o ato de ligação não é nada sem o espetáculo do mundo que ele liga; a unidade da consciência, em Kant, é exatamente contemporânea da unidade do mundo e, em Descartes, a dúvida metódica não nos faz perder nada, visto que o mundo inteiro, pelo menos a título de experiência nossa, é reintegrado ao *Cogito*, certo com ele, e apenas afetado pelo índice “pensamento de [...]”²⁸.

Para Merleau-Ponty o real é o campo originário da constituição dos fenômenos que corresponde e tal campo já havia sido avistado nas filosofias citadas, no entanto, fora negligenciado pela assimilação da percepção às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos ou da predicação²⁹. Contra isso, Merleau-Ponty sustenta que o real deve ser descrito, não construído ou constituído³⁰. Concordar com Descartes, dizendo que possuo certeza do meu pensamento de ver e não da coisa vista, e desta maneira separar ato e correlato natural reduzindo o mundo ao índice “pensamento de...”, é subestimar o mundo sensível³¹. Na filosofia de Merleau-Ponty, ver é corresponder a certa proposta do mundo, adotando certa maneira de existir, ou seja, é estar em comunhão com o objeto do mundo, supondo disso a abertura ao real e ao mundo³². Vejamos o contexto de tal afirmação.

²⁸ Ibid., p. 4, grifo do autor.

²⁹ Ibid., p. 5.

³⁰ Ibid., p. 5.

³¹ MOUTINHO, 2006, p. 223.

³² Ibid., p. 223.

No cenário fenomenológico merleau-pontiano, podemos dizer que, o que deve ser considerado é uma velha interrogação em filosofia: como é possível o conhecimento? Como efetivamente a subjetividade torna-se transcendental? Esta análise, Merleau-Ponty fará através da redução fenomenológica, ou, o retorno às coisas mesmas na intenção de compreender o mundo pré-reflexivo originário das coisas a fim de remontar a este mundo anterior ao conhecimento, do qual toda determinação científica é abstrata e dependente³³. Em outras palavras, o que Merleau-Ponty está se propondo é enfrentar uma questão que se apresenta na ordem do dia para a contemporaneidade: a representação *versus* mundo, ou, como dito antes, como uma subjetividade se desloca como transcendência. O interesse do filósofo é trabalhar a premissa de que o existente *está no mundo* em detrimento da máxima, do paradigma a ser confrontado, a saber, cartesiano, que reserva a ele *conhecer o mundo*. A importância de destacar a categoria da *existência* aqui é que ela se apresenta como o cerne da teórica metafísica no que se refere à unidade do mundo percebido, e permeia as questões da alma e do corpo, do fisiológico e do psicológico, do em si e para si tratadas por Merleau-Ponty; e, justamente neste ponto que encontramos pela primeira vez Descartes.

O problema de Merleau-Ponty é o que fora fundamentado outrora ao longo das *Meditações* de Descartes: a união entre alma e corpo donde aparentemente se estabeleceu o discurso da modernidade. Para ele, a tarefa agora é reler e, se for o caso, refutar a sexta meditação cartesiana para fundamentar a importância primordial da experiência perceptiva. Isto significa redefinir o estatuto da mente e do corpo. Para tanto, a retomada da questão da mistura entre alma e corpo, em Descartes, será feita através da análise da *existência* como a junção entre psicológico e fisiológico como veremos em *A estrutura do comportamento*. A *existência* merleau-pontiana será o momento da união íntima outrora relatada por Descartes e sua ontologia substancialista. Entretanto, no pensamento de Merleau-Ponty, tal ontologia será intencionalmente tratada de maneira mais comunicativa na tentativa de extrair o que de mais original e fecundo nela existe – por exemplo o uso da vida de que falamos –, como verificaremos na *Fenomenologia da percepção*.

Por este empreendimento, Merleau-Ponty buscará a motricidade originária do corpo como alternativa ao corpo mecânico cartesiano, promovendo uma reabilitação ontológica do mesmo. Para tanto, proporá a reintegração do *ser* através de uma lógica essencialista, uma vez

³³ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 3.

que, como apontamos acima, *o real não deve ser construído, nem constituído*, pois, “ver é ver alguma coisa, é atingir a coisa mesma do mundo natural”³⁴, mundo este avistado por Descartes na sexta meditação como mostraremos adiante. Entretanto, conforme apontamento da *Estrutura do Comportamento*, Descartes partiu de certo pressuposto da existência que não é o de uma presença originária da natureza, que não integra significação e existência na própria experiência humana³⁵. O que faltou, segundo Merleau-Ponty, é um pressuposto filosófico que fundamente o mundo como algo “sempre ali” antes da reflexão; que considere o “encarnado”³⁶. Desse modo, retomaremos também em nossa pesquisa o percurso de algumas das *meditações* para que possamos esclarecer, de fato, o que fora fixado até agora.

1.3 A obra de Descartes por Merleau-Ponty: sobre a união corpo e alma

Os passos dados nas *Meditações* e fixados também no *Discurso do Método*, de Descartes, carregariam, segundo Merleau-Ponty, um problema fértil, de tal modo que Descartes teria avistado a instituição do que ele chamará, em sua última, ontologia de *carne*, isto no momento em que, na sexta meditação, a *res cogitans* vive no mundo após tê-lo metodicamente explorado³⁷. Para Merleau-Ponty, a *carne* é este ciclo completo sensível de imbricação entre corpo e mundo, não é o corpo objetivo e tampouco o corpo pensado pela alma³⁸. De acordo com Saint-Aubert, como já foi apontado, Merleau-Ponty identifica que o que foi avistado por Descartes se manteve filosoficamente no “[...] index do mistério impenetrável”³⁹, e foi justamente na solução deste mistério que Merleau-Ponty trabalhou exaustivamente em seus escritos, e figurou, de maneira original em sua última ontologia, com

³⁴ MOUTINHO, 2006, p. 224.

³⁵ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 221.

³⁶ Idem, 2006b, p. 1.

³⁷ Idem, 2004, pp. 320-321.

³⁸ Ibid., pp. 307-308.

³⁹ SAINT-AUBERT, 2005, p. 127.

a ideia de *quiasma* como um tipo de reflexão filosófica capaz de pensar a carne e seus modos de expressão⁴⁰.

Para Saint-Aubert, a importância do esclarecimento dos dualismos oriundos da questão clássica sobre a união da alma com o corpo, na obra de Merleau-Ponty, denota a complexidade passiva-ativa de nossa *instituição* e de nossa vida expressiva⁴¹. Este comentador nos aponta que será pela contestação dos dualismos antropológicos que Merleau-Ponty conduzirá a problemática da *encarnação*, que trabalharemos no decorrer desta dissertação, para a da *carne*⁴². Fazemos isto, pois acreditamos que tal percurso resultará em subsídios para a elucidação da figura do *quiasma* apresentada na última ontologia de Merleau-Ponty. Portanto, iniciaremos a leitura merleau-pontiana sobre a união corpo e alma em Descartes através da segunda lição do curso ministrado por Merleau-Ponty na École Normale Supérieure intitulada “L'union de l'âme et du corps chez Descartes”.

O presente texto nos mostra que Merleau-Ponty sustenta que a união da alma com o corpo na obra de Descartes não é apenas uma mera dificuldade especulativa, como frequentemente se pode supor, mas traz com ela o problema da *existência* do corpo humano⁴³. Ao longo desta lição, Merleau-Ponty retoma vários escritos de Descartes, tais como a *Carta a Elizabeth*, de 28 de junho de 1643, e a *Carta a Arnauld*, de 29 de julho de 1648, propondo analisar profundamente a legitimidade do que fora exposto na sexta meditação cartesiana, a saber, precisamente a mistura íntima da alma com o corpo à luz do confronto com a primeira meditação cartesiana, ocasião onde são descartadas as experiências empíricas pela adoção metodológica da dúvida metódica voluntária, radical e hiperbólica.

Na sexta meditação, lembra Merleau-Ponty, “a união nos é *ensinada* por sentimentos como a fome e a sede, que provêm *da mistura do espírito com o corpo*, e, todos esses sentimentos não são nada além de *certas maneiras confusas de pensar*”⁴⁴. Contudo, argumenta Merleau-Ponty, em 1645 Descartes escreve o seguinte a P. Mesland:

⁴⁰ Ibid., p. 160.

⁴¹ Ibid., p. 18.

⁴² Ibid., p. 18.

⁴³ MERLEAU-PONTY, 2002, p. 13.

⁴⁴ Ibid., p. 13, grifo do autor.

Como não deixa de ser muito verdadeiro que tenho o mesmo corpo que tive há dez anos, embora a matéria do qual ele é composto tenha mudado, porque a unidade numérica do corpo de um homem não depende da sua matéria, mas da sua forma que é a alma⁴⁵.

Sobre isso, Merleau-Ponty aponta que o corpo não é para Descartes uma massa de matéria, mas uma totalidade, não no sentido espinosista, mas como uma fórmula constante, ou seja, existe a continuidade de uma função na obra de Descartes donde sobressai que tal autor devia sim se colocar o problema do corpo vivente, confundido e misturado com a alma⁴⁶. Para salientar isso Merleau-Ponty nos propõe que recordemos três textos: a carta de Descartes a Hyperaspistes, escrita em agosto de 1641; a carta a Elizabeth, de 28 de junho de 1643, e a carta a Arnauld, de 29 de julho de 1648.

Analisando a primeira carta, Merleau-Ponty enfatiza que Descartes diz que se nós entendemos por corporal tudo o que pode afetar de alguma maneira o corpo, neste sentido o espírito também deverá ser dito corporal⁴⁷. Na segunda carta, Merleau-Ponty lembra que Descartes propõe pensar a união da alma e do corpo à luz da física escolástica e argumenta que por esta a união ainda continua impensável, a menos que se atribua à extensão um tipo de materialidade. Na terceira carta, Merleau-Ponty explica que Descartes reafirma o que foi dito na primeira, escrevendo que se por corporal nós entendemos tudo aquilo que pertence ao corpo, ainda que seja de uma outra natureza, a alma também poderá ser dita corporal, uma vez considerado que ela é própria a se unir ao corpo⁴⁸.

Diante disso, Merleau-Ponty argumenta que, considerando tais escritos, observamos que eles estão sempre acompanhados de restrições: cada vez que Descartes afirma em um determinado sentido a corporeidade da alma, ele acrescenta também que a alma não é corporal no sentido de tudo aquilo que é composto desta substância chamada corpo, como faz a Hyperaspistes. Merleau-Ponty escreve ainda, que Descartes faz o mesmo quando escreve para Elizabeth dizendo que a extensão da matéria (corpo) é de natureza diversa da extensão do pensamento (alma), no sentido de que esta primeira natureza é determinada a certo sentido, do

⁴⁵ Ibid., p. 13, tradução nossa.

⁴⁶ Ibid., pp. 13-14.

⁴⁷ Ibid., p. 14.

⁴⁸ Ibid., p. 14.

qual exclui completamente a extensão dos corpos, o que não acontece com a segunda natureza⁴⁹. Merleau-Ponty argumenta que será apenas numa carta a Morus, de 15 de abril de 1649, que Descartes parece elaborar filosoficamente a união da alma com o corpo quando distingue uma extensão de substância e uma extensão de potência, sendo a última pertencente à alma. Merleau-Ponty cita Descartes: 'Pour ce qui est de moi, je ne conçois ni en Dieu; ni dans les anges, ni en notre âme une étendue de substance, mais seulement une étendue de puissance⁵⁰.

De acordo com isso, indaga e conclui Merleau-Ponty:

Mas qual pode ser a coerência desta noção? A alma, vista do corpo, aparece como se aplicando a este corpo e dotada de uma extensão por contágio. Mas trata-se apenas da alma dos outros, e não da alma enquanto alma. De fora, encontra-se o prolongamento da extensão, de dentro, só se pode apreendê-la pela reflexão. Descartes não sustenta, portanto, nada que se possa pensar em união. Ele não tem nada a falar sobre isso. As noções que ele introduz a este respeito são míticas, no sentido platônico da palavra: destinada a lembrar ao ouvinte que a análise filosófica não esgota a experiência⁵¹.

Sendo assim, citando a carta de Descartes à Elizabeth, em 28 de junho de 1643, Merleau-Ponty argumenta que em Descartes, na verdade, “a união pode ser conhecida apenas pela união”⁵². Merleau-Ponty sustenta tal ponto de vista através da “Carta” de Descartes em questão, nela o filósofo moderno escreveu: [...] é usando apenas a vida e conversas ordinárias, e se abstendo de meditar e de estudar as coisas que promovem a imaginação, que se aprende a conceber a união da alma e do corpo ⁵³. Tal premissa poderemos entender adiante retomando a sexta meditação cartesiana, por hora situemos o problema.

Merleau-Ponty assim o coloca: deixando de lado as questões de como conciliar a união de fato e a distinção de essência em Descartes, afinal, como se faz para que haja um setor que não se possa pensar? Merleau-Ponty lembra que a sexta meditação fala de inclinações naturais que têm a sua verdade, já que Deus não é enganador, mas questiona

⁴⁹ Ibid., p. 15.

⁵⁰ Ibid., p. 15.

⁵¹ Ibid., p. 15, tradução nossa.

⁵² Ibid., p. 15.

⁵³ Ibid., p. 15, tradução nossa.

indagando o seguinte: se Descartes adota esta dupla atitude para Deus e para o mundo, pergunta Merleau-Ponty, ele pode sustentá-la? Dessa maneira, o que Merleau-Ponty quer é que consideremos os esforços da primeira meditação cartesiana, e atentemos que, se levamos tal meditação a sério somos também levados a considerar a sexta meditação como mera aparência. E, ao contrário, se levamos a sério a sexta meditação, podemos nos perguntar: como os esforços da primeira foram possíveis?⁵⁴

Merleau-Ponty sinaliza uma conclusão:

Na obra de Descartes, o extremo teísmo (toda verdade repousa em Deus) se une ao ateísmo prático, já que a verdade divina, uma vez reconhecida, nos dispensa de voltar a Deus. Se a união da alma e do corpo é um pensamento confuso, como pude descobrir o *cogito*? E se descobri o *cogito*, como posso ser o sujeito naturado da *VI Meditação*?⁵⁵.

Para o entendimento de toda esta problemática devemos continuar a análise retomando conjuntamente as *Meditações* de Descartes citadas por Merleau-Ponty para que fique claro os pontos da crítica que está em questão e que buscaremos evidenciar nesta dissertação. Contudo, argumentamos novamente que nossa intenção é, concluída esta trajetória, evidenciar a proposta filosófica merleau-pontiana e como esta se desenvolve para também analisar se a mesma foi bem sucedida no intento de superar as confusões da ontologia substancial de Descartes. Entretanto, devemos explicar a necessidade de retorno tão minucioso à obra de Descartes.

1.4 A importância de Descartes

Sabemos que Descartes elabora sua metafísica no momento em que escreve a obra *Méditations sur la Philosophie Première*. Sabemos também que juntamente com a confecção do seu *Discurso do Método* e os *Princípios da Filosofia*, o filósofo moderno apresenta uma ordem das razões à medida que tenta encontrar um fundamento indubitável para o conhecimento na intenção de efetivamente fazer Ciência. Por esta via, Descartes duvidará de

⁵⁴ Ibid., p.15-16.

⁵⁵ Ibid., p. 16, grifo do autor.

todas as coisas, e mais, terá certeza de que está duvidando. Por consequência, estará certo do que pensa e existe; saberá que Deus existe e não pode enganar; e, por fim, fundamentará uma ciência do mundo a partir das ideias claras e distintas. Dessa ciência, ele poderá então retirar as aplicações técnicas, tornando, dessa maneira, o *eu que sabe* senhor da Natureza⁵⁶. O problema é que neste itinerário do sistema cartesiano surgirão implicações ontológicas, como as tratadas por Merleau-Ponty e que expusemos acima sobre a *união corpo e alma*. Sobretudo, surgirão confusões quanto à natureza deste *eu* que alcançou tudo isto que fora dito acima. Grosso modo, a questão que queremos evidenciar expondo isso é: por tudo que Descartes expôs nas *Meditações*, ou seja, considerando sua ontologia substancialista, quem afinal é este *eu* que conhece? Será a *res cogitans* das duas primeiras meditações, a mistura (corpo e alma) da sexta meditação, ou é o homem que resulta de sua metafísica? O porque deste problema e sua possível solução queremos mostrar através da análise das *Meditações* feita por Merleau-Ponty. Mas, primeiramente devemos fazer alguns apontamentos para a compreensão do porque seja necessário fazermos tal como o fazemos.

Nos *Princípios*, lembra-nos Alquié, Descartes diz que toda filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica; o tronco, a física; e os ramos, que saem deste tronco, as outras ciências, que podem ser reduzidas a três princípios, quais sejam, à medicina, à mecânica e à moral. Por isso, Alquié afirma que a maioria dos comentadores toma esta fórmula como o segredo último da ordem cartesiana, considerando o desenvolvimento de tal sistema por uma lógica rigorosa que nele já estaria intrínseca. Para eles, a metafísica seria o fundamento da física no pensamento cartesiano, e desta física, por sua vez, seria possível deduzir aplicações⁵⁷. No entanto, Alquié sugere-nos considerar que Descartes não pretendeu, nesta metáfora da árvore, apresentar uma ordem de dependência lógica para interpretação correta de sua filosofia, pois, no pensamento deste filósofo moderno, a constituição histórica do sistema nunca é negada em proveito do próprio sistema, ao contrário, os fatos permanecem sempre recordados e retomados⁵⁸. Para o comentador francês, longe de qualquer preconceito psicológico, devemos analisar a ordem histórica dos pensamentos de Descartes pelo seu próprio nascimento: Descartes queria constituir uma ciência objetiva e, por volta de 1630,

⁵⁶ ALQUIÉ, 1956, p. 5.

⁵⁷ Ibid., p. 5.

⁵⁸ Ibid., p. 6.

pela perspectiva do plano do objeto e de seu criador, deu-se conta nas *Meditações*, do *cogito* como princípio e fonte dessa superação, enquanto não descobria nas cartas a Mesland, de 1645, que o pensamento contém uma liberdade que se pode desviar do próprio *Ser*⁵⁹. Lembremos que tal carta foi também retomada por Merleau-Ponty como o momento em que Descartes coloca o problema do corpo vivo e conjugado com a alma que apontamos anteriormente.

No sistema cartesiano, evidentemente nas *Meditações*, a metafísica precede e fundamenta a física, entretanto, esta mesma metafísica sucede no tempo a física e apenas se constitui em *reação* contra esta mesma física. Isso significa, explica Alquié, que a metafísica descobre por oposição à finitude não-ontológica dos objetos que compõem o universo da ciência, o *Infinito* que o faz *ser* e pela oposição ao homem técnico que se encontra submetido às leis do mundo em que atua. Tal infinito é Deus, ou seja, o criador destas leis. Desse modo, a dúvida no início das *Meditações* já supõe previamente a objetividade do que negará: a ordem em que aparece, embora não pareça reter uma anterioridade cronológica da ciência relativa à metafísica, supõe na própria realidade essa anterioridade.

Assim, a metafísica de Descartes parte da negação. Podemos observar isso na “meditação primeira”, quando Descartes coloca em causa as essências matemáticas, e também na “segunda meditação”, quando descobre o *eu penso*, ou, o homem como o *ser* desta contestação⁶⁰. Todavia, Alquié argumenta que às vezes comentadores buscam analisar a obra de Descartes, buscando coerência entre os textos para obter deles valor objetivo no conjunto das ideias que estes textos podem revelar, e acabam reduzindo esta obra. Por outro lado, existem comentadores que buscam explicar Descartes por sua história, pois, para eles, a ordem legítima do cartesianismo não está no encadeamento lógico entre ideias, mas na ordem temporal em que seu pensamento vivo se desenvolveu⁶¹. Para tal impasse, o comentador francês sugere que consideremos um apontamento de Bréhier em *La philosophie et son passé*, obra na qual escreve que a busca pela causalidade só é possível sobre o que existe de accidental numa filosofia e não no que nela existe de essencial. Alquié escreve que Bréhier condena as tentativas daqueles que pretendem explicar os sistemas como fatos, buscando suas

⁵⁹ Ibid., p. 7.

⁶⁰ Ibid., p. 8.

⁶¹ Ibid., p. 8.

causas nos acontecimentos do tempo e no temperamento do autor trabalhado. Para Bréhier, essa conduta dos historiadores demonstra apenas a incompreensão destes do que seja realmente a *Filosofia* à medida que esquecem que o projeto do filósofo é o de se libertar da história, julgando-a em vez de suportá-la⁶². Disso, Alquié nos fornece um apontamento importante:

A filosofia não é para Descartes um conjunto de ideias, é um pensamento: a sua ordem verdadeira não se pode confundir com o sistema, deve compreender o homem [...] A filosofia de Descartes é um itinerário ontológico vivido, um movimento para o *Ser* [...] o que a dúvida retoma, é o próprio ser do homem [...] Para Descartes, o absoluto aparece no fim, isto é, depois da ciência, e depois da reflexão que descobre o *cogito* como fonte da própria ciência. Mas permanece no começo, razão pela qual o Deus de Descartes pode ir ao encontro do Deus do Cristianismo, simultaneamente Criador e reencontrado pelo homem no termo de uma ascese. Ele está no princípio, está antes do mundo e antes do *eu* que colocou no *Ser*. Mas Deus só pode ser atingido a partir do mundo que se abre diante dos nossos olhos ou do *eu* que contempla esse mundo⁶³.

A importância desta colocação é o fato de que nela está apoiada a maioria das interpretações sobre o *eu* como sendo o próprio *homem* no pensamento de Descartes; interpretações que emergem de uma análise minuciosa e, ao mesmo tempo, conjunta da obra cartesiana. Parece-nos que a leitura mitológica de Descartes, que Merleau-Ponty realiza, segue este mesmo caminho.

Alquié argumenta sobre isto que, é neste sentido, que a veracidade do homem equilibra o sistema e por esta via podemos perceber que não existe uma ordem cartesiana, mas duas, nas quais esta ideia de *homem* é fundamental: 1) O movimento de Deus para o mundo pelo caminho da veracidade divina, da verdade das essências e do conhecimento científico, é o movimento temporal da tomada do mundo por uma técnica segura; 2) O movimento do mundo posto em dúvida para a certeza do eu e para a de Deus, é o movimento da regressão ao ser, que é toda a metafísica⁶⁴. Para Alquié, apenas o homem torna possível a coincidência destes dois movimentos contrários, que “definem a sua situação [homem] e fazem do seu ser o de uma liberdade”⁶⁵, como avistava Descartes nas cartas a P. Mesland.

⁶² Ibid., p. 9.

⁶³ ALQUIÉ, 1969, p. 2, 1956, p. 9 grifo nosso.

⁶⁴ Ibid., p. 2.

⁶⁵ Ibid., p. 10, colchete nosso.

Mas, será que podemos dizer que por este caminho Descartes se dirigiu efetivamente para a ciência que almejava, ciência que nos ofereceria os fins vitais e ao mesmo tempo os meios de os atingir? Alquié responde: é evidente que não, muito pelo contrário, Descartes se afasta dela e não consegue fundamentar um saber universal e certo a não ser despojando a Natureza de todo o ser próprio⁶⁶. Para Alquié, o pensamento de Descartes resulta, sobretudo, numa tensão e num esforço dirigido contra a nossa apreensão espontânea das coisas. A atitude cartesiana traduz-se por uma espécie de heroísmo antinaturalista, o oposto de uma visão confiante ou poética do real. O comentador explica: “a concepção cartesiana não deixa de ser trágica: mas esse caráter trágico é, por excelência, anti-romântico”⁶⁷. Neste sentido, é que no pensamento de Descartes, e em seu século (XVII), podemos dizer que o sentido da *Natureza* foi menosprezado, e apenas as paixões e a glória do homem foram exaltadas, uma vez que a *Natureza*, tanto na visão dos filósofos como na visão dos físicos desta época, foi interpretada exclusivamente como resultado do mecanicismo. Assim, o *Ser*, apenas, foi descoberto, neste momento, na *consciência* e na *vontade*, isto é, no homem e em Deus.

Diante disso, a tarefa da crítica merleau-pontiana a Descartes é indagar sobre a relação entre representação e mundo, subjetividade e objetividade, que fora destinada pela empresa do último para a ligação exclusiva entre sujeito e objeto. Merleau-Ponty tomará o legado cartesiano pela perspectiva do problema da relação de alteridade e da Natureza. Em relação a Deus ou à perspectiva e vontade substancialista de um único *ser*, ao qual toda uma pluralidade dos indivíduos estaria condenada, Merleau-Ponty argumentará que a humanidade não parece ser constituída de indivíduos que participam de uma mesma essência pensante. Para Merleau-Ponty, a humanidade parece estar sim destinada a uma “situação instável”⁶⁸. Segundo Merleau-Ponty, cada indivíduo parece acreditar no que reconhece interiormente como verdade, entretanto, ao mesmo tempo este indivíduo pensa e decide estando já preso à relação com o *outro*: “não há vida em grupo que nos livre do peso de nós mesmo, que nos dispense de ter uma opinião; e não existe vida *interior* que não seja como uma primeira experiência de nossas relações com o outro”⁶⁹.

⁶⁶ Ibid., p. 27.

⁶⁷ Ibid., p. 27.

⁶⁸ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 50.

⁶⁹ Ibid., p. 50.

Para Merleau-Ponty, posso perfeitamente pensar o espírito tal como Descartes o formulou, mas apenas posso concebê-lo se realizando, ou seja, saindo de si mesmo, à medida que o vejo participando da vida do mundo. Estamos sós e misturados ao mesmo tempo, e esta situação ambígua emerge porque temos uma história individual e coletiva, além de um corpo. Segundo Merleau-Ponty, Descartes teria avistado isso quando criticou a metáfora aristotélica da alma como o piloto em seu navio e a concebeu muito estreitamente unida ao corpo, “como observamos quando dizemos que temos dor de dente”⁷⁰. Contudo, o problema surgiu quando, mesmo atribuindo o reconhecimento da união às experiências obtidas através da vida prática, Descartes ainda sustentou o pensamento vinculado a uma concepção mecanicista do corpo e manteve a separação radical das substâncias que a própria união havia negado. Ele encontrou o homem e a estrutura da reflexão, mas quis retornar ao mundo da coisa pensante mesmo depois de tê-la reconhecido homem, como se pudesse separar o que é de princípio e o que é de fato. O fato para Merleau-Ponty é que às vezes “acontece aos homens se reconhecerem e se encontrarem”⁷¹, como num momento de raiva em que posso constatar tranquilamente este sentimento pelo pensamento; mas posso também, por minha experiência, constatar que tal sentimento às vezes não parece uma simples animação da alma, inexplicavelmente ele está presente em meu corpo e pode ser traduzido como um *comportamento*.

Para esclarecer tal ponto de vista, Merleau-Ponty partirá em suas primeiras obras da premissa de que o *existente* está no mundo em detrimento da máxima, do paradigma a ser confrontado, a saber, cartesiano, que reserva a ele *conhecer* o mundo, como já apontamos anteriormente. Merleau-Ponty descreverá a fusão da consciência com o universo e seu compromisso dentro de um corpo, ou seja, sua coexistência com o *outro*. A proposta passa à revisão e, se for o caso, refutação, da sexta meditação cartesiana para fundamentar a importância primordial da experiência perceptiva, propondo assim um sujeito *encarnado* ao mundo. Neste empreendimento, veremos então, no decorrer desta dissertação, como Merleau-Ponty buscará a motricidade originária do corpo como alternativa ao corpo mecânico cartesiano e tentará fundamentar que a *mistura* entre nós e o mundo precede a reflexão recuperando, como veremos em a *Estrutura do comportamento*, o legado existencial deixado

⁷⁰ Ibid., p. 47.

⁷¹ Ibid., p. 53.

por Descartes numa tentativa de fixar o *sentido* dos sentimentos, ou melhor, do comportamento.

Portanto, é assim que podemos também argumentar com Alquié que “a filosofia de Descartes apresenta-se simultaneamente como uma ordem de razões e como um itinerário espiritual” e que “desdenhar um desses aspectos seria mutilar Descartes”⁷². Por isso, apresentaremos as *Meditações* supracitadas por Merleau-Ponty, tentando seguir seu rigor para melhor avaliar a que conclusões podemos chegar. Para tanto, contamos com o auxílio dos comentadores de Descartes, para confeccionar uma análise detalhada do pensamento deste na obra de Merleau-Ponty, principalmente nas obras merleau-pontianas *Estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*. A intenção será também ressaltar as aproximações e distanciamentos da filosofia de Merleau-Ponty com a filosofia de Descartes.

A questão sobre a natureza do *eu* exposta por Descartes nas *Meditações* pelas ideias de *corpo*, *alma* e *mistura*, como dissemos, trazem consigo implicações ontológicas, e tais implicações tentaremos ressaltar em nossa análise confrontando ao passo que evidenciamos a leitura feita por Merleau-Ponty. Veremos então adiante que, na “segunda meditação”, Descartes fornece a tese de que a alma é substância imaterial e puro intelecto, que caracteriza o que podemos chamar de movimento intelectualista na obra deste autor e que será criticado por Merleau-Ponty. Na “sexta meditação”, no entanto, a existência do corpo e do corpo unido a alma, introduzirá a importante tese ontológica de que o homem é uma unidade composta que consiste numa mistura íntima entre duas substâncias que são, entretanto, distintas e excludentes⁷³. Neste momento é que Descartes teria avistado a imbricação homem e natureza. A mistura íntima significaria que as substâncias não estão de maneira alguma justapostas e, dessa forma, não se completam e tampouco são incompletas, tratando definitivamente de uma mistura. Portanto, a *natureza da alma* e do *corpo* será apresentada por Descartes na sexta meditação, não apenas como naturezas diversas, mas contrárias. Aqui estaria mais um ponto da crítica de Merleau-Ponty: o movimento naturalista da sexta meditação, terreno fértil para a construção de uma nova filosofia capaz de tratar do *encarnado*. Ambos os movimentos serão importantes para a análise da leitura merleau-pontiana de Descartes na *Estrutura do Comportamento* e na *Fenomenologia da Percepção* que adiante exporemos.

⁷² ALQUIÉ, 1967, p. 11.

⁷³ ROCHA, 2006, p. 128.

II

A filosofia cartesiana e a filosofia de Merleau-Ponty

No que diz respeito à percepção, a originalidade radical do cartesianismo consiste em se colocar no próprio interior dessa percepção, em não analisar a visão e o tato como funções de nosso corpo, mas apenas “o pensamento de ver e de tocar (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 210, 301 citando Descartes, Réponses aux cinquièmes objections).

2.1 Apresentação

Neste segundo capítulo, apresentaremos a interpretação de Merleau-Ponty sobre a ontologia substancialista cartesiana na tentativa de enfatizar a passagem do pensamento presente na *Estrutura do comportamento* para a *Fenomenologia da percepção*. Apontaremos aqui os pilares que formam a leitura crítica sobre Descartes e fundamentam a proposta merleau-pontiana de conciliação entre psicológico e fisiológico que exporemos no capítulo seguinte. Partiremos das relações entre a alma e corpo interpretadas em *Estrutura do comportamento*.

2.2 As relações entre alma e corpo em Descartes interpretadas na “Estrutura do comportamento”

O último capítulo de *A estrutura do comportamento* é dedicado ao problema da consciência perceptiva. Neste capítulo Merleau-Ponty comenta o procedimento das *Meditações* cartesianas, destacando o que para ele se apresenta como procedimento principal destas e que constituirá também em sua originalidade. Para Merleau-Ponty, Descartes teria inaugurado a possibilidade de *ver* por atos mentais indubitáveis, e teria conseguido promover com isto uma alternativa à condenação filosófica ora ao ceticismo, ora ao realismo. Isto porque, tratando da questão da relação entre corpo e alma, teria como resultado da mistura entre *res cogitans* e *res extensa* uma experiência, no fim das contas, lúcida. A avaliação merleau-pontiana é a seguinte:

O primeiro movimento de Descartes consiste em abandonar as coisas extramentais, que o realismo filosófico havia introduzido, para retornar a um inventário, a uma descrição da experiência humana sem nada pressupor que a explique inicialmente de fora. No que diz respeito à percepção, a originalidade radical do cartesianismo consiste em se colocar no próprio interior dessa percepção, em não analisar a visão e o tato como funções de nosso corpo, mas apenas “o pensamento de ver e de tocar”⁷⁴.

Isso quer dizer que, para Merleau-Ponty, Descartes não optou, a princípio, simplesmente por uma análise na qual a percepção apareceria como “resultado” de uma relação causal com a natureza, diferente disso, o filósofo moderno buscou pela estrutura mais íntima, a estrutura interior, desvelando o *sentido* e o motivo pelo qual a consciência tem acesso à coisa. Para Merleau-Ponty, o argumento do “pedaço de cera” na segunda meditação ilustra isso, quando neste momento Descartes apreende em tal pedaço um *ser* sólido e não uma *aparência* transitória.

Foi no décimo segundo parágrafo da segunda meditação que Descartes nos apresentou o exemplo do “pedaço de cera” que garantia a comprovação da segunda verdade do seu sistema, a saber, a legitimidade da coisa pensante. Em tal ocasião, Descartes propôs

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 210, citando Descartes, *Réponses aux cinquièmes objections*.

que considerássemos um pedaço de cera que contém elementos notáveis pelo intermédio dos sentidos, tais como, odor, grandeza e gosto. Isso era necessário, pois o *eu* estava certo da compreensão de sua existência, mas não da existência das outras coisas exteriores a ele e, sendo assim, era preciso saber mais distintamente alguma coisa sobre os corpos que via e que tocava. Contudo, ao aproximar tal *pedaço* do fogo, Descartes argumentou que as coisas que se conhecia outrora com distinção encontravam-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanecia⁷⁵. O pensador moderno perguntou-se então pelo que de fato proporcionava *conhecer* a cera e, assim, concluiu que talvez podia pensar que um corpo que aparece de certa forma se faz notar sobre outra forma e isso poderia significar que, o que resta dizer, afastando todas as outras coisas que não pertençam propriamente à cera, é que “[...] nada permanece senão algo extenso, flexível e mutável [...]”⁷⁶.

Desse modo, poderíamos entender que a essência da matéria em Descartes é a extensão, por isso o elogio de Merleau-Ponty a Descartes. Em nota deste fragmento cartesiano Lebrun explica o raciocínio de Descartes: “1, o que me permite reconhecer a mesma cera é sua identidade na medida em que a cera é coisa extensa; 2, mas este conteúdo só pode ser *ideia* e não *imagem* da extensão que o corpo ocupa atualmente ou daquelas [...] que poderia ocupar em seguida”⁷⁷.

Lembremos ainda que será no décimo quinto e décimo sexto parágrafos desta mesma meditação que Descartes encontrará pelo argumento da cera a confirmação da segunda verdade apresentada no nono parágrafo, a saber, que minha natureza é *puro* pensamento exclusivo de todo elemento *corporal*. Descartes escreve:

Mas, quando distingo a cera de suas formas exteriores e, como se a tivesse despido de suas vestimentas, considero-a inteiramente nua, é certo que, embora se possa ainda encontrar algum erro em meu juízo, não a posso conceber dessa forma sem um espírito humano. [...] Mas, enfim, que direi desse espírito, isto é, de mim mesmo? Pois até aqui não admiti em mim nada além de um espírito. Que declararei, digo, de mim, que pareço conceber com tanta nitidez e distinção este pedaço de cera? [...] Do mesmo modo, se julgo que a cera existe, pelo fato de que a toco, seguir-se-á ainda a mesma coisa, ou seja, que eu sou; e se o julgo porque minha imaginação disso me

⁷⁵ DESCARTES, 1962, p. 104.

⁷⁶ Ibid., p. 104.

⁷⁷ Ibid., p. 104, grifo do autor.

persuade, ou por qualquer outra causa que seja, concluirei sempre a mesma coisa. E o que notei aqui a respeito da cera pode aplicar-se a todas as outras coisas que me são exteriores e que se encontram fora de mim⁷⁸.

Isso quer dizer que está claro que só reconheço o pedaço de cera pelo fato de que a mim é possível compreender, através do pensamento, a *essência* da coisa. Entretanto, atenta Gueroult, não se coloca ainda neste momento a questão se conheço ou não a essência do corpo, por hora trata apenas de saber se posso estar seguro de possuir a ideia clara e distinta deste corpo⁷⁹. Também, segundo Lebrun, apenas uma coisa é certa: eu penso perceber este corpo, seja compreendendo clara e distintamente a natureza dele, ou, seja imaginando ou tocando este corpo⁸⁰.

Assim, diferente da dúvida cética que se apega necessariamente a um dado extramental, e encerra o limite do conhecimento em si mesma, a dúvida metódica tratava apenas de um estado de incerteza que, segundo a visão merleau-pontiana, não traz em tal operação nenhuma solução. Na segunda meditação, eu apenas reconheço o pedaço de cera pelo fato de que a mim era possível compreender, através do pensamento, a essência da coisa, embora não estivesse colocada ainda neste momento a questão se conheço ou não a essência de um *corpo*, antes tratava apenas de saber se seria possível estar *seguro* de possuir a ideia clara e distinta do *corpo*.

Considerando isto, Merleau-Ponty aponta-nos que a diferença entre a dúvida cartesiana e a dúvida cética é que a última iguala sonho e percepção, pressupondo um conhecimento puramente ideal. Ela não extrai da experiência vivida nenhum dado para o conhecimento, pelo contrário, transforma tudo em aparência. A dúvida cartesiana, pelo contrário, graças a seu estado de incerteza radical, voluntário e hiperbólico, não traz consigo absolutamente nada. Isto quer dizer que ela não está apegada e nem dependente de um dado ideal extramental ou mesmo realista, antes Descartes desviou a atenção do tato e da visão, que, segundo argumenta Merleau-Ponty, vivem nas coisas⁸¹, para o pensamento de ver e de tocar, revelando assim o domínio indubitável das significações.

Portanto, Descartes mostrou o sentido interior da percepção e do ato de conhecimento, permitiu acesso ao campo outrora velado nas análises filosóficas da tradição.

⁷⁸ Ibid., p. 134-135.

⁷⁹ GUEROULT, 1953, pp. 144-145.

⁸⁰ DESCARTES, 1962, p. 134.

⁸¹ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 211.

Merleau-Ponty explica: “[...] Mesmo que eu não veja e não toque nada que existe fora do meu pensamento, ainda assim é verdade que penso ver e tocar alguma coisa e que, sobre o *sentido* desse pensamento como tal, juízos certos são possíveis”⁸². Com isso, através de um método geral, a saber, a dúvida metódica, o *cogito* permite acesso para um campo vasto de conhecimentos, a partir da própria certeza da existência do *eu* que duvida.

2.3 A dúvida

Vejamos melhor o processo cartesiano de fundamentação da dúvida metódica. No segundo parágrafo da primeira meditação é apresentada a estratégia metodológica para Descartes colocar em dúvida todo o conhecimento até então existente e fundamentar por fim uma Ciência. Descartes escreve:

[...] aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões [...] o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas [...] visto, que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas⁸³.

No trecho acima, notamos que o filósofo enfatiza que *todas as antigas opiniões* serão questionadas. Isso implica em compreender que existe uma impossibilidade, para Descartes, de dizer o que é verdadeiro e o que é falso. Podemos extrair também daqui as principais características do método escolhido de que falávamos acima, a saber, a *dúvida metódica*: ela é *voluntária* à medida que o filósofo se dedica a realizar tal feito; *hiperbólica*, enquanto todas as coisas serão postas em dúvida; e *radical* por não tolerar "o menor indício de dúvida". Uma importante consequência de tal procedimento pode ser também notada: *o desmoronamento de todo o edifício* previamente construído para assentar o conhecimento das coisas do mundo culminará no estabelecimento de um estatuto novo, não apenas crítico do conhecimento, mas ontológico, condicionado pela nova condição lógica estabelecida.

⁸² Ibid., p. 211, p. 302, grifo nosso.

⁸³ DESCARTES, 1973, p. 93.

Atentemos que Descartes considera aqui a vontade como a faculdade de assentir ou negar o juízo; para ele, ela é infinita, diferente do intelecto que será finito. Embora o filósofo considere, como veremos ao longo da análise de suas meditações neste trabalho, o caráter absoluto da decisão divina (infinita e perfeita), isto não o impede de relacionar a vontade ao intelecto à medida que a esta está assegurado o caráter decisório de modo que o ato intelectual passa ao crivo de um ato de vontade como todos os outros atos, ações ou mesmo as paixões. Diante disso, este voluntarismo cartesiano será extremamente paradoxal enquanto trata de um voluntarismo, na verdade, da razão⁸⁴. No entanto, a partir do terceiro parágrafo da “primeira meditação”, que esta postura voluntária do processo de dúvida seguirá uma ordem e o procedimento crítico estabelecerá uma generalização crescente na ordem das razões de duvidar do terceiro ao décimo parágrafo.

Sobre isso, Merleau-Ponty escreve que foi assim que Descartes permitiu “[...] buscar, pela reflexão, em cada domínio, o pensamento puro que o define”, e o exemplo disso seria justamente o encontro com estatuto da percepção – ilustrado no argumento da cera na segunda meditação citado acima –, no qual pelo pensamento o eu reconhece a coisa pela compreensão da essência desta coisa. Merleau-Ponty explica: “[...] por exemplo, no que diz respeito à percepção, analisar o pensamento de perceber e o sentido do percebido que são imanentes à visão de um pedaço de cera, o animam e sustentam interiormente”⁸⁵.

Na visão merleau-pontiana, Descartes estava muito próximo com isso da noção moderna de consciência, se a entendermos “como o foco que empresta a todos os objetos sobre os quais o homem possa falar e a todos os atos mentais a que os visam uma clareza indubitável”⁸⁶. Para Merleau-Ponty, Kant, por exemplo, apenas conseguiu superar o ceticismo e o realismo definitivamente graças ao reconhecimento dos aspectos descritivos e irreduzíveis da experiência externa e da interna como fundamento do mundo⁸⁷. Isso devido à díade indubitável de Descartes – pensamento da coisa e pensamento do corpo – passível de tradução como significado coisa e significado corpo que fez com que o corpo não fosse apenas o intermediário de uma ação causal, concepção que fazia da percepção apenas efeito da ação de uma coisa exterior em nós.

⁸⁴ FERRATER-MORA, 2001, pp. 725-26.

⁸⁵ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 211, p. 302.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 211, 303.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 211, p. 302.

Entretanto, Merleau-Ponty lamenta que, embora Descartes avistasse tal terreno fecundo para a investigação filosófica, ele não tenha levado isto até o fim; pois a análise do pedaço de cera se encerra enquanto análise do pensamento e não dá conta das coisas corpóreas. Afinal, a terceira certeza na ordem das razões apresentada na “segunda meditação”, a saber, de que é “mais fácil conhecer o espírito do que o corpo” provém da crença na clareza da ideia sobre tal conceito, a saber, *espírito*. Enquanto o corpo ainda trata de algo confuso no plano da existência, a *ideia* dele apresenta-se indubitável pela introspecção, apenas uma coisa é certa: a apreensão da natureza e da existência de meu espírito é imediata. Recordemos Descartes:

Ora, se a noção ou o conhecimento da cera parece ser mais nítido e mais distinto, após ter sido descoberto não somente pela visão ou pelo tato, mais ainda por muitas outras causas, com quão maior evidência, distinção e nitidez não deverei eu conhecer-me, posto que todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera, ou qualquer outro corpo, provam muito mais fácil e evidentemente a natureza de meu espírito?⁸⁸.

Para clarificar o contexto cartesiano, vejamos uma nota de Etienne Gilson contida em sua análise à quarta parte do *Discurso do método*, ocasião em que Descartes retoma e esclarece suas *Meditações*:

As coisas exteriores são apenas substâncias dotadas de extensão, dotadas de certas formas, de certas posições e de certos movimentos. Ora, eu mesmo sou uma substância, tenho, portanto, em mim do que formar a ideia de simples modos de uma substância. Assim, tenho em mim do que formar a ideia de coisas exteriores. Note-se que essa hipótese é a própria verdade segundo Descartes, com tudo o que há de claro e distinto em nossa representação do mundo exterior remetendo a ideia de extensão, que é uma ideia inata⁸⁹.

A partir disso podemos entender como a passagem da tese da distinção das substâncias para a tese da união na sexta meditação começa a ganhar forma. Como sabemos, a essência da *res cogitans* cartesiana consiste em ser exclusivamente *pensamento*. No entanto,

⁸⁸ DESCARTES, 1962, p. 135.

⁸⁹ Idem, 2007, p. 62.

considerando isto e o que será dito por Descartes em sua sexta meditação, a saber, que o corpo está misturado e conjugado com o corpo mui estreitamente, levanta-se um problema. Considerando as teses da existência dos corpos e a tese da união alma e corpo, o homem não seria para Descartes o verdadeiro sujeito dos atos cognitivos e volitivos? Seria a *res cogitans* o sujeito da causa ou, ao passo que admitimos a existência do composto alma e corpo, garantido pela mistura íntima, seria o homem a referência da causa? Sendo que a *res cogitans* não possui nenhum atributo semelhante a *res extensa*, e vice e versa, no modelo cartesiano, haveria no dualismo ontológico uma referência diferente para a união, tendo em conta a distinção entre predicado mental e extensional? Se admitirmos uma sentença como a do tipo *Eu ando*, ela não passaria de um ato de consciência, uma representação mental?⁹⁰ Todavia, a partir da sexta meditação, como se define tal sentença, ou melhor, quem é o sujeito desta sentença, como a união consegue ir além do mundo da representação mental? Será exclusivamente o composto alma e corpo responsável pelo que o *eu* conhece? São inúmeras as questões que tomam corpo se considerarmos a leitura merleau-pontiana, que expomos no início de nosso trabalho, qual seja, o extremo teísmo de Descartes, que assegurará o repouso de toda verdade em Deus unindo-se a um ateísmo prático ilustrado não só em relação à própria figura divina, mas também a doutrina do sujeito naturado, que aparece na sexta meditação.

Devemos, no entanto, ainda nos lembrar de um outro pilar importante da doutrina cartesiana, a *luz natural da razão*, para que compreendamos porque seria possível cobrar dela uma resposta para estas questões. Vejamos o comentário de Forlin:

É preciso, pois, utilizar a luz da razão para alcançar outra realidade para além da coisa pensante; uma realidade de tal ordem que, uma vez alcançada, seja capaz de fornecer uma garantia permanente para a luz da razão, isto é, *uma garantia que perdure para além do exercício da luz natural*. Trata-se, pois, de um *garantia absoluta*, que *transcenda a realidade da razão*, e legitime a luz natural a partir da realidade em si mesma. Tal realidade não pode ser, é claro, a realidade exterior dos corpos materiais, cuja própria existência é objeto de dúvida por parte da razão, de modo que, no estágio atual, não são mais que representações na coisa pensante, tendo, portanto, a própria razão como fundamento. Após um minucioso exame de todas as suas representações, a razão, ciente de que deve haver tão ou mais realidade numa

⁹⁰LANDIM, 2009, p. 163.

causa do que no seu efeito, constata que *uma e somente uma* dentre as realidades representadas nela não pode ter a própria realidade da razão como fundamento, mas, pelo contrário, é ela o fundamento da realidade de todas as coisas, inclusive, portanto, da coisa pensante, que foi feita à sua imagem e semelhança. Tal é a ideia de Deus, cuja realidade na mente *remete necessariamente* para a realidade, absolutamente necessária, fora da mente (ou, para usar os termos cartesianos, cuja *realidade objetiva* tem como causa necessária a *realidade formal* da própria coisa representada nela)⁹¹.

Será, portanto, com a prova da existência de Deus, na *terceira meditação*, que a *res cogitans* concebe sua causa primeira, a natureza perfeita de Deus. É certo que alcançamos verdades indubitáveis na razão, estes conteúdos “[...]representam a essência e as propriedades essenciais das coisas corpóreas, isto é, a extensão e suas propriedades físico-matemáticas, são inatos à razão, criados *com* ela, mas não criados *por* ela. São *verdades eternas, naturezas imutáveis e eternas*, colocadas por Deus na razão quando a criou”⁹². Dessa maneira, Deus apresenta-se como o criador da própria razão em Descartes, pois existindo verdades inatas, constata-se que existem verdades que não foram criadas pela razão, ou seja, foram colocadas por outrem. Isso é um dado importante, pois nele talvez possamos entender o fundamento da tese e dos problemas que enfrentamos.

A função da segunda meditação e do argumento da cera foi conceder apenas a noção indubitável da essência de uma coisa pelo pensamento de ver ou de sentir, ela forneceu, dessa maneira, a estrutura inteligível dos objetos percebidos, tais como também poderemos observar no argumento cartesiano do sonho. Neste momento da segunda meditação, o movimento é exclusivamente intelectualista, temos a realização de um ato de consciência praticado por um *eu* que é consciente deste ato. Por isso, podemos concluir que para Descartes ter consciência significa realizar um ato de consciência e realizar um ato de consciência significa ser consciente deste ato.

Contudo, Merleau-Ponty explica que tal movimento muda na “sexta meditação” e não temos mais uma análise que se encerra num puro intelectualismo. Merleau-Ponty argumenta que é possível observar que na análise da imaginação contida nesta meditação existe alguma coisa “que essa análise não considera”⁹³, embora ainda seja uma busca do espírito, e, desse modo, puramente intelectual ao modelo das duas primeiras meditações. Para

⁹¹ FORLIN, 2006, p. 118, grifo do autor.

⁹² Ibid., p. 118, grifo do autor.

⁹³ MERLEAU-PONTY, 2006a, p 211, 302.

ele, esta análise resgata o conhecimento sensível para verificar a existência das coisas materiais. Apuremos o contexto com o qual discute Merleau-Ponty.

2.4 A estrutura inteligível dos objetos percebidos em Descartes

A primeira razão de duvidar do nosso conhecimento, segundo Descartes na *primeira* das *Meditações*, foi argumentada pelo aspecto dos dados dos sentidos. Descartes escreve que tudo o que anteriormente admitiu como certo e verdadeiro, fê-lo pelos *sentidos*. Vejamos o que diz Descartes no terceiro parágrafo desta meditação: “ [...] Tudo o que recebi, até presentemente, com o mais verdadeiro e seguro, apreendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez [...]”⁹⁴. De acordo com a postura radical adotada anteriormente, Descartes não admite os sentidos como fonte do conhecimento. Isso quer dizer que as experiências empíricas estão, por hora, descartadas, uma vez que os sentidos se mostraram, na experiência cotidiana de Descartes, "falazes", e não deve haver tolerância para o menor indício de dúvida. Sobre o exposto, Forlin explica:

O que está em jogo aqui não é o que é verdadeiro ou certo *para Descartes*, mas a própria *ciência humana*. O que Descartes busca com as *Meditações* não é o que ele, o indivíduo Descartes, considera ser um conhecimento certo e seguro, mas o que é certo e verdadeiro *de um ponto de vista estritamente racional*, a ponto de poder ser considerado como *ciência*. O sujeito das *Meditações*, portanto, não é um sujeito psicológico, isto é, um indivíduo concreto, com suas opiniões e crenças formadas a partir de sua experiência pessoal de vida, mas um sujeito epistemológico, isto é, a própria razão humana que se expressa em cada indivíduo particular. As *Meditações* são, portanto, um discurso interior, um exame dos dados da consciência operado de um ponto de vista estritamente racional, isto é, operado por um sujeito epistemológico⁹⁵.

Com o argumento dos *erros dos sentidos* é problematizada, nessa relação perceptual com o mundo exterior, a possibilidade de um critério para estabelecer uma escolha entre a

⁹⁴ DESCARTES, 1973, p. 93.

⁹⁵ FORLIN, 2006, 113, grifo do autor.

loucura e a sanidade e, para tanto, serão apresentados os argumentos da loucura e do sonho. Vejamos a importância dos dois.

Descartes comenta com respeito à loucura : "E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos [...] que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres [...]"⁹⁶. Prosseguindo, no quinto e sexto parágrafos, argumenta a segunda razão de duvidar do nosso conhecimento com uma reflexão elaborada acerca dos nossos sonhos. Descartes escreve: "[...] não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo"⁹⁷. E continua no sexto:

[...] e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões; e pensemos que talvez nossas mãos, assim como todo o nosso corpo, não são tais como os vemos. Todavia, é preciso ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão a semelhança de algo real e verdadeiro⁹⁸.

Nesta argumentação, podemos extrair um importante traço do projeto cartesiano: ele desafia as pretensões metafísicas de conhecimento. Neste movimento, o que está sendo investigado por Descartes não é o conhecimento do mundo da nossa experiência, "mas o conhecimento do estatuto desse mundo, ou ainda, a pretensão de conhecimento da realidade tal como ela é em si mesma, da realidade, portanto, para além do que nos aparece"⁹⁹. O filósofo moderno, ao considerar o sonho, pretende tomar a experiência da construção mental da realidade exterior como "[...] uma experiência compartilhada por todos os seres humanos: todas as pessoas sonham, portanto, todas as pessoas têm experiência de uma reconstrução mental da realidade exterior"¹⁰⁰. Isto interessa a Descartes pelo fato de que por esta sugestão ele poderia constatar a realidade exterior de corpos materiais como uma construção da mente,

⁹⁶DESCARTES, 1973, p. 94.

⁹⁷ Ibid., p. 94.

⁹⁸ Ibid., p. 94.

⁹⁹ FORLIN, 2001, p. 237.

¹⁰⁰ Ibid., p. 238.

isto é, constatar, por fim, uma realidade ideal. Caso contrário, se Descartes tomasse o argumento da loucura como apropriado para exemplificar a reconstrução mental da realidade, ele estaria considerando um pequeno grupo de pessoas e, por conseguinte, estaria considerando experiências cuja objetividade estaria ameaçada e não poderia responder a questão se a objetividade é interna ou mental, externa ou material?¹⁰¹. Notemos que diferente da dúvida cética, que igualava sonho e percepção, e pressupunha (como atentava Merleau-Ponty) um conhecimento puramente ideal, Descartes e sua dúvida metódica não aceitam tal pressuposto (como também anteriormente avaliava Merleau-Ponty). Forlin comenta:

Ao que parece não há nenhuma diferença entre o sonho e a alucinação, na medida em que ambos consistem numa reconstrução mental da realidade exterior. Neste sentido, tanto um quanto o outro poderiam ser utilizados para demonstrar que a realidade exterior pode ser apenas uma projeção imagética da mente. Entretanto, enquanto as alucinações são situações que não são experienciadas pelo comum das pessoas e cujos relatos nem sempre são verdadeiros, os sonhos são experiências comuns a todas as pessoas, são fenômenos objetivos da vida mental humana, são acontecimentos naturais da experiência humana. É claro, que as alucinações são também acontecimentos da vida mental, mas são antes distúrbios que fenômenos naturais¹⁰².

No sétimo e oitavo parágrafos, um novo resíduo deste processo se estabelece. Como vimos no trecho do sexto parágrafo (argumento do sonho), Descartes concluiu que as representações provêm de uma junção de algo semelhante a uma coisa que deve ser verdadeira e real. Neste sentido, ele considerará a existência de uma verdade através das coisas simples e universais, como escreve Merleau-Ponty, pelo uso da vida. Estenderá também esta conclusão à matemática, uma vez que toda a ciência matemática foi construída a partir destas coisas simples e universais, sem auxílio da experiência. A precisão da matemática para o filósofo moderno é indubitável. Descartes explica: "[...] quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco"¹⁰³. Todavia, se tais conteúdos são indubitáveis, até mesmo à luz da razão, isto é, “[...] se a razão não nos oferece nenhum motivo para duvidar das verdades da matemática”, há então, pois, “[...] que se suspeitar da própria razão: na ausência de *dúvidas naturais* (*dúvidas de fato*, portanto)

¹⁰¹ Ibid., p. 239.

¹⁰² Ibid., pp. 238-39.

¹⁰³ DESCARTES, 1973, p. 95.

sobre as matemáticas, *é logicamente* possível (possibilidade *de direito*) transcender nossa própria experiência e levantar uma dúvida metafísica sobre a própria luz natural”¹⁰⁴.

Se o que se busca é uma certeza absoluta que tenha *fundamento na própria realidade das coisas*, isto é, uma *certeza metafísica*, então nada mais apropriado do que levantar uma *dúvida metafísica*, isto é, uma dúvida que *questione a capacidade racional de apreender a realidade em si mesma*: seria aquilo que é necessário para a razão uma necessidade real das coisas? A razão não pode estar sendo vítima de uma grande ilusão? A evidência racional não é uma farsa? Esta dúvida Descartes obtém apelando para as causas hipotéticas da razão: trata-se da própria causa primeira, princípio explicativo de todas as coisas, isto é, Deus, realidade perfeita e necessária, seu poder é tal que ele poderia me enganar todas as vezes que somo 2 e 2, isto é, ele poderia ter feito com que a evidência racional não passe de uma ilusão; se, pelo contrário, a razão é o resultado de um acaso ou de uma contínua série e conexão das coisas, tanto pior: quanto mais imperfeita for a causa, tanto mais será seu efeito, de modo que a razão seja de tal forma imperfeita que possa enganar-se sempre¹⁰⁵.

Assim, a terceira e última razão de duvidar do nosso conhecimento virá através da admissão de um deus-enganador no nono parágrafo. Descartes admite nesta passagem a existência de tal Deus, à medida que considera que a capacidade que possui de errar e cometer equívocos refere-se a uma imperfeição sua derivada de uma possível perfeição. Uma vez sendo imperfeito, existiria um Deus que é perfeito, cuja tarefa é justamente não se enganar, o que faz com que existam verdades indubitáveis provadas anteriormente pela dúvida universalizada. Desse modo, um Deus enganador seria desmascarado, pois sua própria imperfeição poderia levá-lo a cometer muitos erros ou até mesmo poderia levá-lo a enganar-se sempre. Contudo, o filósofo faz uma escolha; ele opta pela suspensão do juízo em relação a suas antigas opiniões. Esta opção acontece para que evite novas falsidades e perturbações por pensamentos aos quais não se deve dar crédito. O resultado disso será a dúvida generalizada sobre todo o nosso conhecimento proferida no parágrafo dez. Contudo, no décimo primeiro parágrafo ele conclui:

¹⁰⁴ Ibid., p. 110.

¹⁰⁵ FORLIN, 2006, pp. 110-11, *grifo do autor*.

[...] fingindo que todos esses pensamentos são falsos e imaginários; até que, tendo de tal modo sopesado meus prejuízos, eles não possam inclinar minha opinião mais para um lado do que para outro, e meu juízo não mais doravante dominado por maus usos e desviado do reto caminho que pode conduzi-lo ao conhecimento da verdade [...] posto que não se trata de agir, mas somente de meditar e de conhecer¹⁰⁶.

No final da primeira meditação, Descartes fará voluntariamente outro movimento. O filósofo recorre a um artifício psicológico como um recurso a mais para seu processo de duvidar metodicamente. Nos parágrafos finais, onze e doze, ele admite a possibilidade da existência de um gênio maligno que se dedica a enganá-lo constantemente. Por tal operação, vivificada, resulta a conversão de razões de duvidar de todas as coisas em crença na falsidade de todas as coisas, sendo importante observar, segundo nota de Etienne Gilson, que “tudo o que é tem necessariamente uma causa; a verdade de uma ideia tem necessariamente, portanto uma causa; sua falsidade não tem.”¹⁰⁷. Contudo, Forlin explica que “isso não consiste na dissolução do estado de dúvida em um estado de falsidade absoluta, mas ao contrário, numa consolidação do estado de dúvida”¹⁰⁸. A dúvida está agora universalizada e estabelecida por direito. Entretanto, “a experiência nos fornece mais razões para aceitar que para rejeitar nossas antigas opiniões; contra o rigor lógico da necessidade, ela opõe uma lógica da probabilidade”¹⁰⁹. Dessa maneira, a proposta é que contra a condicionamento posto pela experiência em aceitar como verdadeiro o que é apenas provável, consideremos um “[...] autocondicionamento de rejeitar como falso o que é simplesmente duvidoso. Mas esse autocondicionamento tem que enfrentar permanentemente o condicionamento pela experiência”¹¹⁰.

Para Forlin, existe aqui um estado de equilíbrio entre duas forças e com isso a dúvida pode ser instalada integralmente, mas isto não quer dizer ainda que estamos condenados aqui nesta meditação a uma posição solipsista ou subjetivista radical, e, tampouco, estamos confinados a um mundo de representação ou ideias, apenas estamos

¹⁰⁶ DESCARTES, 1973, p. 96.

¹⁰⁷ Idem, 2007, p. 62.

¹⁰⁸ FORLIN, 2001, p. 240.

¹⁰⁹ Ibid., p.241

¹¹⁰ Ibid., p.241.

mergulhados na dúvida a fim de neutralizar nossa crença natural na verdade deste conhecimento. Notemos ainda que tal mergulho é fruto da nossa própria vontade.

O argumento do deus-enganador visto acima problematizou a hipótese de que talvez o mundo pudesse ser uma construção mental minha com a hipótese de que talvez fosse de um divino, contudo, isto não afetou a objetividade de minha experiência intrínseca com o mundo, apenas questionou o estatuto desta objetividade: quer seja o mundo uma construção mental minha ou de um divino, este mundo é o lugar onde eu me percebo coexistindo com outras pessoas e coisas ¹¹¹.

Estas noções de ideia e representação, que compõem o movimento intelectualista, serão produto do processo que se inicia quando o sujeito da dúvida se fixa como uma coisa pensante e introduz a noção de realidade objetiva, isto é, a coisa pensada, enquanto ela está objetivamente no entendimento, por oposição à realidade formal, isto é, a existência extramental. Tomemos como nota a observação de Forlin sobre a passagem da primeira para a segunda meditação.

Na verdade, a subjetividade já está dada desde o começo da Meditação Primeira, ela é o sujeito inalienável das *Meditações Metafísicas*. O que ocorre é que se trata de uma subjetividade antropológica ou psicológica, que ainda não é consciente de si mesma como puro pensar. De qualquer forma, se a subjetividade não estivesse já aí, ela não poderia, depois, tomar consciência de si mesma; ela é própria condição de possibilidade da reflexão ou autoconsciência¹¹².

Em relação ao esclarecimento do que seria tal subjetividade antropológica, Merleau-Ponty nos propõe considerar a análise cartesiana da sexta meditação que, segundo ele, “nos dá o pentágono como presente” e mostra que “na percepção o objeto se apresenta sem ter sido chamado”¹¹³. Lembremos que na sexta meditação Descartes esclarece que quando se trata de *conceber* a natureza da figura, suas propriedades e suas diferenças, o espírito o faz tranquilamente, sem qualquer auxílio da imaginação; já quando se trata de *imaginar* exatamente seu espaço, sua área, no sentido, por exemplo, de fornecer a imagem exata da figura, ou seja, de cada parte dos cinco lados do pentágono em questão, existe uma certa

¹¹¹ Ibid., pp. 241-2

¹¹² Ibid., p. 112.

¹¹³ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 211, 303.

contenção do espírito que leva o *eu* a conceber que a *imaginação* depende de outra coisa que não do *espírito*. Nasceria então aqui a imbricação corpo e consciência que, na verdade, parece presente desde o momento em que Descartes escolhe as experiências comuns em detrimento daquelas mais especiais, como vimos no caso da avaliação entre sonho e alucinação, e que sustenta a leitura merleau-pontiana sobre o uso da vida nesta filosofia. Contudo, prossigamos nossa investigação.

2.5 A imaginação, o espírito e o corpo

Pela distinção proferida entre substância extensa e substância pensante, o estar *conjugado* com o corpo requer alguma outra coisa que esteja além do *pensamento* em Descartes. Segundo Forlin, o que Descartes precisa efetivamente saber neste momento é se existe a realidade exterior e, para isso, será preciso resgatar a experiência sensível, “[...] o que passa fundamentalmente por recuperar a realidade da percepção sensível, e assim, reencarnar a razão no seu corpo e, por meio dele, na própria realidade material de corpos exteriores”¹¹⁴. Forlin ainda nos atenta para um dado importante: “[...] notemos que se trata de um resgate do conhecimento sensível operado pela razão a partir de uma base puramente intelectual”¹¹⁵.

O primeiro passo que admitirá como provável a existência de coisas materiais nesta meditação será o exame da *imaginação*. Tal exame será feito nos quatro primeiros parágrafos a partir da análise da diferença entre a imaginação e a pura inteligência. Descartes descreverá um certo limite do espírito quanto à quantidade de ideias que pode intuir simultaneamente. Descartes escreve no segundo parágrafo que, quando pensa em um quiliógono, ele concebe uma figura de mil lados e, do mesmo modo, quando pensa num triângulo, concebe uma figura de três lados. Entretanto, não pode imaginar os mil lados da primeira figura como é capaz de fazer com a segunda, e tampouco pode ver mil lados com os olhos do espírito. Isso quer dizer que o espírito (alma) não consegue imaginar senão confusamente tal figura à medida que não é capaz de enviar uma figura precisa ao cérebro. Há uma restrição do que se pode conceber e do que se pode imaginar. Vejamos a conclusão do segundo parágrafo:

[...] E conquanto, segundo o costume que tenho de me servir sempre de minha imaginação, quando penso nas coisas corpóreas, ocorra que,

¹¹⁴ FORLIN, 2006, p. 123.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 123.

concebendo um quiliógono, eu me represente confusamente alguma figura, é, todavia, evidente que essa figura não é um quiliógono, posto que em nada difere daquela que me representaria se pensasse em um miriágono, ou em qualquer outra figura de muitos lados; e que ela não serve de maneira alguma para descobrir as propriedades que estabelecem a diferença entre o quiliógono e os demais polígonos¹¹⁶.

Com isso, Descartes não quer rejeitar a imaginação, mas estabelecer fundamentos que evidenciem que ela não é necessária à natureza do espírito, pois mesmo sem ela, o espírito continua sendo o mesmo, ele reconhece a si mesmo como pensamento. Disto o filósofo moderno também poderá inferir a existência de alguma outra coisa que não o *pensamento*, sendo que esta coisa poderia ser justamente o corpo. Contudo, prossigamos no terceiro parágrafo da “sexta meditação” de Descartes:

Quando se trata de considerar um pentágono, é bem verdade que posso conceber sua figura, assim, como a do quiliógono, sem o auxílio da imaginação; mas posso também imaginá-la, aplicando a atenção de meu espírito a cada um de seus cinco lados e, ao mesmo tempo, à área ou ao espaço que eles encerram. Assim, conheço claramente que tenho necessidade de particular contenção do espírito para imaginar, da qual não me sirvo absolutamente para conceber; e esta particular contenção do espírito mostra evidentemente a diferença que há entre a imaginação e a inteligência, ou concepção pura¹¹⁷.

Pelo dito, tanto no segundo como no terceiro parágrafos, Descartes esclarece que quando se trata de *conceber* a natureza da figura, suas propriedades e suas diferenças, o espírito o faz tranquilamente, sem qualquer auxílio da imaginação; já quando se trata de *imaginar* exatamente seu espaço, sua área, no sentido, por exemplo, de fornecer a imagem exata da figura, ou seja, de cada parte dos cinco lados do pentágono, existe uma certa *contenção* do espírito que leva o eu a conceber que a imaginação depende de outra coisa que não do espírito. Esta coisa pode ser o corpo, o que possibilita dizer que quando o *eu* imagina, ele se volta para o corpo num grau de “dependência”. Isso levará Descartes nos próximos parágrafos a um movimento retroativo de análise das sensações. Este é um momento importante e que veremos analisado pormenorizadamente mais a frente de nossa investigação

¹¹⁶ DESCARTES, 1962, p. 180.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 181.

por Merleau-Ponty. Contudo, queremos salientar que a coisa pensante ainda existe independente do corpo, ainda é inextensa, a evidência aqui é apenas o início da concepção de uma mistura íntima com o corpo. A constatação da faculdade de imaginar e seus potenciais apenas me diz que imagino, e imagino apenas pelo fato de que antes *eu sou*, e por tudo que já fora exposto na segunda meditação. Será apenas com a faculdade de sentir que a razão irá concluir que se trata da percepção real das coisas exteriores à inteligência, e somente depois disso virá a constatação que corpos exteriores necessariamente existem¹¹⁸. Para tanto, Descartes no décimo sétimo parágrafo de sua sexta Meditação argumenta o que se evidenciará como uma distinção entre a alma e o corpo:

[...] pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa a minha natureza ou a minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar¹¹⁹.

E estabelece:

E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele¹²⁰.

Com isso Rocha indica-nos que a concepção cartesiana de substância pretende que substância não seja o mesmo que um sujeito de inerência. Isso porque a tese defendida por Descartes garante que um atributo principal (substância) não pode se unir a outro atributo principal formando, por conseguinte, um terceiro atributo, ou melhor, uma nova substância.

¹²¹. Segundo a comentadora, este sujeito de inerência, que não interessa a Descartes, entende-

¹¹⁸ FORLIN, 2006, p. 123.

¹¹⁹DESCARTES, 1973, p. 142.

¹²⁰ Ibid., p. 142.

¹²¹ ROCHA, 2006a, p. 103.

se, “[...] um sujeito despido de propriedades no qual estas são inerentes, mas não constitutivas [...] se o atributo principal se identifica com a substância, é possível compreender por que um atributo principal exclui qualquer outro”¹²². Neste sentido, não é possível uma substância ser algo e ser algo que ela não é. Esta tese também se afasta, nos indica ainda Rocha, de duas outras concepções tradicionais: (1) da concepção platônica, na qual “[...]a alma é a essência do homem sendo o corpo um mero veículo e, por outro lado, (2) não se identifica com o hilomorfismo tomista aristotélico, segundo o qual corpo e alma compõem uma única substância que consiste de matéria e forma a ela inerente”¹²³. Justamente por isso, se o objetivo é rejeitar inteiramente a possibilidade do hilomorfismo, e conseqüentemente se afastar da ontologia tradicional e fundamentar um terreno sólido para a ciência, Descartes terá que mostrar que, “[...] sendo a alma uma substância imaterial e completa, seu atributo essencial, mesmo quando unido a outro atributo essencial, não formará uma outra substância”¹²⁴.

Pela leitura de Merleau-Ponty, Descartes considerava que esta coisa, da qual depende a *imaginação*, podia ser o corpo, o que possibilitaria dizer que, quando o *eu* imagina, ele se volta para o corpo num grau de dependência. Segundo Merleau-Ponty, haveria aí um índice existencial, que não aparecia e nem era possível no movimento meditativo que antecede este momento. Este índice existencial aparece, de acordo com esta leitura de Merleau-Ponty, quando Descartes “distingue o objeto percebido ou imaginário da ideia” e “manifesta neles”¹²⁵, como o próprio Descartes diz, alguma coisa que não é o meu espírito e abre para a possibilidade de uma mistura íntima entre algo inextenso e extenso, porém, ainda possível apenas pela condição assegurada pelo intelectualismo, de que eu sou, e eu imagino.

Pela análise merleau-pontiana, contudo, esta passagem nos mostra a experiência de uma presença sensível explicada por uma presença real, pois quando a alma percebe, ou melhor, quando ela é excitada a pensar certo objeto como existente, o faz por um acontecimento corporal ao qual ela se aplica e que, por conseguinte, representa-lhe um acontecimento da extensão real¹²⁶. Aqui, de acordo com Merleau-Ponty, “[...] o corpo deixa de

¹²² Ibid., p. 103.

¹²³ ROCHA, 2006b, p. 128.

¹²⁴ Ibid., p. 138.

¹²⁵ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 212, p. 304.

¹²⁶ Ibid., p. 212, p. 304.

ser o que era diante do entendimento – um fragmento de extensão no qual não há partes reais e no qual a alma não poderia ter uma sede particular”¹²⁷, o corpo se torna um indivíduo real, embora eu saiba distinguir sua natureza apenas pela oposição à outra, ainda o faço, pelo fato de que ele existe. Assim, o corpo pode ser a causa ocasional das percepções e, de fato, apenas em relação às partes em que a alma está diretamente ligada a ele.

Merleau-Ponty enfatiza ainda em sua análise da “sexta meditação” que esta experiência do corpo como meu corpo foi, de fato, apenas possível pela argumentação cartesiana de uma mistura real entre espírito e corpo, o que pode também refutar a metáfora aristotélica da alma como o piloto em seu navio. Com isso, o universo do *cogito* sem dúvida era ainda um universo de pensamento; no entanto, o processo de fundamentação do pensamento de ver não se aplica “[...] ao fato da visão e o conjunto dos conhecimentos existenciais que permanecem fora dele”¹²⁸.

A inteligência que o *Cogito* havia encontrado no coração da percepção não esgota seu conteúdo; na medida em que a percepção se abre para um “outro”, na medida em que é a experiência de uma existência, ela provém de uma noção primitiva que “só pode ser entendida por ela mesma” de uma ordem da “vida” na qual as distinções do entendimento são pura e simplesmente anuladas. Assim Descartes não procurou integrar o conhecimento da verdade e a prova da realidade, a inteligência e a sensação. Não é na alma, é em Deus que elas unem-se uma à outra¹²⁹.

Depois da inauguração do *Cogito* e o estabelecimento da noção de uma mistura íntima, foi possível, afirma Merleau-Ponty, “renunciar à ação do corpo ou das coisas sobre o espírito” e “defini-los como objetos indubitáveis da consciência superando assim o realismo e ceticismo”¹³⁰ e abrindo para termos do tipo, como fez Kant, idealismo transcendental e realismo empírico. A questão, para Merleau-Ponty, não é fundamentar a alma como material ou compreender como acontece uma imagem mental, mas estabelecida a união da alma com o corpo, fica a questão da consciência destas coisas e como *eu* acesso isso. Neste sentido, a importante contribuição de Descartes, para Merleau-Ponty, foi fazer com que a pergunta

¹²⁷ Ibid., p. 212, p. 304.

¹²⁸ Ibid., p. 212, p. 304.

¹²⁹ MERLEAU-PONTY, 2006a, pp. 212-3, pp. 304-5, citando Carta a Elizabeth, de 21 de maio e 28 de junho de 1643 e Respostas às sextas objeções.

¹³⁰ Ibid., p. 213, p. 306.

filosófica não estivesse mais em torno do círculo vicioso da causalidade, mas em torno do próprio espetáculo do real, ou seja, do fenômeno.

Merleau-Ponty explica que enquanto o *eu* não for o sujeito que reconhece toda estrutura do esquema do conhecimento, teremos apenas operações em terceira pessoa. Para o filósofo, não se constrói a percepção como se constrói uma casa, “[...] reunindo materiais emprestados dos sentidos e materiais emprestados da memória”, também não se explica a construção de uma casa como um acontecimento da natureza, “situando-a na confluência de várias séries causais”¹³¹. Isso quer dizer que se recorrermos ora aos fatores determinantes psicológicos, ora aos fisiológicos, o que obtemos disso é apenas as condições de existência do espetáculo que, provavelmente, culminarão numa explicação psíquica. Mas, diz Merleau-Ponty, nem tudo é explicado ora pelas condições externas e ora internas, ora pelo espaço, ora pelo tempo, “[...] a imagem mental do psicólogo é uma coisa, falta entender o que é a consciência dessa coisa”¹³², ou seja, falta entender o que é o momento da *posse* do conhecimento, momento em que “os acontecimentos, ao mesmo tempo que vividos na sua realidade, são conhecidos em seu sentido”¹³³. Será justamente por esta questão que emergirá a proposta de uma análise fenomenológica da realidade que requererá, antes de tudo, a análise das coisas enquanto significados e não como substâncias distintas. A inspeção do espírito deverá, portanto, buscar a estrutura geral das coisas e seus modos de consciência originários.

¹³¹ Ibid., p. 214, p. 307.

¹³² Ibid., p. 214, p. 307.

¹³³ Ibid., p. 214, p. 308.

III

Estrutura e Fenomenologia

É porque se supõe efetuado em algum lugar aquilo que para nós só existe em intenção: um sistema de pensamentos absolutamente verdadeiro, capaz de coordenar todos os fenômenos em geometria que dê razão de todas as perspectivas, um objeto puro sobre o qual trabalham todas as subjetividades. Não é preciso nada menos do que este objeto absoluto e este sujeito divino para afastar a ameaça do gênio maligno e para garantir-nos a posse da ideia verdadeira. Ora, há um ato humano que de um só golpe atravessa todas as dúvidas possíveis para instalar-se em plena verdade: este ato é a percepção, no sentido amplo de conhecimento das existências (MERLEAU PONTY, 2006b, p. 71)

3.1 Apresentação

Neste terceiro capítulo, continuaremos desenvolvendo a crítica de Merleau-Ponty a Descartes. Contudo, trataremos agora de algumas questões fundamentais para a compreensão do pensamento de Merleau-Ponty a partir da passagem da *Estrutura* para a *Fenomenologia*. Apontaremos alguns pontos-chave para a forma como o autor realiza sua leitura crítica sobre Descartes e fundamenta sua proposta de conciliação entre psicológico e fisiológico. Veremos através do pensamento de Merleau-Ponty que, a partir da adoção de alguns pressupostos calcados num olhar internalista, o pensamento de Descartes originou toda uma ontologia que estabelece uma crença sólida nas *representações mentais* e seu poder mediador entre o sujeito e o mundo, e concedeu à mente um estatuto ontológico análogo ao concedido aos corpos extensos, que habitam o mundo físico. Pela análise feita por Merleau-Ponty em sua fase inicial sobre a percepção, os indivíduos captam diversas formas de acordo com sua “situação” no mundo. Daqui o filósofo dirá que não é possível reduzir consciência a coisa e introduzirá sua noção de *ser no mundo*; também veremos os pressupostos que levaram o autor para o mundo da reflexão, tema do quarto capítulo. Apontaremos agora como emergem conceitos como os de *situação*, *percepção* e *constituição e instituição*. Analisaremos, portanto, a obra *Fenomenologia da percepção* junto com as relações entre a alma e corpo interpretadas em *Estrutura do comportamento*.

3.2 A proposta fenomenológica de Merleau-Ponty

Merleau-Ponty acredita que buscar o sentido próprio das coisas, ou seja, sua experiência real, é diferente de explicar, como no modelo cartesiano, a ação das coisas sobre o espírito. Para ele, a única maneira que leva uma coisa a agir sobre o espírito é quando ofereço a este espírito um sentido e manifesto nele as estruturas inteligíveis. A análise do ato de conhecer requer “[...] a ideia de um pensamento constituinte ou naturante que funda interiormente a estrutura característica dos objetos”¹³⁴. Portanto, para que seja possível indicar ao mesmo tempo a intimidade dos objetos no sujeito e a presença neles de estruturas sólidas, que também possibilitem distingui-los das aparências, Merleau-Ponty propõe chamar ambos de fenômenos. Disto segue-se que a filosofia responsável por tal intento deverá se chamar fenomenologia e deverá ser compreendida como “um inventário da consciência como meio do universo”¹³⁵:

O idealismo transcendental, fazendo do sujeito e do objeto correlativos inseparáveis, garante a validade da experiência perceptiva, na qual o mundo aparece em pessoa e, entretanto, como distinto do sujeito. Se o conhecimento, em vez de ser a apresentação para o sujeito de um quadro inerte, for a apreensão do sentido desse quadro, a distinção entre o mundo objetivo e as aparências subjetivas não é mais a de duas espécies de seres, mas a de dois significados e, desse modo, irrecusável¹³⁶.

Merleau-Ponty pretende que a mistura entre o ser e o mundo preceda a reflexão, e concede à existência o âmbito que outrora fora vivenciado pela mistura de Descartes. Segundo a concepção fenomenológica merleau-pontiana, é a coisa mesma que alcanço na percepção, uma vez que o limite imposto ao que posso pensar é o limite na significação. Assim, a significação 'coisa' é revelada pelo que chamamos de 'ato de percepção'. Diante disso, a consciência é pressuposta pela afirmação do mundo; ela passa a ser, de um lado, meio ambiente do universo e, de outro, passa a ser condicionada por este universo. A consciência é parte do mundo, pois

¹³⁴ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 214, p. 308.

¹³⁵ Ibid., p. 215, p. 308.

¹³⁶ Ibid., p. 215, p. 309.

reconhece a ordem de acontecimentos perceptivos, ela sabe que as leis naturais estão em função das mudanças da posição do corpo e dos fenômenos¹³⁷.

Para Merleau-Ponty, a ordem humana da consciência é fundamento e condição de possibilidade do conhecimento da natureza. Parece ser pela ação no mundo e pelo resultado de cada significado em seu determinado conjunto que se constitui a realidade. A vida seria como que uma série de *estruturas* que, não justapostas, abrem para uma série de significações que a noção de causalidade não daria conta, ou seja, pensando em termos de significado, o problema da união entre alma e corpo parece desaparecer, pois não se pode mais tratar a vida como o resultado de operações causais. Merleau-Ponty avalia que a concepção de uma alma agindo sobre o corpo trata este corpo de forma unívoca, coisa que ele não é.

Para Chauí, tomar “[...] o comportamento como estrutura, isto é, como totalidade auto-regulada de relações dotadas de finalidade imanente, permite afastar tanto a causalidade mecânica como a finalidade externa”¹³⁸. A estrutura marca três âmbitos expressivos: princípio unificante, diferenciante e articulador da unidade e da diferença.

Sob o primeiro aspecto, a forma ou estrutura, exprime propriedades descritivas de certos conjuntos que, de imediato, nos aparecem como dados ou em-si. Noutros termos, a estrutura exprime um processo global e imanente das forças e dos acontecimentos que constituem a ordem física, vital e simbólica. Sob o segundo aspecto, justamente por oferecer processos globais imanentes ao todo descritivo e não mosaicos, a estrutura impede a redução das diferentes ordens de comportamento a um modelo explicativo único, mostrando que a diferença entre as ordens de fenômenos é imanente a elas porque resultante do modo como forças e acontecimentos se distribuem e se auto-regulam. A estrutura opera como a profundidade opera na visão¹³⁹.

Assim, a noção de *estrutura* privilegiará uma relação paradoxal. Podemos observar que a noção de estrutura não é algo que apareça como um dado puro, entregue a uma consciência; não se trata de objeto ideal, nem real, mas está no mundo físico e no *corpo enquanto vivo*. Isso quer dizer que o sentido da estrutura é o de ser *encarnada*, nem em si, nem para-si; ela não é produto da consciência, “[...] mas produção de uma inteligibilidade espessa que se realiza por meio das

¹³⁷ Ibid., p. 216, p. 309.

¹³⁸ CHAUI, 2002, p. 246.

¹³⁹ Ibid., p. 246-247.

coisas e dos homens, anteriormente à reflexão.”¹⁴⁰. No ensaio *De Mauss, a Claude Lévi-Strauss*, Merleau-Ponty escreve que a noção de *estrutura* toma “[...] o homem como é, em sua situação efetiva de vida e conhecimento. Não interessa ao homem que quer explicar ou construir o mundo, mas àquele que busca aprofundar nossa inserção no ser.”¹⁴¹. Desse modo, a *estrutura* inaugura uma nova maneira de ver o *ser*, *ser* que não é *coisa* nem *ideia*, que pretende estar longe da dicotomia substancial clássica, ou seja, das explicações causais mecanicistas.

Para Merleau-Ponty, os movimentos do corpo são dotados de “significação perceptiva” que, junto com os fenômenos exteriores, formam um sistema tão ligado que expressa os motivos pelos quais ocorrem mudanças¹⁴². Contra o idealismo, a proposta do filósofo é compreender as operações perceptivas que ocorrem e tentar fazê-las coincidir, isto porque a ideia de *ser* admitida aqui é “ser percebido”, ou seja, “[...] se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade”¹⁴³. Desse modo, a significação não é posta pela consciência constituinte, não existe aqui um aparato mental que organiza as ideias das coisas; a unidade, que abrange a *estrutura*, é a unidade do *percebido*. Não existe, para uma fenomenologia da percepção, qualquer objeto de intelecção, mas apenas objetos de percepção, pois, nela, fato e significação estão unidos.

A noção de *estrutura* vem contra o *mecanicismo* (se o consideramos como um método axiomático constituinte donde se relacionam sujeito e objeto, mente e corpo, consciência e matéria), pois sua função operante será sempre o vivido e suas contingências, e, neste sentido, germina uma noção de consciência *encarnada* que, mais tarde – na obra do filósofo –, tomará lugar como propriamente *carne*.

Para Merleau-Ponty, a percepção não se reduziu à somatória de sensações distintas articuladas por nossos hábitos ou pela organização de uma forma antes dispersa. A “unidade” da *estrutura*, enunciada por Merleau-Ponty, não se funda numa consciência donde se articulariam as

¹⁴⁰ Ibid., p. 229.

¹⁴¹ MERLEAU-PONTY, 1984b, p. 205.

¹⁴² Idem, 2006a, p. 79.

¹⁴³ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 227.

situações, as ideias, os fatos. A unidade é percebida por nós, pois a única coisa que acontece é o desdobrar de uma lógica vivida enquanto síntese passiva que diz apenas sobre a espessura do ser, mas não o determina.

Neste ponto, a imagem formada é a de uma fusão entre ser e nada, ou seja, o ser passa a condição de finitude, e o nada trata-se de pura abertura para o mundo. Desse modo, a condição *de* ser e *do* não ser não esta na subjetividade, de fato não é nela, diz Merleau-Ponty, que está alguma verdade sobre o mundo¹⁴⁴. Talvez sim por ela, outrora nos sentimos eternos, divinos, mas somos apenas percebidos apenas intenção. Ele escreve:

[...] É porque se supõe efetuado *em algum lugar* aquilo que para nós só existe em intenção: um sistema de pensamentos absolutamente verdadeiro, capaz de coordenar todos os fenômenos um geometral que dê razão de todas as perspectivas, um objeto puro sobre o qual trabalham todas as subjetividades. Não é preciso nada menos do que este objeto absoluto e este sujeito divino para afastar a ameaça do gênio maligno e para garantir-nos a posse da ideia verdadeira. Ora, há um ato humano que de um só golpe atravessa todas as dúvidas possíveis para instalar-se em plena verdade: este ato é a percepção, no sentido amplo de conhecimento das existências¹⁴⁵.

A dimensão do ser como indivíduo é a sua espessura enquanto passividade no sensível e o significado enquanto objeto acontece pela atividade do percebido, ou seja, a dimensão de ser e de nada se confundem na *situação*, o ser é um “nada”, mas um nada *estruturado*, sempre aberto no todo¹⁴⁶. Por não se tratar de uma metafísica das substâncias, o ser – pela noção de estrutura – é um ser de indivisão, “pois as estruturas qualitativamente distintas são *dimensões* do mesmo ser”¹⁴⁷. Merleau-Ponty escreve:

Temos a experiência de um Eu, não no sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente desfeito e feito pelo curso do tempo. A unidade do sujeito ou do objeto não é uma unidade real, mas uma unidade presuntiva no horizonte da experiência; é preciso reencontrar, para quem da ideia do sujeito e

¹⁴⁴ Ibid., p. 609.

¹⁴⁵ Ibid., p. 71, grifo do autor.

¹⁴⁶ Ibid., p. 296.

¹⁴⁷ CHAUI, 2002, p. 232.

da ideia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as ideias como as coisas. Quando se trata da consciência, só posso formar sua noção reportando-me primeiramente a esta consciência que eu sou, e particularmente não devo em primeiro lugar definir os sentidos, mas retomar contato com a sensorialidade que vivo do interior. Não somos obrigados *a priori* investir o mundo das condições sem as quais ele não poderia ser pensado, pois, para poder ser pensado, em primeiro lugar ele deve não ser ignorado, deve existir para mim, quer dizer, ser dado [...] ¹⁴⁸.

Diante disso, podemos dizer que a crítica de Merleau-Ponty ao problema mente-corpo cartesiano originário da crença psiquista, base das filosofias da consciência, fundamenta-se no fato de que a *res cogitans* cartesiana, e as noções de *espírito* e *consciência* tradicionais, carregam suas definições por um movimento de interioridade e identidade absolutas em si mesmas. Mas isto em oposição a uma *res extensa* ou a um *objeto* definidos por uma exterioridade também absoluta, que garante uma impossibilidade de uma determinação por si de uma identidade não resultante da conversão anterior de algo no mundo em uma *ideia* ou *representação*. Com isso, para Merleau-Ponty, a dicotomia *res cogitans/res extensa* ou consciência e corpo, próprias da metafísica cartesiana, cristalizou uma possibilidade de definição em ato de um conhecimento e a determinação do conteúdo deste mesmo ato ¹⁴⁹.

Tentamos evidenciar aqui a primeira perspectiva ontológica da percepção. Nesta, a ideia de *presença* é fundamentada no *real* até o ponto em que sua afirmação será sempre experiência percebida e indeterminada, pois a expressão do ser é a abertura e intencionalidade possível, anônima.

A noção posta pela *Fenomenologia* não é apenas método no pensamento de Merleau-Ponty, mas possibilidade de um itinerário passível de vivência que origina outra concepção sobre a temporalidade e espacialidade. A consciência não é mais constituinte do mundo – a medida do ser é sua *relação* com o mundo –, todavia a apropriação do indivíduo em relação a este mundo acontece pela máxima de uma concepção de um indivíduo inacabado ¹⁵⁰. Entretanto, observaremos

¹⁴⁸ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 296, grifo do autor.

¹⁴⁹ Ibid., p. 72.

¹⁵⁰ Ibid., p. 467.

adiante em nossa pesquisa como a sensação enquanto representação mental, constituída na tese cartesiana, pode ser contraposta ao corpo na tese merleau-pontiana, e como o sujeito aparece como um sujeito que sente em detrimento ao sujeito que pensa, caracterizando aos poucos a ontologia de Merleau-Ponty como uma ontologia do existente.

Merleau-Ponty radicaliza o projeto fenomenológico de Husserl, inspirado no cartesianismo que, para ele, era limitado a uma teoria do conhecimento e não do comportamento. A proposta de Merleau-Ponty e de sua fenomenologia será trabalhar essência e facticidade em um só plano, privilegiando com isto esta ideia de *situação*; por este conceito, será possível tratar do que outrora fora suprimido tanto no projeto cartesiano como no próprio projeto husserliano, a saber, a contingência, a própria facticidade do sujeito encarnado, as coisas do mundo.

Para Husserl, as coisas eram tratadas ainda como atos do sujeito, a proposta de Merleau-Ponty, porém, é que a filosofia trate as coisas como coisas, com a finalidade de fazer emergir um logos que será buscado neste momento e definido em sua obra póstuma “como realizando-se no homem, mas de nenhum modo como sua *propriedade*.”¹⁵¹.

O projeto fenomenológico de Husserl possibilitou a Merleau-Ponty, pelo empreendimento da redução fenomenológica, pensar a problemática da relação de alteridade no processo intersubjetivo, ou seja, do outro em relação a mim, que o *cogito* cartesiano e a análise reflexiva suscitavam, mas se resignou em explicar mantendo um *elo entre espíritos*. Sendo assim, Merleau-Ponty propõe que a alteridade não poderia ser interpretada à luz de uma consciência de existir, o que o levou a admitir a *encarnação* de *outrem* no mundo como análise passível no contexto de uma *situação*. O *cogito* deve ser interpretado como expressão da facticidade do ser no mundo – algo absolutamente generalizante – dentro de uma *situação cultural* e por isso não pode ser interpretado como puro pensamento que se encerra em si mesmo:

O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo, e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação do mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como *ser no mundo*¹⁵².

¹⁵¹ MERLEAU-PONTY, 1971, p. 245.

¹⁵² MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 9, grifo nosso.

Assim, traçado o caminho via ser no mundo, Merleau-Ponty pode se voltar à reflexão por meio de uma nova estrutura da existência que dá possibilidade à mesma em ser “[...]reflexão-sobre-um-irrefletido[...]”¹⁵³, e também permite à *percepção* se voltar oportunamente à tarefa da busca pela verdade originária, colocando-se como o novo *a priori*. A tarefa agora será, portanto, explicitar o real, porém, o saber primordial do real: “descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa ideia da verdade”¹⁵⁴.

Nesse sentido, a importância da *Fenomenologia da Percepção* no conjunto da obra merleau-pontiana será o fato de que, pela via da filosofia da existência, ela procurou não apenas a veracidade da percepção do homem, mas buscou por outra percepção do homem e, conseqüentemente, outra percepção do mundo, nela o “[...] *Cogito* deve revelar-me em situação [...]”¹⁵⁵. Isto porque nos parece que seu desafio não é apenas explicar a situação dos corpos no mundo, mas sim entender o que havia esvaído das mãos de Husserl: o ser como existência, passível não de objetivação, método, tese, mas visibilidade através de novos conceitos, novos termos:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico¹⁵⁶.

¹⁵³ Ibid., p. 97.

¹⁵⁴ Ibid., p. 13.

¹⁵⁵ Ibid., p. 9.

¹⁵⁶ Ibid., p. 1, aspas do autor.

A proposta de Merleau-Ponty é que, diferente da concepção clássica do conhecimento que estabelece a máxima *consciência de objeto*, se pense agora na *percepção de estruturas*. O argumento é o de que uma vez que recordar não é voltar à consciência, resgatando “[...] um quadro do passado subsistente em si [...]”¹⁵⁷, o que acontece é algo semelhante a um “[...] enveredar-se no horizonte do passado [...] até que as experiências [...] sejam como que vividas novamente em seu lugar temporal.”¹⁵⁸. Este não é o resultado de uma epistemologia clássica; a percepção de estruturas abrange uma relação existencial, comunica uma nova maneira de ver o ser. Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty estabelece que, se a consciência se enraíza no ser e no tempo (como situação), podemos apenas descrevê-la como um “projeto global” ou uma “visão do tempo e do mundo”¹⁵⁹ que se desenvolve no múltiplo. Para o filósofo, “[...] a consciência que tenho de ver ou de sentir não é a notação passiva de acontecimento psíquico”¹⁶⁰, é transcendência ativa.

Na obra de Merleau-Ponty, o homem é concebido como unido ao mundo. Anteriormente, observamos que na *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty estava preocupado em respeitar a originalidade das estruturas físicas, biológicas e psíquicas. Bornheim explica em seu ensaio *Fenomenologia e Causalidade em Merleau-Ponty*, que na relação entre estas estruturas “[...] se explica uma dessas estruturas por outra, então uma se torna causa ou fundamento das demais, e a originalidade específica se esvai”¹⁶¹. Segundo Merleau-Ponty na *Estrutura do comportamento*, “se não há mais diferenças de estrutura entre o psíquico, o fisiológico e o físico, não há mais diferença alguma. Então a consciência será o que se passa no cérebro”¹⁶². Ou seja, diferentemente

¹⁵⁷ Ibid., p. 48.

¹⁵⁸ Ibid., p. 48.

¹⁵⁹ Ibid., p. 569.

¹⁶⁰ Ibid., p. 503.

¹⁶¹ BORNHEIM, 1972, p. 67.

¹⁶² MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 211.

de Descartes, o mundo para Merleau-Ponty se traduz por sua constante *abertura*, fazendo emergir a possibilidade de um *ser* que é passagem e tem como única condição ser *diferença*.

Deste modo, para Merleau-Ponty, nesse momento, a vida seria interpretada como uma série de estruturas que, não justapostas, abrem uma série de significações, que a noção de causalidade não dará mais conta. Para Merleau-Ponty, não se pode tratar a vida como o resultado de operações causais, como as que deram origem às confusões cartesianas entre a alma e o corpo. Ele avalia que a concepção de uma alma agindo sobre o corpo trata este corpo de forma unívoca, coisa que ele não é. Porém, se pensarmos em termos de estrutura, significado, sentido, este problema simplesmente desaparece, e a nós resta definir o que é o corpo na concepção merleau-pontiana.

Pelo exposto até então, compreendamos como Merleau-Ponty analisa o corpo e visa uma reforma da consciência clássica do tipo cartesiana a fim de estabelecer um outro terreno para a *existência*. Veremos que a reabilitação ontológica do corpo na filosofia de Merleau-Ponty buscará fugir da equivalência entre as estruturas do *ser* e do *conhecer* que, em Descartes, aparecem fundamentadas ora na vontade humana, ora em Deus.

3.3 Construído, Constituído e Situado: *Mecanicismo versus Estrutura*

Vimos que a percepção de *estruturas* emerge no contexto da obra de Merleau-Ponty justamente contra o mecanicismo, e no que tange à condição de existência enquanto *res cogitans* e *res extensa*. De acordo com Merleau-Ponty, a concepção mecanicista do corpo seria um problema oriundo da convicção da tradição na existência das relações como relações de *causalidade*. Para ele, o que acontece de fato é que os corpos estão envolvidos sim em uma maneira única de existir, em um “[...] drama único [...]”¹⁶³, e não se trata de objetos e tampouco da consciência que *tenho* destes corpos; não é tudo “pensamento”. A percepção não é uma soma de dados visuais ou táteis, um decifrar intelectual dos dados dos sentidos como admitia a tradição ou a psicologia clássica. Ao contrário, o eu para Merleau-Ponty percebe de modo indiviso,

¹⁶³ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 227.

mediante seu ser total, por uma única estrutura que fala a todos os seus sentidos. A única maneira de conhecer meu corpo e o corpo de outrem, para Merleau-Ponty, é vivendo, isto porque a relação que existe em sua concepção (em verdade, a *única* relação) é a da liberdade “[...] nossa liberdade apoia-se em nosso ser em situação, ela mesma é uma situação”¹⁶⁴.

Para o filósofo, seria a esta premissa que chegaria Descartes se não fundamentasse sua teoria das ideias em Deus, considerando-o como o “[...] autor racional de nossa situação de fato [...]”¹⁶⁵, ou seja, se tivesse enfrentando a ambiguidade trazida pela união da alma com o corpo na “sexta meditação”, momento em que o eu se reconhece pela experiência da vida prática. Na *Fenomenologia da percepção*, escreve Merleau-Ponty:

A tradição cartesiana habituou-nos a desprender-nos do objeto: a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum do corpo e a da alma, definindo como uma soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que é apenas aquilo que pensa ser. O objeto é objeto do começo ao fim, e a consciência é consciência do começo ao fim. Há dois sentidos e apenas dois sentidos da palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência¹⁶⁶.

Em sua concepção, o projeto cartesiano e sua ontologia substancial construíram uma crença sólida nas representações mentais que culminaram num legado traduzido pelas filosofias da consciência, bem como, por outro lado, a crença das ciências nas leis da natureza conforme o apontamento de Chauí:

O legado da *res cogitans* é a tradição das filosofias da consciência, cuja culminância encontra-se nas filosofias transcendentais, tanto no idealismo kantiano como na fenomenologia husserliana. Aqui, a realidade é definida e determinada a partir das representações ou dos conceitos constituídos pela atividade do sujeito do conhecimento (ou pela consciência reflexiva). O legado da *res extensa* é a tradição do realismo naturalista ou do naturalismo, recebido pelas ciências e desenvolvido, inicialmente sob a forma de empirismo, e, a seguir, sob a dos vários positivismos. Aqui, a realidade é definida e determinada

¹⁶⁴ Ibid., p. 269.

¹⁶⁵ Ibid., p. 269.

¹⁶⁶ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 268.

a partir das operações da “coisa física” ou natural, isto é, das operações e leis da Natureza¹⁶⁷.

Para Merleau-Ponty, o ponto-chave do idealismo moderno que deve ser interrogado, respeitando os limites desta *situação*, é sua ideia de reflexão. A posição do filósofo é a de que foi sobre esta premissa de possibilidade que se assentou Descartes (dentre outros modernos). Portanto, será sobre a ideia de legitimidade da *reflexão* e seu estatuto ontológico que a filosofia da existência merleau-pontiana terá que se debruçar.

De acordo com Moutinho, em Merleau-Ponty “a reflexão idealista não é uma reflexão qualquer, mas aquela que se conjuga a outro tema cerne do idealismo: o tema da constituição”¹⁶⁸. Antes de qualquer coisa, é a díade consciência e corpo (sujeito e objeto) que merece atenção. Isto porque, para o filósofo, a reflexão idealista parte de uma dobra, supostamente natural, para dizer sobre o mundo; ela se distancia dele como se dele não fizesse parte, transformando *coisa* em *natureza*, como já pudemos observar no primeiro capítulo.

Este dado de compreender nosso laço natal com o mundo, desfazendo-o primeiro para refazê-lo em seguida, será duvidoso para Merleau-Ponty, uma vez que isto significa para ele “a transposição do sujeito encarnado em sujeito transcendental e da realidade do mundo em idealidade”¹⁶⁹. No *Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty argumentará retomando a questão da alteridade:

Meu acesso pela reflexão a um espírito universal, longe de descobrir enfim o que sou desde sempre, está motivado pelo entrelaçamento de minha vida com as outras vidas, de meu corpo com as coisas visíveis, pela confrontação de meu campo perceptivo com o de outros, pela mistura de minha duração com as outras durações. Se finjo pela reflexão encontrar no espírito universal a premissa que desde sempre sustentava minha experiência, isto somente é possível esquecendo o não-saber do início, que não é nada, que não é tampouco verdade reflexiva, e que também é preciso explicar. Só me foi dado chamar o mundo e os outros a mim e tomar o caminho da reflexão, porque desde o início estava fora de mim, no mundo, junto aos outros, sendo que a todo momento essa experiência vem alimentar minha reflexão¹⁷⁰.

¹⁶⁷ CHAUI, 2002, p. 205.

¹⁶⁸ MOUTINHO, 2004, p. 1.

¹⁶⁹ Ibid., p. 1.

¹⁷⁰ MERLEAU-PONTY, 1971, p. 56.

É desse modo que o discurso fundamentado pela modernidade – o idealismo –, na obra de Merleau-Ponty, será contraposto pela tese ontológica da *encarnação*. Para Merleau-Ponty, o “problema do mundo, e, para começar, o do corpo próprio, consiste no fato de que tudo reside ali”¹⁷¹.

Merleau-Ponty, através da análise da filosofia de Descartes, busca propor a possibilidade de conceber *significação* e *existência* às coisas pela experiência. O estranho feito cartesiano, para Merleau-Ponty, foi conceber corpo e consciência como coisas distintas e ainda reiterar isso após a admissão da união da alma e do corpo que contradizia tal pressuposto; para Merleau-Ponty, em meio ao seu universo do que seja a consciência, existe a *significação* corpo e a *significação* mente reduzidas a emergência, na modernidade, pelo “pensamento de...”¹⁷². Pois será justamente daí que, para Merleau-Ponty, se colocará a tarefa de indagar sobre a *percepção*: se existir a possibilidade da mesma integração que Descartes outrora realizou em Deus – agora, porém, na experiência, a percepção não será um mero aparato dos sentidos; ela possibilitará a abertura para o mundo. Esta será a primeira tentativa ontológica de Merleau-Ponty contra o que ele chama de cerne do discurso moderno: a oferta de uma reflexão radical que desloque o fundamento compreendido como *Deus* (ilustrado pelas ideias de infinito e perfeição).

Para Merleau-Ponty, a tarefa atual do filósofo recairá justamente nisto: conceder outro nome ao que outrora fora estabelecido como *Deus*¹⁷³; para isto, o filósofo não fará simplesmente uma substituição de signos, e sim uma minuciosa avaliação sobre a compreensão do *sensível* “na finitude do real concreto”¹⁷⁴, uma vez que “o homem pode apreender o ente na sua condição mesma de ente”¹⁷⁵. Neste sentido, segundo Bornhein, compreenderá Merleau-Ponty que “todo comportamento humano é ontológico”¹⁷⁶.

¹⁷¹ Idem., 2006b, p. 268, grifo do autor.

¹⁷² Ibid., p. 4, grifo do autor.

¹⁷³ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 305, grifo do autor

¹⁷⁴ BORNHEIN, 1972, p. 13.

¹⁷⁵ Ibid., p. 10.

¹⁷⁶ Ibid., p. 10.

3.4 O sujeito naturado da “sexta meditação”

A afirmação da existência de Deus em Descartes parte da possibilidade do caráter ilusório da percepção, como vimos no argumento do sonho exposto já em sua primeira meditação. Através da análise desta meditação percebemos que para obter um critério de verdade, a filosofia de Descartes exigia a prova preliminar da existência de Deus. A opção de Merleau-Ponty, no entanto, será partir da finitude do real e da conaturalidade entre consciência e mundo. Para tanto, sua proposta para sustentar tal ontologia é partir da certeza que existe um corpo que “*habita o espaço e o tempo*”¹⁷⁷.

Borheim explica que “há uma conaturalidade que possibilita a dicotomia” em Descartes, a saber, a ideia de uma substância extensa e uma substância pensante. Para ele, na visão merleau-pontiana, esta “conaturalidade não se estabelece neste modelo, tampouco a partir do Deus metafísico; ela é instaurada na própria finitude, e na finitude devemos buscar essa ligação profunda que une todas as coisas”¹⁷⁸.

Reparemos que a prova da realidade objetiva infinita da ideia de Deus em Descartes e a tese da distinção real das substâncias – alma e corpo – não parecem (sujeito composto: verbo no plural) emergir no sistema cartesiano como uma relação de causalidade; para tal prova, Descartes argumentou que sendo o conteúdo da ideia uma realidade objetiva e, assim, considerando que a ideia de infinito tem uma realidade objetiva infinita, ela não pode ser derivada de outra ideia, e tampouco pode ser produzida por um sujeito finito, que deve, necessariamente, em sua concepção, existir. Por meio deste tipo de raciocínio, o Deus metafísico se faz necessário em Descartes. Como escreve Lacroix:

Questionar o mundo, questionar a si mesmo, não se pode fazer senão em referência a uma Fonte superior: duvidar do mundo é crer em si – duvidar de si é crer em Deus. Há no interior do espírito um princípio de ultrapassagem que é seu mistério mais profundo. A dúvida e a negação supõem uma afirmação mais profunda: a recusa de toda representação não é senão reverso de uma intenção de

¹⁷⁷ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 193, grifo do autor.

¹⁷⁸ BORHEIN, 1972, p. 74.

significação. É, portanto, para a direção do mistério do espírito que se convém voltar, para ver se é o dado último ou se não implica em si mesmo um mais alto mistério¹⁷⁹.

Assim, podemos perceber que ao longo de suas *Meditações*, Descartes forneceu alguns argumentos que auxiliaram o *eu* na tarefa de se colocar como intermédio entre as certezas e incertezas do mundo, restando apenas a este mesmo eu, que é puro pensamento, alcançar uma “Ciência”. Dessa forma, o cenário ontológico para a última meditação se traduz pela dicotomia *res infinita* (Deus) e *res cogitans*, que fundamentam em si a possibilidade de uma objetividade do conhecimento científico pela garantia da existência de Deus percebida por uma clareza subjetiva que é passível de objetivação na razão do *eu*. Portanto, veremos agora que, na *Sexta* e última *Meditação* de Descartes, a influência do pressuposto divino sobre a coisa pensante, determina a maneira pela qual se fundamenta a existência do mundo físico e, por conseguinte, o conhecimento dos outros corpos. Por isto, distanciaremos Descartes da ontologia que Merleau-Ponty busca construir.

Contudo, será também nessa meditação que Descartes introduzirá a tese da união corpo e alma. Tal união seria possível, como dirá o filósofo moderno, por uma mistura íntima entre as substâncias. Lembremos que na segunda meditação Descartes já destacou que a coisa pensante (*res cogitans*) tem como principal atributo o pensamento e por ela o filósofo cogitou a possibilidade da existência dos corpos que só aqui será evidenciada. Até então a existência da substância e da própria realidade se equivalia, ao que tudo indicava, a atos de consciência ou representações mentais. A tarefa agora, portanto, será também conciliar a tese dualista com a tese da união sem ter que abrir mão de uma em prol da outra. Rocha explica:

[...] admitir que Descartes ao introduzir a tese da união corpo/alma abandona ou enfraquece a tese dualista significaria pôr em risco todo o projeto cartesiano da possibilidade da explicação mecanicista do mundo físico salvaguardando, desse tipo de explicação, a alma humana. Assim, se ao introduzir a tese da união entre as duas substâncias, Descartes não pretende romper com a tese dualista, então a prova da distinção real tem que mostrar mais: tem que mostrar que, sendo a alma uma substância imaterial e completa, seu atributo essencial, mesmo quando unido a outro atributo essencial, não formará uma outra substância, e isso só é

¹⁷⁹ LACROIX, 1967, p. 96.

possível se admitimos que um atributo essencial exclui o outro. Sendo assim, para que o argumento em favor do dualismo apresentado na Sexta Meditação seja um argumento forte de modo a evitar o abandono ou o enfraquecimento da tese dualista ao introduzir a tese da união, Descartes terá que fazer a passagem, da noção de concepção clara e distinta de substância pensante completa, isto é, substância que pode existir sem o atributo da extensão, para a concepção de substância pensante que, como tal, exclui o atributo extensão (e vice-versa)¹⁸⁰.

Em vista disso, Descartes descreve no décimo nono, no vigésimo e no vigésimo primeiro parágrafo dessa *Sexta Meditação*, a existência de uma faculdade passiva caracterizada como *sentimento*, que é resultado do conjugado mente/corpo, e que proporciona também a percepção de outros corpos. Esta faculdade é passiva, pois é necessário um princípio ativo na razão ou fora dela que produza as sensações. Todavia, na razão isto não é possível à medida que sua realidade é pura inteligência, esta pode “perceber as imagens das coisas extensas, mas sua própria natureza não pode produzi-las, porque a extensão não pressupõe o pensamento; pelo contrário, são naturezas auto-excludentes”¹⁸¹. Outro ponto importante é que “essas imagens são produzidas espontaneamente, sem que a razão faça nada para isso, e até mesmo contra a vontade da própria razão”¹⁸². Este reconhecimento de certa sensibilidade estabelecerá também a certeza da *existência das coisas materiais*, além da própria certeza absoluta da *existência dos corpos*. Na verdade, a razão constata, no exame de suas faculdades ligadas à experiência sensível, que a própria faculdade de imaginar, que esta razão reconhece em si, torna apenas *provável* a existência da realidade exterior: “por um lado, esta faculdade, que serve para a consideração das coisas extensas, parece consistir na aplicação da inteligência ao corpo que lhe está intimamente presente”; entretanto, por outro, “esta faculdade não é necessária à essência ou à natureza da inteligência, o que leva a concluir que ela depende de algo que difere desta natureza”¹⁸³. Portanto, a análise da faculdade de *sentir* “leva a razão a concluir que se trata de percepção real de coisas

¹⁸⁰ ROCHA, 2006a, pp. 98-99.

¹⁸¹ Ibid., p. 123.

¹⁸² Ibid., p. 123.

¹⁸³ Ibid., p. 127.

exteriores à inteligência, e, a partir daí, que os corpos exteriores necessariamente existem”¹⁸⁴. No vigésimo parágrafo desta sexta meditação, Descartes escreve:

[...] não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas, não vejo, como se poderia desculpá-lo de embaimento se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não coisas corpóreas, ou fossem por elas produzidas. E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem¹⁸⁵.

É importante notar neste trecho que quando Descartes escreve que não lhe foi dada *nenhuma faculdade para conhecer estas coisas* de uma maneira diferente da via sensível, ele se refere ao fato de Deus não ser de maneira alguma um *deus enganador*; como outrora já lhe fora confirmado. No início dessa sexta meditação ele havia lembrado: “Pois não há dúvida que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção”¹⁸⁶.

A razão, portanto, não recupera o mesmo solo do ponto de partida, isto é, uma presença *imediata* no mundo: a relação dela com o mundo exterior é *mediada* agora por uma camada de representações, as quais, por não mostrarem as coisas tais com são em si mesmas, constituem-se em representações obscuras e confusas: um véu de ideias se interpõe entre a mente e o mundo. Vale aqui insistir, mais uma vez, no fato de que toda essa operação de resgate da experiência sensível foi operada pela razão a partir de uma base puramente intelectual. O próprio *projeto de resgate da experiência* já deixa claro que se trata de um contexto basicamente intelectual. Antes de tudo, a própria razão, sujeito do conhecimento, é pura inteligência; e é nessa sua realidade enquanto pura inteligência que ela alcança, por um lado, o conhecimento da natureza corpórea e das suas propriedades essenciais, que são verdades eternas colocadas na inteligência, e alcança, por outro lado, o conhecimento de Deus, causa primeira de todas as coisas, causa, portanto, da inteligência, coisa pensante, bem como das verdades eternas que ele ali colocou¹⁸⁷.

Dessa forma, Deus é o autor tanto das essências quanto da existência das criaturas, e essas essências não são outra coisa senão as verdades eternas. Assim, a conclusão que lhe cabe é de que como Deus não proporcionou nenhuma outra forma de identificar um equívoco, ou erro, esta

¹⁸⁴ Ibid., p. 127.

¹⁸⁵ DESCARTES, 1973, p. 143.

¹⁸⁶ Idem, 1962, p. 179.

¹⁸⁷ FORLIN, 2006, p. 124.

maneira de conhecer as coisas do mundo, a saber, pelas coisas corporais, é absolutamente verdadeira. Consideremos o apontamento do comentador:

Para Descartes, portanto, é a existência de Deus que “é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem existir, e a única de onde procedem todas as outras” (6 de maio de 1630, AT. I, p. 150). Contudo, daí não implica que elas decorrem da própria natureza de Deus. Deus é “o autor tanto da essência quanto da existência das criaturas: ora, esta essência não é outra coisa senão as verdades eternas, as *quais não concebo que emanam de Deus, como os raios do sol*; mas sei que Deus é autor de todas as *coisas*, e que estas *verdades são alguma coisa*; por consequência, ele é o autor delas” (27 de maio de 1630, AT. I, p. 152). As verdades eternas, portanto, são *coisas* criadas por Deus, *tal como todas as outras coisas*, e não propriedades ou características imanentes ao próprio ser de Deus¹⁸⁸.

Com isso, se firma nesta Sexta meditação sua décima primeira verdade neste vigésimo parágrafo; é certo que os corpos existem e possuem seu valor no processo de entendimento. Desse modo, no vigésimo primeiro parágrafo, atesta o valor objetivo da verdade sensível. O filósofo argumentará:

[...] Deus não é enganador e que, por conseguinte, não permitiu que pudesse haver alguma falsidade nas minhas opiniões, que não me tivesse dado também alguma faculdade capaz de corrigi-la, creio poder concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-las com certeza¹⁸⁹.

Em seguida, no vigésimo segundo parágrafo, descreve o que entende por natureza, para no terceiro parágrafo fundar a décima segunda verdade que virá com a descrição do papel do sentimento e o fato de que tenho um corpo ao qual estou unido. Descartes escreve:

[...] por natureza, considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu. Ora, nada há que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de

¹⁸⁸ Idem, p.121, citando Carta a Mersenne.

¹⁸⁹ DESCARTES, 1962, p. 189.

sede etc. E, portanto, não devo, de modo algum, duvidar que haja nisso alguma verdade¹⁹⁰.

Neste momento, o filósofo pode argumentar, por intermédio do *sentimento*, que a coisa pensante é consciente que tem um corpo ao qual está ungido, e adiante entenderá, pois, que possui uma alma que de certa forma se encontra confundida e misturada com o corpo. Adiante no vigésimo quarto parágrafo ele escreve:

[...] A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado que componho com que ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia este ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provem e dependem da união, e como que da mistura entre o espírito e o corpo¹⁹¹.

Podemos notar aqui, como explica Landim, que “o fato contingente da união da mente com o corpo é o sentimento da interação entre estas duas substâncias”¹⁹². Isso significa que a alma, detentora da vontade, pode determinar uma ação corporal movendo o corpo e uma afecção corporal, “por sua vez, pode agir sobre a mente produzindo, então, um estado mental, isto é, uma sensação, um apetite, ou mesmo uma paixão. Esta interação da mente com o corpo atesta que a mente não está no corpo *como um piloto em seu navio*”¹⁹³. A alma (mente), portanto, sente e sofre as afecções, como, por exemplo, tem o sentimento de fome e de sede, e, esta interação, “entre sentimentos da mente, que são maneiras confusas de pensar (estados subjetivos), e as afecções corporais, que são modos dos corpos”¹⁹⁴, mostram que estou conjugado com o corpo e

¹⁹⁰ Ibid., p. 189.

¹⁹¹ DESCARTES, 1973, p. 144.

¹⁹² LANDIM, 2009, p. 175.

¹⁹³ Ibid., p. 174.

¹⁹⁴ Ibid., p. 175.

componho com ele um único todo. Desse modo, conceber a união entre alma e corpo é conceber uma única coisa, entretanto, como uma unidade de composição e não como identidade da natureza, o que permite que a diversidade de natureza dos atributos implique uma pluralidade de sujeitos. O objetivo da metáfora exposta aqui “é distinguir o fato de se possuir um corpo com o fato de sentir o corpo como seu corpo”¹⁹⁵.

Nos próximos parágrafos, Descartes distinguirá claramente que os ensinamentos da natureza não são *conhecimento* para a *res cogitans* (ou homem). A proposta de Descartes neste momento é de uma distinção das ordens do entendimento, na qual a *natureza* se limita a conceder uma informação biológica somente no que abrange a substância composta, ou seja, enquanto a alma está unida ao corpo. No vigésimo sétimo parágrafo, Descartes escreve, sobre o conhecimento das coisas que estão fora de si, que compete "somente ao espírito, e não ao composto do espírito e corpo [...] conhecer a verdade dessas coisas"¹⁹⁶, ou seja, certas coisas permanecem obscuras para o composto. Mais a frente, no trigésimo e trigésimo primeiro parágrafo, Descartes fará uma distinção importantíssima no que confere o conceito de natureza. Se antes observamos uma definição de natureza totalmente fundamentado em Deus, agora temos uma outra definição precisamente para a *minha* natureza e as dificuldades das coisas que ela me ensina. Descartes propõe considerar a seguinte hipótese: “o gosto agradável de algum alimento ao qual se tenha misturado veneno, pode convidar-me a tomar este veneno e, assim, me enganar” e continua,

[...] nisto a natureza pode ser escusada, pois ela me leva somente a desejar o alimento no qual encontro um sabor agradável, e não a desejar o veneno, que lhe é desconhecido; de maneira que disso não posso concluir outra coisa senão que minha natureza não conhece inteira e universalmente todas as coisas: do que, certamente, não há que espantar, posto que o homem, sendo de uma natureza finita, não pode também ter senão um conhecimento de uma perfeição limitada¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Ibid., p. 179.

¹⁹⁶ Ibid., p. 145.

¹⁹⁷ DESCARTES, 1962, p. 192.

E, adiante, vem a célebre metáfora do relógio, na qual Descartes equivale o corpo humano ao funcionamento de uma máquina e dissocia, portanto, mais uma vez, o status do corpo com a alma, e torna visível que de maneira alguma a psicologia humana em sua concepção será materialista e mecânica, mas argumenta também a seguir sobre o composto. Vejamos:

[...] e que, do mesmo modo, considerando a máquina do corpo humano como formada por Deus para ter em si todos os movimentos que costumeiramente estão aí, eu tenha motivo de pensar que ela não segue a ordem de sua natureza quando a garganta está seca e que beber prejudica-lhe a conservação; reconheço, todavia, que este último modo de explicar a natureza é muito diferente do outro [...] com respeito à totalidade do composto, isto é, do espírito ou da alma unida a este corpo, não se trata de pura denominação, mas, antes, de verdadeiro erro de natureza, pelo fato de ter sede, quando lhe é muito nocivo o beber¹⁹⁸.

Portanto, resta ainda ao filósofo compreender porque a bondade de Deus não impede que a natureza do homem seja falível e enganadora. Uma vez que o corpo foi compreendido por minha natureza como máquina, em que medida posso falar de falha mecânica, já que não posso reduzir a substância composta ao corpo físico? Parece que o problema na verdade não passará por Deus, antes as dificuldades estão fixadas na própria união. Todavia, será pela ideia de uma glândula no cérebro (a glândula pineal) que será fornecida uma explicação por Descartes para a maneira como a alma recebe as impressões sensoriais. Descartes argumenta que nota que o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou seja, da glândula pineal, que dependendo de como está disposta, causa a variação no sentimento independente de como o corpo possa estar disposto: a variação do sentimento está diretamente ligado a esta glândula e esta variação, que inclui todo o planejamento do sistema nervoso e a limitação da integração nervosa no corpo. De acordo com Descartes, ela contribui perfeitamente para a conservação do corpo, quanto àquilo que lhe faz sentir, pois foi bondosamente planejada por Deus¹⁹⁹. Ora, quando sentimos sede, “nasce certa secura na garganta

¹⁹⁸ Ibid., p. 194.

¹⁹⁹ Ibid., p. 194.

que move seus nervos e, por intermédio deles, as partes interiores do cérebro; e esse movimento faz com que o espírito experimente o sentimento de sede²⁰⁰. Para Descartes, esta é uma explicação razoável, embora possamos pensar que às vezes o movimento pode ser falho, lembremos, do exemplo do veneno ingerido anteriormente. O filósofo explica:

Pois, se há alguma causa que excite, não no pé, mas em qualquer uma das partes do nervo que está tendido desde o pé até o cérebro, ou mesmo no cérebro, o mesmo movimento que se faz ordinariamente quando o pé está mal disposto, sentir-se-á a dor como se ela estivesse no pé e o sentido será naturalmente enganado; porque o mesmo movimento no cérebro não podendo causar no espírito senão o mesmo sentimento e este sentimento sendo muito mais frequentemente excitado por uma causa que fere o pé, do que por alguma outra que esteja alhures, é bem mais razoável que ele leve ao espírito a dor do pé que a dor de alguma outra parte²⁰¹.

Assim, embora a secura da garganta nem sempre acarrete a necessidade de beber, mas às vezes, muito pelo contrário, nem faz bem, Descartes argumenta que ainda sim é muito melhor que ela engane neste caso do que se, “ao contrário, ela enganasse sempre quando o corpo está bem disposto; e, assim, em relação às outras coisas”²⁰².

Certamente estas argumentações remeteram Descartes a um questionamento da intenção divina ao misturar o espírito com algo que o confunde constantemente. Afinal, porque Deus permitiria a possibilidade de estarmos condenados ao erro pelos ensinamentos da natureza que não condizem com a realidade do mundo, sendo que estes apenas nos fornecem sentimentos confusos e limitações? Sobre isso, é prudente lembrarmos que na “quarta meditação” o filósofo escreveu: não conhecemos as intenções de Deus, mas estas certamente são boas.

Todavia, fazendo jus a essa filosofia, o que Descartes enuncia ao concluir suas *Meditações* é extremamente fecundo, pois introduz a possibilidade de, através do exercício da razão, não recorrermos ao erro sempre, mas identificá-lo. Por esta via, a Metafísica seria um

²⁰⁰ Ibid., p. 197.

²⁰¹ Ibid., p. 197.

²⁰² Ibid., p. 198.

instrumento que proporcionaria ao homem o reconhecimento de si mesmo como um ponto finito passível do encontro com alguma certeza. A própria Metafísica, portanto, seria um exemplo da bondade divina e do desejo de Deus do desenvolvimento do pensamento humano, ao passo que nos auxilia a encontrar ao menos nossas limitações e, assim, aceitarmos nossa finitude diante de um mundo que nos possibilita apenas uma realidade confusa e imperfeita. Finitude absolutamente em sentido contrário ao merleau-pontiano. A conaturalidade na filosofia de Merleau-Ponty, não se estabelece, como já dissemos, a partir do Deus metafísico; ela é instaurada na própria finitude, e nesta devemos buscar a ligação profunda que une todas as coisas²⁰³.

Em *A Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty já enunciava “os raciocínios implícitos da percepção provêm de Deus [em Descartes] não como Verbo e lugar das ideias, mas como vontade criadora e como legislador das causas ocasionais”²⁰⁴. Forlin argumenta sobre Descartes:

[...]a empresa cartesiana de fundamentação do saber é, além de epistemológica, uma tarefa ontológica: a fundamentação do saber está na própria realidade em si mesma, de modo que envolve o conhecimento do ser das coisas. É por isso que Descartes a chama de Filosofia Primeira ou Metafísica. Nisso tudo, porém, ele segue a tradição aristotélica. Também para Aristóteles, a ciência do ser enquanto ser, a Metafísica, investiga os princípios de todas as coisas e também, portanto, os princípios do conhecimento (*Metafísica*, Livro I e III). O que diferencia Descartes [...] é a *radicalidade* com que ele associa as questões epistemológicas às questões ontológicas, promovendo quase que uma simbiose entre a estrutura de fundação do saber e a estrutura ontológica do ser, o que resulta numa completa inversão no esquema aristotélico de explicação do conhecimento. Daí a inovação propriamente cartesiana²⁰⁵.

No último parágrafo da *Sexta Meditação*, Descartes escreve: “[...] e, enfim, é preciso reconhecer a imperfeição e a fraqueza de nossa natureza”²⁰⁶. Por este enunciado, o filósofo restabelece uma verdade outra sobre o mundo que inaugurará um estatuto ontológico em boa

²⁰³ BORNHEIM, 1972, p. 74.

²⁰⁴ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 305, grifo nosso.

²⁰⁵ FORLIN, 2006, pp. 124-5, grifo do autor.

²⁰⁶ DESCARTES, 1973, p. 150.

parte responsável por conceitos que, cristalizados ao longo da filosofia ocidental, estabeleceram uma forma particular do reconhecimento do ser no mundo. Descartes legaria através desta constatação uma certa zona obscura ao conhecimento, uma certa restrição ao que posso conhecer. Desse modo, sua filosofia sem dúvida inspirou, ou melhor, proporcionou a fenomenologia merleau-pontiana, contudo, a zona obscura do cartesianismo será, para Merleau-Ponty, comportamento.

3.5 O sujeito da percepção

Descartes contrapôs os atos do conhecimento, que dependem do intelecto puro, ou seja, independente da imaginação e da sensibilidade, ao que pode ser conhecido propriamente pela mistura. Ora, a *res cogitans* foi considerada a responsável pela totalidade do eu inferindo inclusive a noção da união, ou seja, da mistura da alma com o corpo; ora a própria mistura íntima era desde sempre a totalidade do eu. Isso criou uma ambiguidade entre o momento que o eu conhece pela vontade e pelo intelecto puro e o momento em que conhece pelos sentimentos. No entanto, Landim aponta que na *Respostas às Sextas Objeções*, quando Descartes defende a compatibilidade da tese da união com a distinção real, o filósofo reitera o que já se podia constatar em outros escritos, que “é o homem, e não a mente, o sujeito dos atos de pensar”²⁰⁷. O comentador cita Descartes: “Pois, verdadeiramente eu jamais vi nem percebi que os corpos humanos tivessem pensamentos, mas que são somente os homens mesmos que pensam e que têm corpos”²⁰⁸.

Landim argumenta que o que diferenciaria, no homem, a autoatribuição dos seus sentimentos da autoatribuição dos seus estados puramente intelectivos, na ontologia de Descartes, seria que, “em um caso, a autoatribuição tornar-se-ia compreensível em razão de uma interação de duas entidades heterogêneas”, a alma e o corpo, enquanto que, “no outro caso, a autoatribuição poderia ser efetuada abstraindo-se do composto a sua dimensão corporal”. Ele conclui que essa interpretação realça os dois objetivos do projeto cartesiano, a saber, “a fundamentação da verdade

²⁰⁷ LANDIM, 2009, p. 182.

²⁰⁸ Ibid., p.182, citando *Sextae responsiones*, o.d., at, vVII, p. 444.

e da certeza, e a descoberta da natureza do sujeito pensante”²⁰⁹. Tais objetivos possibilitariam a progressiva revelação da natureza do sujeito, que se mostra, primeiro, como existente, e supera, assim, o ceticismo universal. Para Forlin, existe uma perfeita equivalência entre essa “fundação do saber e estrutura do ser”, em Descartes, à medida que ambas têm como epicentro o *cogito*, onde se produz uma identidade entre *ser* e *conhecer* por meio do próprio *ser do conhecer*²¹⁰. O comentador descreve o cenário:

[...] o conhecimento da *existência* das coisas materiais exteriores pressupõe o conhecimento de sua *natureza*, e, assim, o *conhecimento sensível* pressupõe o *conhecimento inteligível*; de modo geral, o conhecimento das *coisas sensíveis* (os corpos materiais exteriores) pressupõe o conhecimento das *coisas inteligíveis*, as quais incluem não apenas as naturezas eternas e imutáveis que estão na inteligência, mas também a própria substância inteligente, *res cogitans*, na qual estas naturezas eternas e imutáveis estão (substância, essa, o sujeito e objeto primeiro do conhecimento); além disso, o conhecimento das coisas inteligíveis inclui ainda, por meio da substância inteligente, o conhecimento da substância divina, *causa sui* e causa de todas as coisas, isto é, Deus²¹¹.

Assim, uma vez provada a existência de uma realidade infinita, pode-se considerar tal realidade como verdadeira e dela legitimar a ordem de razões e a regra geral da verdade desenvolvida no sistema cartesiano. No vigésimo segundo parágrafo da terceira meditação, Descartes havia estabelecido: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas”²¹². Com isso, a importância do enigma que envolve o fundamento em Deus: o filósofo moderno justificou uma tese realista ao apresentar o mundo externo partindo da proposição indubitável de que *eu sou uma coisa*

²⁰⁹ Ibid., p. 184.

²¹⁰ FORLIN, 2006, p. 125, grifo do autor.

²¹¹ Ibid., p. 125.

²¹² DESCARTES, 1962, p. 149.

pensante, e cujo “acesso às coisas fora de mim parece dispensar doravante, graças ao critério de verdade, o princípio da causalidade. Antes é um dado imanente da consciência”²¹³.

Esse dado da consciência não ocorre como produzido nem pela percepção, nem por qualquer faculdade desconhecida do sujeito (pois, como vimos, a problemática do sonho requeria justamente um critério de verdade pela constatação do seu caráter ilusório), bem como o sujeito não produziria nada além de um sentimento confuso. Portanto, o papel crucial de Deus no sistema cartesiano é que ele refuta o ceticismo e o solipsismo e apresenta-se como prova de um realismo transcendental. Ele é a causa originária da essência e existência das substâncias e não ao contrário; já a comunicação entre as substâncias será realizada causalmente via glândula pineal donde o espírito recebe as impressões sensoriais que variam conforme disposição desta pequena parte do cérebro conforme o trigésimo quarto parágrafo da “sexta meditação” de Descartes.

Para Merleau-Ponty, é justamente este *eu pensante* como um resíduo, como coisa distinta do corpo, que a abstração cartesiana da segunda meditação (que avistou a verdadeira subjetividade) deixou escapar, que terá de ser revisto se quisermos justificar uma imanência real, o ser no mundo contra a crença no valor objetivo da representação como efeito da causalidade objetiva. Pelo percurso de Descartes, na sexta meditação a mistura entre a alma e o corpo fundou a natureza do homem enquanto tal como um composto como muitas vezes falível e enganoso. Desse dado, justificou-se o caráter ilusório de alguns acontecimentos que envolvem a natureza humana, como, por exemplo, a sensação de presença e dor nos amputados, do membro que antes possuíam²¹⁴.

Para Descartes, tal ilusão se devia ao fato da fisiologia mecânica do corpo enviar ao cérebro informações habituais que causavam sentimentos equivocados no espírito. Contudo, para Merleau-Ponty, considerando a perspectiva do *ser no mundo* como uma visão pré-objetiva, ou seja, que se distingue dos processos em primeira e terceira pessoas, da *res extensa* e do *cogito*, ele pode realizar a junção do físico e do fisiológico promovendo, dessa maneira, um encontro entre

²¹³ LANDIM, 2009, p. 268.

²¹⁴ DESCARTES, 1962, p. 197.

para si e em si, integrando os processos em terceira pessoa e os atos pessoais num meio comum a ambos.

Merleau-Ponty buscará compreender, por exemplo, o fenômeno do amputado, não como um fenômeno de interioridade do homem, mas pela perspectiva originária do *ser no mundo*. Por esta perspectiva merleau-pontiana, tanto a vontade de ter um corpo sadio quanto a recusa em ter um corpo doente não têm sua origem neles mesmos; a experiência do braço amputado como ainda presente como a de um braço doente por um momento ausente não são, em Merleau-Ponty, da ordem do “eu penso que ...”²¹⁵, mas, pelo contrário, o que em nós faz recusar mutilação e deficiência é um 'Eu' engajado tanto num mundo físico como num mundo inter-humano. O ato da recusa da deficiência mostra o avesso de nossa inerência ao mundo, a negação de nossa situação. Por isso, ter um braço fantasma significa, para Merleau-Ponty, permanecer aberto ao mundo que é completo, aberto às situações nas quais apenas o braço seria capaz de realizar, como, por exemplo, o projeto de tocar piano. Esta atitude conserva o campo prático anterior ao incidente desta *situação* e permite encontrar a certeza da integridade. Merleau-Ponty escreve:

[...] no momento mesmo em que o mundo lhe mascara sua deficiência, ele não pode deixar de revelá-la: pois se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e, neste sentido, tenho consciência do mundo por meio do meu corpo²¹⁶.

Segundo Merleau-Ponty, na condição de amputado, o mundo suscita em mim uma intenção habitual, não posso mais me juntar a ele, pois os objetos manejáveis enquanto tais requerem um membro que não mais existe. A ambiguidade de saber sobre minha perda, quando a ignoro, e de ignorá-la, justamente porque sei dela – este paradoxo do *ser no mundo* –, acontece, de acordo com Merleau-Ponty, porque o corpo comporta duas camadas: a do corpo habitual e a do corpo atual. O organismo esboça o movimento da existência – sempre anônima e geral – enquanto é adesão pré-pessoal à forma geral do mundo desempenhando deste modo o papel de

²¹⁵ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 121.

²¹⁶ Ibid., p. 122.

um complexo inato²¹⁷. O anonimato do nosso corpo consiste em liberdade e servidão e esta medida é que permite centrar nossa existência, o paradoxo do ser no mundo se traduz pelo paradoxo do corpo, seja através da recordação, seja através da emoção, que me furto novamente ao membro perdido, ele não ocorre como uma *cogitatio* que exige outra *cogitatio* ou pela causalidade de uma idéia, ao invés da causalidade fisiológica, e sim “porque uma atitude existencial motiva uma outra e porque recordação, emoção, membro fantasma são equivalentes em relação ao ser no mundo”²¹⁸. Portanto, o encontro entre fisiológico e psíquico acontecerá uma vez ambos estando reintegrados à existência, ou seja, não estão mais na ordem do em si e para si, estão orientados para um polo intencional ou para o mundo, uma vez que nossos reflexos comportamentais traduzem um a priori específico.

O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um caso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas²¹⁹.

Assim, tal encontro não caminhará para uma ordem das causas ou dos fins, como entre *res extensa* e *res cogitans*, antes, entre psíquico e fisiológico existem relações de troca muitas vezes indecifráveis, como no caso dos distúrbios mentais que oscilam entre psíquico e somático. Para sustentar isso, Merleau-Ponty argumenta que o acontecimento psicofísico não poderá ser concebido à maneira da fisiologia cartesiana como a relação entre dois objetos exteriores, sujeito e objeto. Para ele, a união entre alma e corpo deve ser concebida como sendo realizada a cada instante da existência. Por hora podemos concluir então que tal existência, diferente da concepção cartesiana, em Merleau-Ponty, é oriunda da noção de corpo.

Contudo, a tarefa de Merleau-Ponty é encontrar o sujeito da percepção e a existência por ela mesma, sem ignorar a psicologia e sem superestimar a fisiologia. Ele argumenta que, “o sujeito da percepção permanecerá ignorado enquanto não soubermos evitar a alternativa entre o

²¹⁷ Ibid., p. 125.

²¹⁸ Ibid., p. 128.

²¹⁹ Ibid., p. 130.

naturante e o naturado, entre a sensação enquanto estado de consciência e enquanto consciência de um estado²²⁰. É sobre este intento que nos debruçaremos a seguir.

²²⁰ Ibid., p. 281.

IV

Corpo, Reflexão, Natureza e Mundo

Deve-se, então, acreditar que a subjetividade já estava ali antes dos filósofos, exatamente tal como depois eles deveriam compreendê-la? Uma vez sobrevinda à reflexão, uma vez pronunciado o "eu penso", o pensamento de ser tornou-se de tal modo nosso ser que, se tentamos exprimir o que o precede, nosso esforço desemboca na proposta de um Cogito pré-reflexivo. Mas, que é esse contato de si consigo antes que tenha sido revelado? É algo diferente de um exemplo da ilusão retrospectiva? Seu conhecimento é apenas retorno ao que já se sabia através de nossa vida? (MERLEAU-PONTY, 1984)

4.1 Apresentação

Para Merleau-Ponty, a existência da consciência fundamenta-se na experiência perceptiva com o mundo, o que nega a concepção cartesiana que garante o acesso a esta mesma consciência exclusivamente pela reflexão de cunho internalista. Para o filósofo, trata-se de uma falácia a crença de que seja possível separar o ato de perceber do objeto percebido, uma vez que ambos, percepção e percebido, referem-se a uma mesma modalidade existencial²²¹. Dessa maneira, a experiência do ser no mundo trata da ideia do que fora chamado outrora de consciência de si. Para elucidar melhor este ponto, veremos agora como o enunciado, nesta perspectiva, é a de uma consciência encarnada que possua como condição de existência (ou de ser no mundo) a de existir como corpo. Como apresentado, a consciência não é para Merleau-Ponty uma consciência constituinte, e a dimensão do ser, que a noção de estrutura trouxe, trata o indivíduo como espessura enquanto passividade no sensível e o significado enquanto objeto como atividade do percebido. Veremos, então, agora a ideia do corpo elaborada por Merleau-Ponty através de sua análise da natureza cartesiana e do mundo percebido que fundamenta também sua crítica ao objetivismo científico e sua proposta sobre pensamento e percepção, uma vez que a proposta merleau-pontiana configura-se como um deslocamento da intencionalidade antes posta na ideia de consciência para uma intencionalidade no corpo que, desde sempre, se comunica.

²²¹ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 500.

4.2 Corpo próprio

Para Merleau-Ponty, à medida que retomamos o contato com o corpo e com o mundo, reencontramo-nos. Como apontamos no início de nossa pesquisa, para Merleau-Ponty, os problemas do mundo, e, para começar, os do corpo próprio, consistem no fato de que *tudo reside ali*²²². A intenção merleau-pontiana é promover o encontro entre fisiológico e psíquico através de um meio comum que os reintegre à existência, ou seja, que fuja à ordem do em si e do para si, orientando-se para um polo intencional ou para o mundo, uma vez que nossos reflexos comportamentais traduzem um *a priori* específico. Segundo Merleau-Ponty, o homem concreto não é um psiquismo unido a um organismo, mas é antes este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal, ora se dirige aos atos pessoais.

Portanto, o encontro entre psíquico e fisiológico não deverá caminhar para uma ordem das causas ou dos fins (como acontecia entre *res extensa* e *res cogitans*), pelo contrário, devemos considerar que entre psíquico e fisiológico existem relações de troca muitas vezes indecifráveis. Para que concebamos isso, Merleau-Ponty argumenta que o acontecimento psicofísico não poderá ser entendido, à maneira da fisiologia cartesiana, como a relação entre dois objetos exteriores. Diferente disso, o filósofo insiste que a união entre alma e corpo deve ser concebida como sendo realizada a cada instante da existência que germina do corpo.

De acordo com Merleau-Ponty, o corpo não é um objeto e a consciência que tenho dele não é um pensamento puro; “não posso decompô-lo e recompô-lo para formar dele uma ideia clara”. A unidade deste corpo, para Merleau-Ponty, é sempre confusa e sempre implícita, mas isso pelo fato de que o corpo nunca está fechado em si mesmo, ele é sempre *outro* daquilo que é, é sexualidade e, ao mesmo tempo, liberdade, ele é um “esboço provisório”²²³. De acordo com o filósofo, quer se trate do meu corpo, ou do corpo de outrem, será apenas vivendo que irei conhecê-lo, pois sou a todo o momento meu corpo, ele é como um sujeito natural²²⁴. Isso quer

²²² Ibid., p. 268.

²²³ Ibid., p. 269.

²²⁴ Ibid., p. 69.

dizer, como nos explica Ferraz, “que a constituição da transcendência não é uma tarefa que a consciência realiza ativamente; ela, na verdade, a recebe pronta do corpo próprio”²²⁵. Por isso a experiência do corpo próprio deverá opor-se à capacidade reflexiva que distingue sujeito do objeto e objeto do sujeito, ou seja, do movimento que nos dá apenas “o pensamento do corpo ou o corpo em ideia”²²⁶ em detrimento à experiência do corpo ou mesmo à realidade dele.

Segundo Merleau-Ponty, o fato de que minha experiência corpórea é apenas minha não significa que ela permanece confinada apenas em mim, mas, ao contrário, ele dirá em sua última ontologia que por ser uma experiência minha é que ela abre-me para o que não sou eu. Como já apontamos anteriormente, a leitura merleau-pontiana coloca o ser como sensível ao mundo e, neste sentido, o corpo é o elemento-chave que proporciona esta afinidade fazendo emergir na *Fenomenologia* a elaboração de uma original ontologia do corpo (BORNHEIM, 1972, p. 80)²²⁷.

O sensível é aqui a palavra definitiva, que se desdobra, como se sabe, na elaboração de uma original ontologia do corpo: o corpo seria precisamente o elemento que estabelece aquela afinidade. Superando o descaso a que a Metafísica clássica relegara o problema do corpo, Merleau-Ponty se propõe a sua reabilitação, e isso não em um nível tão somente antropológico, à maneira de um Plessner; trata-se muito mais de reconhecer no corpo um realce ontológico, que lhe empresta até mesmo a função de fundamento²²⁸.

Esta é uma posição, distinta da cartesiana, pois o fundamento, segundo a leitura do próprio Merleau-Ponty, não está comprometido com o divino. Para o filósofo, Descartes percebeu a diferença entre a concepção do corpo como uso da vida e a percepção fornecida pelo entendimento²²⁹, todavia, foi o fundamento em Deus que o afastou de um maior apreço ao sensível.

²²⁵ FERRAZ, 2003, p. 4.

²²⁶ Ibid., p. 269.

²²⁷ BORNHEIM, 1972, p. 80.

²²⁸ Ibid., p. 80.

²²⁹ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 269.

[...] em Descartes esse singular saber que temos de nosso corpo apenas pelo fato de que somos um corpo permanece subordinado ao conhecimento por ideias porque, atrás do homem tal como de fato ele é, encontra-se Deus enquanto autor racional de nossa situação de fato. Apoiado nessa garantia transcendente, Descartes pode aceitar calmamente nossa condição irracional: não cabe a nós sustentar a razão e, uma vez que a reconhecemos no fundo das coisas, resta-nos apenas agir e pensar no mundo²³⁰.

Para Merleau-Ponty, entretanto, resta uma dúvida capciosa quanto à ontologia cartesiana: “[...] se nossa união com o corpo é substancial, como poderíamos sentir em nós mesmos uma alma pura e dali ter acesso a um Espírito Absoluto”? Neste ponto, Merleau-Ponty atenta que em sua ontologia o corpo próprio não é um objeto entre tantos outros que consegue resistir à reflexão “[...] colado ao sujeito [...]”²³¹; mas ele anima e mantém o espetáculo da vida com quem forma um sistema, estando no mundo como o “[...] coração no organismo [...]”²³². Mesmo na admissão de sermos corpo e mundo instaurados na mesma modalidade existencial “a percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam conjuntamente porque elas são as duas faces de um mesmo ato”²³³. Para que isto efetivamente aconteça, o filósofo propõe a *síntese* como a raiz originária desta situação. Segundo explica Bornheim, esta síntese ocorre na sensação e desse modo “a subjetividade se sensibiliza, e a sensação não é apenas subjetiva; digamos que o fundamento se torna sensível”²³⁴ e pelo sensível a consciência finitiza-se. Mas, podemos ainda nos perguntar exatamente em que medida a experiência do corpo se coloca como alternativa à relação da psicologia e fisiologia clássicas? Voltemos às meditações de Descartes.

Lembremos que de acordo com a “segunda meditação” de Descartes era a alma que olhava de fato as coisas, e não o olho. Contudo, consideremos que no contexto da *meditação segunda* existia uma preocupação em apreender alguma certeza no mundo que pudesse fornecer uma opção outra que não a oriunda da escola filosófica cética. Para tanto, Descartes dedicou-se a uma meditação acerca *da natureza do espírito humano*, encontrando no quarto parágrafo sua

²³⁰ Ibid., p. 269.

²³¹ Ibid., p. 270.

²³² Ibid., p. 273.

²³³ Ibid., p. 276.

²³⁴ BORNHEIM, 1972, p. 88.

primeira certeza que desencadearia numa *ordem das razões*. Vejamos Descartes no segundo parágrafo:

Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais, exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável²³⁵.

Aqui, podemos observar o anseio pela primeira certeza que possibilitará a inauguração da cadeia de razões cartesianas. Esta primeira certeza pode ser interpretada como um primeiro ponto *fixo e seguro* no anseio cartesiano de encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável. Neste sentido, no quarto parágrafo, Descartes prosseguirá fielmente a regra outrora estabelecida, com efeito, a dúvida metódica. Esta postura permitir-lhe-á alcançar o primeiro ponto que necessita. Tal ponto, seguindo o cunho analítico da meditação, não se limitará à existência de Deus ou à admissão de um sujeito concreto; por uma análise intencional da dificuldade em que se encontra, Descartes percorrerá o seguinte caminho:

Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu penso ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito²³⁶.

Eis então a primeira ordem das razões cartesianas: *eu sou, eu existo*. Nota-se que esta primeira certeza, de um *eu-existente*, fora encontrada em um movimento de negação, ou seja, quando o *eu* nega e percebe o equívoco, ou engano ao qual pode estar sendo submetido, este mesmo *eu* encontra a *existência*. Contudo, este movimento baseia-se na suspensão do juízo que

²³⁵ DESCARTES, 1973, p. 99.

²³⁶ Ibid., p. 100.

se revela definitiva na apreensão de verdades sempre que atualizada, ou nas palavras de Descartes, sempre "que a concebo em meu espírito"²³⁷. Daí uma primeira evidência da insinuação merleau-pontiana que vimos acima. Nesta medida, a apreensão de verdades fundamentadas pela experiência perceptiva e não submetida a este processo introspectivo estão descartadas por hora. Com isso, existe agora uma abertura para uma postura que utiliza a metodologia cética, a saber, pelo procedimento de suspensão do juízo e dúvida, mas não se limita à ontologia desta escola. Agora, o exame da essência do ser, ou seja, do *eu-cartesiano*, confunde-se com o exame da existência de um eu capaz de discernir verdade e falsidade através do crivo da razão.

Persuadir, evidentemente, é um ato de pensar, o qual, para Descartes, é sempre um ato de consciência (sobretudo no presente caso, em que está envolvida uma autopersuasão: eu *me* persuadi) [...] Aqui o vínculo necessário entre minha existência e o *pensar* é inegável. Notemos que Descartes afirma “enquanto eu pensar ser *qualquer coisa*”. Não importa qual seja o *conteúdo* do “pensar ser” (qualquer coisa); o fundamental é “*pensar ser*”. E porque, então, não apenas “pensar” ao invés de “pensar ser”? Ora, é óbvio: porque o que está em jogo, no momento, é precisamente a verdade de *minha existência*. Será que eu *realmente sou*, se Deus me engana? Pois que me engane o quanto quiser, eu realmente sou ou existo *tão somente pelo fato de eu pensar ser* (seja lá o que for)²³⁸.

De acordo com Forlin, é por isso “que a realidade do próprio pensamento (e não mais a dos corpos exteriores, os quais se mostram agora como apenas meros objetos de pensamento) surge então como o primeiro objeto do conhecimento”²³⁹. Com a adoção da metodologia, consistindo na *dúvida metódica* radical, não será mais necessário temer equívoco ou engano algum. Dessa maneira, Descartes renuncia à exterioridade na busca pelo conhecimento verdadeiro e estabelece, como medida para alguma certeza na pergunta pelo ser, a dúvida. Landim observa sobre isto: “[...] A indubitabilidade do enunciado *Eu penso* repousa em um dado fundamental: a realização de um ato de consciência por um sujeito que é imediatamente consciente deste ato”²⁴⁰. O comentador explica:

²³⁷ Ibid., p. 100.

²³⁸ FORLIN, 2006, pp. 115-16.

²³⁹ Ibid., p. 116.

²⁴⁰ Landim, 2009, p. 166, grifo do autor.

Se, por uma lado, em razão da sua indubitabilidade o enunciado *Eu penso* pode constituir o ponto de partida da cadeia analítica, por outro lado, em razão desta mesma indubitabilidade, ele torna o sistema comprometido, ao menos inicialmente, não só com uma posição cética (pois os enunciados descritivos do mundo estão colocados em questão por não terem as mesmas propriedades dos enunciados que exprimem estados mentais), mas também com uma posição solipsista (pois a indubitabilidade do enunciado só é indubitável para o sujeito do ato)²⁴¹.

Isso significa o seguinte: (1) Ter consciência significa realizar um ato de consciência e realizar um ato de consciência significa, portanto, ser consciente do ato; (2) Como todo ato supõe o sujeito do ato, todo ato de consciência supõe o sujeito da consciência; (3) Logo, ser consciente significa ser consciente do seu ato de consciência²⁴².

O próximo passo será especular sobre a *natureza* deste *eu* adotando o processo introspectivo, racional e intencional como base definitiva deste projeto. Portanto, segue-se a reflexão sobre esta primeira certeza, buscando a real *essência* do ser e sua natureza. É importante enfatizar com que autoridade Descartes atribui tal autonomia ao eu que pergunta; ele aponta no sexto parágrafo: [...] deter-me-ei em considerar aqui os pensamentos que anteriormente nasciam por si mesmos em meu espírito e que eram inspirados apenas por minha natureza, quando me aplicava a consideração de meu ser²⁴³

Este trecho é um passo intermediário entre duas opiniões acerca da natureza do *eu*. A primeira opinião de base filosófica que Descartes considera é a do homem como "homem racional". No entanto, o filósofo descarta tal opinião pelo fato de que definir os conceitos para *homem* e *racional* o condenariam, possivelmente, a uma regressão ao infinito. Deste modo, concordando com a tradição escolástica, ele aceita a distinção comum estabelecida pela Física da época entre corpo e alma. Esta opinião, sobre o que seja a *natureza do eu*, considera, nas palavras de Descartes, o corpo físico como "[...] uma máquina composta de ossos e carne [...]"²⁴⁴, extensa

²⁴¹ Ibid., p. 166.

²⁴² Ibid., p. 166.

²⁴³ DESCARTES, 1973, p. 101.

²⁴⁴ Ibid., p. 101.

e passível à percepção sensível. Por outro lado, a alma seria "um ar muito tênue" que *insinua* o movimento do corpo e torna-se, portanto, responsável pelo pensamento. Deste modo, Descartes preza como "natural" esta faculdade da alma e não a experiência perceptiva e a natureza corpórea; estas estão excluídas, por enquanto, do processo psicológico de apreensão do conhecimento.

No início do sétimo parágrafo ele prossegue sua reflexão indagando: "Mas eu, o que sou eu [...]?", e escreve:

O pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo, isto é certo; Mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso, pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. [...] nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa; isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida²⁴⁵.

Desse modo, a natureza que proporciona o estabelecimento da essência do ser traduz-se pelo início da crença do pensamento como *ideia* voltada para uma determinação metafísica do conhecimento. Sendo assim, posso conhecer a realidade das coisas do mundo à medida que atribuo um sentido através da reflexão introspectiva, ou seja, se outrora o *eu* estava condenado a um conhecimento confuso proveniente da experiência perceptiva, neste momento já sabe que pode conhecê-lo por intermédio da razão. Consideremos a análise de Forlin:

Uma *coisa* pensante, e não mais o simples ato de pensar, é o que se revela ser, agora, o objeto primeiro e, ao mesmo tempo, o sujeito do conhecimento. O pensamento, que buscava conhecer a realidade das coisas em si mesmas e a perdia progressivamente, acabou por alcançar sua própria realidade: realidade puramente pensante, a substância inteligente, a razão. Realidade, percebe-se, *necessária: necessária para o próprio ato de pensar*: o pensamento pode duvidar de todas as coisas materiais exteriores, mas não pode duvidar de sua própria realidade na medida em que duvida, isto é, pensa. E eis que, ao alcançar o seu próprio ser, a sua própria realidade, a razão conquista, *numa primeira instância*, o seu fundamento na realidade. O que levou a razão a questionar a sua própria capacidade foi a suspeita de que ela não pudesse apreender o real; a suspeita de que todas as coisas que lhe apareciam, por mais evidentes que fossem, não passassem de *mera representação*, sem suporte na realidade. Ao proceder assim, porém, eis que a *própria realidade da razão entrou no horizonte de sua percepção*²⁴⁶.

²⁴⁵ Ibid., p. 102.

²⁴⁶ FORLIN, 2006, p. 117, grifo do autor.

Assim, a *coisa pensante* é a segunda conquista na busca das certezas na ordem das razões. E Descartes prosseguirá no nono parágrafo descrevendo suas faculdades e explorando seu atributo fundamental, com efeito, *a natureza da coisa* como pensamento:

Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco se todas estas coisas pertencem à minha natureza. Mas por que não lhe pertenceriam? Não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado [...] E tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento²⁴⁷.

Landim apresenta um quadro interessante para a análise deste momento, considerando o que foi dito na sexta meditação e a articulação que tomamos como problemática, qual seja, a análise merleau-pontiana do paradoxo existente entre a tese do dualismo substancial e a união entre alma e corpo, exposto no primeiro capítulo. Landim lembra em seu artigo quatro pontos sobre as consequências do enunciado *Eu penso*. Atentemos para o terceiro e quarto ponto. No terceiro ponto o comentador lembra que a verdade da proposição *Eu sou um sujeito pensante* foi demonstrada em razão da indubitabilidade do *Eu penso* e “da percepção clara e distinta da conexão entre pensar e existir”²⁴⁸. Ora, sendo assim, a “crença na existência do mundo, dos outros sujeitos e do Absoluto não intervieram nesta prova”. O outro ponto lembra que Descartes ao provar a verdade da proposição *Eu sou*, quando duvidou, negou e alcançou uma verdade, realizou diferentes atos de pensar e isso significa, lembra Landim que, “o mesmo sujeito, que, realizando diferentes atos, permaneceu idêntico a si mesmo. Sob este aspecto, existir como sujeito pensante

²⁴⁷ DESCARTES, 1973, p. 104.

²⁴⁸ LANDIM, 2009, p. 167

significa existir como substância pensante”. Logo, a conclusão obtida leva-nos à proposição que “*Eu sou* significa então *Eu sou uma substância pensante*”²⁴⁹.

Considerando, assim, o que vimos no parágrafo nove como definição da coisa pensante, podemos concluir que sentir não podendo significar o sentir corporal, este sentir pode ir além de uma ação passiva corporal, explica Landim, “significa a consciência de uma passividade, que se exprime como sentimento (no sentido cartesiano do termo que engloba as sensações, os apetites e as paixões), isto é, como consciência da presença de algo”. Para o comentador, disso se infere tal presença de algo aparentemente não produzido, mas “sofrido pela mente”²⁵⁰. Isto quer dizer, como já apontamos anteriormente, que uma proposição sobre um enunciado do tipo *Eu ando*, antes da prova da existência dos corpos, conteria um “operador implícito *Parece-me que...*”, e desse modo, não trataria de um fato empírico ou evento observável, “mas estados de consciência”²⁵¹. Isto sustenta uma premissa fundamental e necessária: na sexta meditação o *eu* é sem dúvida a *res cogitans*. O interessante desta constatação é que nela estão os pressupostos que levarão Descartes a distinguir sensações de experiências sensoriais puramente fisiológicas²⁵².

Partindo disto, do décimo ao décimo oitavo parágrafos, a *Meditação Segunda* terá como tarefa conquistar a terceira certeza na *ordem das razões*, a saber, de como *o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo*. Retomemos alguns fundamentos do Projeto Cartesiano que nos auxiliarão no entendimento desta filosofia.

[...] determina-se *agora* a natureza do pensamento: 1) ele não envolve o ser da matéria ou da extensão; pelo contrário, é uma realidade absolutamente distinta dela; 2) ele é, portanto, um *ser em si*, uma substância (*res*); 3) substância, portanto, puramente espiritual, pura inteligência. Como diz Descartes, *res cogitans*, isto é, “um espírito, um entendimento ou uma razão (*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*)” 11. A demonstração de que o pensamento é uma *res* é o ponto fundamental para se determinar a natureza do pensamento; caso contrário, ele não seria pura inteligência, mas poderia ser, de algum modo, material ou extenso, ou seja, o pensamento poderia ser um mero fenômeno corporal (material ou extenso). Uma *coisa* pensante, e não mais simples ato de

²⁴⁹ Ibid., p. 167.

²⁵⁰ Ibid., p. 170.

²⁵¹ Ibid., p. 171.

²⁵² ROCHA, 2004, p. 17.

pensar, é o que se revela ser, agora, o objeto primeiro e, ao mesmo tempo, o sujeito do conhecimento. O pensamento, que buscava conhecer a realidade das coisas em si mesmas e a perdia progressivamente, acabou por alcançar sua própria realidade: realidade puramente pensante, a substância inteligente, a razão. Realidade, percebe-se, *necessária*: necessária *para o próprio ato de pensar*: o pensamento pode duvidar de todas as coisas materiais exteriores, mas não pode duvidar de sua própria realidade na medida em que duvida, isto é, pensa²⁵³.

No décimo primeiro parágrafo, Descartes fará uma distinção entre conhecimento da consideração das coisas mais comuns ou hábitos e conhecimento intelectual, fornecendo sua *dúvida* como metodologia eficiente. Com isso, a natureza do corpo apenas pode ser conhecida pela atividade de reflexão introspectiva na filosofia de Descartes, o que fundamenta a busca pela identidade dos objetos e o próprio reconhecimento do *eu* por um processo intelectualista.

Trata-se, além disso, como Descartes irá demonstrar minuciosamente ao longo da *Meditação Segunda*, de uma realidade *puramente* pensante, exclusiva de qualquer elemento corporal: por um lado, a *existência pensante* põe-se como necessária na medida mesma em que *questiona a existência dos corpos exteriores* (ora, se o pensamento fosse simplesmente um atributo ou modo da substância corporal, ao negar essa substância, negar-se-ia também o seu atributo ou modo); por outro lado, sua natureza é conhecida sem envolver nada daquilo que é atribuído à extensão: figura, lugar no espaço, divisibilidade etc.; o que significa que o conhecimento da natureza do pensamento *exclui necessariamente* qualquer *atributo da extensão*, de modo que pensamento e extensão são conceitos auto-excludentes²⁵⁴.

Para Descartes, como já nos explicou Rocha, a substância não é um sujeito de inerência. Para o filósofo moderno não é possível um sujeito despido de propriedades, na qual estas são inerentes (naturais), mas não constitutivas²⁵⁵. A substância, ao contrário, é inteiramente constituída por seu atributo principal, e este determina sua natureza, ou seja, a alma tem como atributo essencial o pensamento, e este não envolve o corpo, pois não está separado do *eu* senão o *eu* não existiria. Já o corpo é tudo aquilo que pode ser limitado por uma figura, preencher um

²⁵³ FORLIN, 2006, pp. 116-17, grifo do autor.

²⁵⁴ Ibid., p. 17, grifo do autor.

²⁵⁵ ROCHA, 2006, p. 141-3.

espaço, é o que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, por exemplo, e que pode ser movimentado de muitas maneiras, mas não por si mesmo²⁵⁶. Assim, não é possível uma substância ser algo e ser algo que ela não é, como anteriormente apontamos. Para o filósofo, ser diferente significa ser oposto na medida em que significa que ser diferente da substância e também ser substância é contraditório. O pensamento e a extensão podem ser considerados como constituindo a natureza da substância inteligente e a natureza corpórea; desse modo, não devem ser concebidas de outro modo senão como a própria substância pensante e a substância extensa, ou melhor, como alma e corpo. Por isso, na sexta meditação será preciso mostrar que as propriedades de uma substância excluem as propriedades da outra, de tal forma que unidas não possam formar uma única substância, uma vez que, a tarefa neste momento será mostrar que o homem é uma unidade composta, que consiste numa íntima mistura entre duas substâncias que são, contudo, completas, distintas e excludentes. Isso significará dizer que de maneira alguma tais substâncias estão justapostas, pois estas não se completam, e, tão pouco são incompletas, elas estão unidas por uma mistura íntima²⁵⁷.

No entanto, na perspectiva merleau-pontiana este sentido de ver, que a segunda meditação cartesiana estabeleceu, deve ser reinterpretado. Para Merleau-Ponty, o corpo não é objeto para o sujeito, é o meio que faz com que por ele, sujeito, existam objetos. Na opinião de Merleau-Ponty, se a psicologia clássica tivesse se aprofundado mais no construto ontológico que ela elaborou, veria que é pelo corpo que se estabelece a comunicação com o mundo. Ela veria que o mundo não é uma soma de objetos, mas é o horizonte de nossas experiências antes de qualquer elaboração do pensamento. Isto porque o corpo situado no mundo, segundo Merleau-Ponty, esboça um tipo de reflexão à medida que toca a verdade tocando-se, diferente dos objetos que tocam o corpo, quando apenas este está inerte. Merleau-Ponty escreve:

Movo os objetos exteriores com o auxílio de meu próprio corpo que os pega em um lugar para conduzi-los a outro. Mas ele, eu o movo diretamente, não o encontro em um ponto do espaço objetivo para levá-lo a um outro, não preciso procurá-lo, ele já está comigo – não preciso conduzi-lo em direção ao termo do movimento, ele o alcança desde o começo e é ele que se lança a este termo²⁵⁸.

²⁵⁶ Ibid., 135.

²⁵⁷ Ibid., 128.

²⁵⁸ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 141.

Com isso, para Merleau-Ponty, se apreciarmos o corpo pela perspectiva de sua *situação*, ele não mais aparece como numa relação entre a situação do observador e as propriedades do objeto como queria a tradição. Nela, por seu pensamento não situado, a experiência do sujeito vivo tornava-se objeto. Ao passo que a psicologia clássica interpretava esta ambiguidade corpo tocante/corpo tocado como caracteres distintos dos conteúdos da consciência, como sensações duplas que, por sua vez, produzia a representação do corpo e o tornava um objeto como tantos outros, ele deixava de ver os traços da estrutura desta ambiguidade, ou seja, a indissociabilidade entre ideia e existência. Desse modo, instalou-se um pensamento universal que, na verdade, era completamente cego à experiência do outro e de si mesmo. A união entre alma e corpo ao modelo de Descartes, para Merleau-Ponty, era uma constatação, de fato, apenas através da constatação pelo conhecimento daquele que era ele mesmo o fato do qual tratava, era antes uma possibilidade de consciência para depois ser um fato objetivo. Entretanto, Merleau-Ponty argumenta que ser uma consciência, ou melhor, ser uma experiência, “é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles”²⁵⁹.

Assim, por exemplo, a comunicação pela “palavra”, para Merleau-Ponty, não é o resultado de um pensamento previamente formulado, uma vez que o pensamento não é nada de “interior”, ele não existe fora do mundo e das palavras. A palavra é a presença deste pensamento no mundo sensível que se faz através dela. Por conseguinte, a consciência não é condição da linguagem, mas depende da linguagem para emergir, pois para Merleau-Ponty não existe a possibilidade de qualquer acesso a uma coisa pura que fuja à expressão. Para ele, “o pensamento ‘puro’ se reduz a certo vazio da consciência, a uma promessa instantânea”²⁶⁰.

[...] para que eu compreenda as falas do outro, evidentemente é preciso que seu vocabulário e sua sintaxe “já sejam conhecidos” por mim. Mas isso não significa que as falas agem suscitando em mim “representações” que lhes seriam associadas e cuja reunião terminaria por reproduzir em mim a “representação” original daquele que fala²⁶¹.

²⁵⁹ Ibid., p. 142.

²⁶⁰ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 249, grifo do autor.

²⁶¹ Ibid., p. 249.

Não será, portanto, através de representações ou com o pensamento que a comunicação tornar-se-á possível. Tampouco ela depende da ausência prévia de algo, antes ela é abertura para o mundo. Ela *é* porque *existe* um sujeito falante, ou seja, por sua maneira de ser. A fala definitivamente é um “gesto, e sua significação um mundo”²⁶². O sentido de tal gesto não está, contudo, em sentido fisiológico ou físico, a palavra não é som ou acústica. Este “ato de transcendência está na aquisição de um comportamento, depois na comunicação muda do gesto”²⁶³. Para Merleau-Ponty, a linguagem é uma modulação corporal do sujeito encarnado, ela faz parte do aparato existencial que organiza o campo significativo de experiências possíveis.

Como nos aponta Ferraz, a organização do sentido da fala “segue o padrão de organização da percepção e do gesto, sem decorrer de um esquema puramente mental”²⁶⁴. Em Merleau-Ponty, o contexto cultural e suas diferenças dirão sobre o tipo de manifestação dos gestos provando, dessa maneira, a existência do corpo habitual e do corpo atual, da fala falada e da falante, da percepção expressiva e da percepção segunda que marcam a linguagem como realização antes de mera codificação²⁶⁵. Para o sujeito falante, é na expressão que ele toma consciência, ele é atividade e passividade constantemente, a existência subjetiva está intimamente ligada com a expressão e o corpo num grau de dependência. Neste sentido:

A junção entre a “alma” e o corpo poderia ser compreendida de um modo reducionista, segundo o qual o mundo humano seria condicionado pela infraestrutura fisiológica. Mas não se trata disso, e sim da *união expressiva* entre ambas as esferas. Segundo Merleau-Ponty, a interpretação entre corporeidade e existência é tal que não há como distinguir a presença de duas ordens separadas. Toda conduta humana deve algo ao ser biológico e toda vida biológica já apresenta algum traço humano²⁶⁶.

²⁶² Ibid., p. 250.

²⁶³ Ibid., p. 262.

²⁶⁴ FERRAZ, 2003, p. 10.

²⁶⁵ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 253.

²⁶⁶ FERRAZ, 1972, p. 6, grifo do autor.

Existe, portanto, uma impossibilidade de distinguir o psíquico do fisiológico. Para Merleau-Ponty, parece evidente a união vital entre ambos e dessa maneira parece esclarecida instauração de um meio comum entre psíquico e fisiológico. Contudo, esta adesão do *sujeito* ao mundo, à atenção e à percepção, é expressão de algo que opera de forma fundamental. Depende, em último caso, da fé perceptiva, cuja escolha deve-se ao fato de que ou se aposta nela, ou voltamos a um dogmatismo da reflexão, no qual o ponto de chegada é mais que previsto. Para Merleau-Ponty, a crença e a incredulidade estão muito estreitamente ligadas, uma se encontra sempre na outra como um germe de não-verdade dentro da verdade, a certeza de estar vinculado ao mundo já promete um pseudomundo²⁶⁷. Por isso é que a novidade da fenomenologia não consiste em negar a unidade da experiência, mas apenas pretende fundá-la de maneira diferente do racionalismo clássico. O que pretende, de fato, Merleau-Ponty, é deslocar a crença na garantia da unidade da experiência possível através de um pensador universal para a experiência oriunda de uma harmonia garantida pela ligação íntima entre corpo e mundo. Por isso também que ao propor a reflexão-sobre-um-irrefletido, Merleau-Ponty não está negando a reflexão, é justamente o irrefletido compreendido e conquistado pela reflexão, ou seja, pelo filosofar que trás a vida. Caso fosse diferente, a vida dissipar-se-ia na ignorância de si ou no caos. Contudo, prossigamos para compreender melhor este “mundo percebido” e também a medida de tal fé.

4.3 Percepção e Reflexão

Considerando o conjunto da obra de Merleau-Ponty (dos anos 40 aos 60), podemos dizer que no momento de sua *Fenomenologia da percepção* o corpo parece existir por uma anterioridade original; ele está *situado* no mundo. Sendo assim, a intenção de Merleau-Ponty é esclarecer o plano no qual originalmente tal corpo se comunica. Este será precisamente o momento ao qual nos deteremos agora.

²⁶⁷ MERLEAU-PONTY, 1971, p. 37.

Devemos lembrar, a fim de tecer melhor nosso problema, que tanto a *res cogitans cartesiana* como as noções de *espírito* e *consciência* tradicionais carregavam em si definições possíveis por um movimento de interioridade e identidade absolutas em si mesmas. Isto em oposição a uma *res extensa* – em se tratando de Descartes – ou a um *objeto*, definidos, ao contrário, por uma exterioridade absoluta que garante a impossibilidade de uma determinação por si de uma identidade não resultante da conversão anterior de algo no mundo em uma *ideia* ou *representação* deste mesmo mundo oriunda da *res cogitans* ou de um sujeito transcendental. Para Merleau-Ponty, esta racionalidade dicotômica criou dois movimentos que suscitam dois verdadeiros erros, a saber, a crença em um *subjetivismo filosófico* e a busca de um *objetivismo científico*.

Segundo Merleau-Ponty, as consequências deste edifício construído por estas filosofias foram os poderes concedidos a um “sujeito cognoscente” de se apropriar de uma realidade que supostamente se lhe apresenta de forma heterogênea e exterior a ele mesmo. A apropriação levada a cabo pelo sujeito se dá na medida em que as coisas constituintes do mundo, que moldam esta realidade, apresentam-se como representações constituídas pelo aparato cognitivo do sujeito que constrói, desta maneira, apenas um certo conceito do mundo. Neste mesmo movimento é que a ciência reconhece no objeto a possibilidade, através da relação causal, de recriar a relação com o sujeito por certa presença de uma exterioridade proveniente das sensações perceptivas ocasionadas pela relação com o mundo na consciência do sujeito²⁶⁸. Entretanto, para Merleau-Ponty, não há distância alguma entre expressão e expresso, ou seja, não há “divórcio entre sensível e inteligível”, como nos aponta Moura²⁶⁹; apenas a ideia de um “prejuízo objetivista opõe o signo à significação como a *res extensa* se opõe à *res cogitans*”²⁷⁰.

Para compreendermos melhor esta questão, propomos observar como Merleau-Ponty a estabelece ao discorrer sobre a função do *juízo* na percepção através da sua análise da segunda meditação cartesiana²⁷¹. Merleau-Ponty apresentará aqui uma análise em que diferencia dois momentos nas Meditações, como já apontamos em nossa pesquisa. O filósofo notará e

²⁶⁸ Idem, 1984a, p. 8

²⁶⁹ MOURA, 2006, p. 305.

²⁷⁰ Ibid., p. 305.

²⁷¹ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 73.

evidenciará uma diferença quanto ao que foi estabelecido na segunda meditação e, depois, quanto ao estabelecido na sexta meditação, qual seja, na segunda é a *res cogitans* a responsável pela certeza e apreensão do mundo num movimento puramente intelectualista; já na sexta, aparece um certo juízo natural e uma mistura íntima entre alma e corpo, *res cogitans* e *res extensa*, que parece fundar o homem como responsável pelo conhecimento do mundo tal como é. Se, por um lado, na segunda meditação tínhamos a demonstração de que tanto a alma como o corpo são substâncias completas e distintas e podem, dessa maneira, existir separadamente, por outro, na sexta meditação vimos que à medida que a alma está unida ao corpo também nos é provada a existência dos corpos físicos. Isto reafirmava a distinção real das substâncias e ao mesmo tempo colocava tal tese como prova da união da alma com o corpo.

Também na segunda meditação elaborada por Descartes, intitulada “Da natureza do espírito humano; e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo”²⁷², encontramos, como já pudemos discutir anteriormente, a análise do “pedaço de cera”. Esta serviu a Descartes como contraprova da segunda certeza conquistada na ordem das razões, a saber, “quem sou eu, eu que estou certo que sou? Uma coisa pensante”²⁷³, e intermédio para a terceira certeza: como é mais fácil conhecer o espírito humano do que o corpo. Para dizer sobre a função do juízo na percepção, Merleau-Ponty retoma esta tese e estabelece: “A análise do pedaço de cera significava não que uma razão estava escondida – ao modelo de uma filosofia transcendental e de um movimento puramente intelectualista – atrás da natureza, mas que a razão *está enraizada* na natureza”²⁷⁴. Para ele, a inspeção realizada – na segunda meditação – pelo espírito é, na verdade, realizada pelo juízo natural da “sexta meditação” e não fundamenta a ideia de que o conceito “desce” à natureza, mas nos mostra, ao contrário, um movimento onde a natureza se “eleva” ao conceito justamente por este juízo natural. Isto significa que o objeto percebido se dá como um todo e como unidade antes mesmo de ser apreendida sua lei inteligível, e, sendo assim, “originariamente a cera não é uma extensão flexível e mutável”²⁷⁵.

²⁷² DESCARTES, 1962, p. 124.

²⁷³ Ibid., p. 124.

²⁷⁴ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 73, grifo nosso.

²⁷⁵ Ibid., p. 73.

Para Merleau-Ponty, Descartes, ao dizer na sexta meditação “que o juízo natural não tem *tempo para pensar e considerar quaisquer razões*”²⁷⁶, aponta como *juízo* “a constituição de um sentido do percebido que não é anterior à própria percepção e parece sair dela”²⁷⁷. Merleau-Ponty depreende disto uma contradição ao lembrar que a veracidade divina é também, em Descartes, a clareza da ideia: pois ao mesmo tempo o conhecimento vital nos traz a união da alma e do corpo, e a luz natural, Deus, assinala a distinção entre a alma e o corpo.

Desse modo, especula considerando os apontamentos de Descartes em sua carta a Elizabeth:

Mas talvez a filosofia de Descartes consista em assumir esta contradição. Quando Descartes diz que o entendimento se sabe incapaz de conhecer a união entre a alma e o corpo e deixa para a vida conhecê-la, isso significa que o ato de reflexão se mostra como reflexão sobre um irrefletido que ele não reabsorve nem de fato nem de direito. Quando reencontro a estrutura inteligível do pedaço de cera, não me recoloco em um pensamento absoluto a respeito do qual ele seria apenas um resultado, eu não o constituo, eu o re-constituo²⁷⁸.

Merleau-Ponty conclui, diante disso, que o “juízo natural” não é senão um fenômeno de passividade, ao final será sempre a percepção que proporciona conhecer a percepção; a reflexão não se apresenta como absoluta e transparente para si mesma, ela é “[...] sempre dada para si mesma em uma *experiência* [...] e sempre se oferece a mim como um dom da natureza”²⁷⁹. Merleau-Ponty salienta que a reflexão jamais se impulsiona para fora da *situação* e dessa maneira é impossível que a análise da percepção desapareça com “[...] o fato da percepção, a exceção do percebido [...]”²⁸⁰.

Para ele, existirá, de fato, sempre uma distância entre o ser, que analisa a percepção, e aquele que a percebe, contudo, tal distância pode ser sim transposta no ato concreto da percepção, oportunidade na qual “[...] sou capaz de *saber* aquilo que eu *percebia* [...]”. Isto porque neste ato a descontinuidade entre os dois Eus, outrora apresentada, é perfeitamente dominada, e o *cogito*

²⁷⁶ Ibid., p. 73, grifo nosso.

²⁷⁷ Ibid., p. 73.

²⁷⁸ Ibid., p. 73.

²⁷⁹ Ibid., p. 74, grifo do autor.

²⁸⁰ Ibid., p. 73.

passa a não ter como sentido apenas “[...] revelar um constituinte universal ou reconduzir a percepção à intelecção [...]”. Agora, o *cogito* tem o sentido de constatar este fato da reflexão, ou seja, que “[...] domina e mantém a opacidade da percepção”²⁸¹. Merleau-Ponty escreve:

É próprio da resolução cartesiana identificar assim a razão e a condição humana, e pode-se sustentar que a significação última do cartesianismo está ali. O “juízo natural” do intelectualismo antecipa agora aquele juízo kantiano que faz nascer no objeto individual o seu sentido, e não o fornece inteiramente feito. O cartesianismo, assim como o kantismo, teria visto plenamente o problema da percepção, que consiste que ela é um conhecimento *originário*²⁸².

Para Merleau-Ponty, o *cogito* é coesão da vida, ou seja, ele é resultado do irrefletido que, ao se exprimir, realiza-se como linguagem. Portanto, o que existe é uma percepção segunda ou empírica, exercida com frequência por todos, que mascara este fenômeno, uma vez que esta percepção encontra-se impregnada de antigas aquisições e acostumada a operar na “superfície do ser”²⁸³. Segundo o filósofo, é por este motivo que as coisas são dadas como significações, e também por isso que o juízo natural cartesiano não pode conhecer suas regras, pois ele mesmo as cria. Merleau-Ponty argumenta: “Na certeza do presente, há uma intenção que ultrapassa a presença, que antecipadamente o põe como um “antigo presente” [...] e a percepção enquanto conhecimento do presente [...] torna possível a unidade do eu [...] a ideia da objetividade e da verdade”²⁸⁴.

O problema desta operação na superfície do ser, que já poderia ter sido desvelada por Descartes se não fosse a luz natural divina, é a cisão entre essência e existência, que oculta a verdadeira função do sensível, que fica na filosofia transcendental como testemunho da existência que não informa nada sobre a essência. Merleau-Ponty acredita que o ato de ver apenas será *abertura* para o mundo se significar uma extrema aderência ao sensível. Caso contrário,

²⁸¹ Ibid., p. 74, grifos do autor.

²⁸² Ibid., p. 74.

²⁸³ Ibid., p. 74.

²⁸⁴ Ibid., p. 76.

recairemos sempre no problema da substância e da “segunda meditação” cartesiana, que ao informar, enquanto substância, certa extensão na cera que legitima a verdade da ideia no ato de consciência atribuído a *res cogitans*, tornou impossível informar qualquer coisa diferente entre duas percepções desta cera. É evidente apenas a cera em geral e não a cera de fato: faltou neste momento um índice existencial que pudesse diferenciar o objeto percebido da ideia deste objeto.

Por isso, o universo de Descartes tornou-se apenas um universo de pensamento, a saber, no momento em que ele subjugou a realidade objetiva da ideia à causalidade divina, uma vez que seu dualismo substancial teria o fundamento da ideia legítima de Deus. Entretanto, a despeito do fato da figura de Deus estar colocada como uma substância rígida, na qual se encerra um determinado modelo de natureza, qual seja, mecanicista, Merleau-Ponty identifica disso um certo resíduo inevitável que forçou uma certa compreensão também inevitável dessa natureza como uma natureza selvagem. Embora os esforços da segunda meditação tenham concedido um estatuto de puro pensamento responsável pela descoberta da realidade das coisas exteriores e até mesmo do corpo, na “sexta meditação” Descartes nos dava através da imaginação o pentágono como presente. Mas o que isso significa? Nada poderia ser mais produto da consciência se o pentágono não fosse uma figura geométrica, cuja forma está na natureza, e para Merleau-Ponty existe neste passo forte indício de um movimento, cuja fonte não é abstração, existe a *presença* da natureza.

Portanto, superar o cartesianismo exigirá não só um deslocamento da autoridade da percepção, mas também uma revisão da dimensão do que é o *ser*, ou seja, o real estatuto da *existência*. Merleau-Ponty conclui que a solução cartesiana não integrou existência e essência, de fato, na experiência, pois esta foi feita por uma ideia dogmática do *ser*²⁸⁵. A revisão desse estatuto veremos no tópico seguinte, no qual avaliaremos pormenorizadamente a leitura merleau-pontiana da natureza em Descartes. Contudo é importante notar: “É o esquecimento da história dessa constituição que permite, por sua vez, o desenvolvimento do prejuízo do mundo e faz a percepção aparecer como uma ‘ciência iniciante’”²⁸⁶.

²⁸⁵ Ibid., p. 76.

²⁸⁶ MOUTINHO, 2006, p. 108, apud. Fenomenologia da Percepção, p. 89.

Considerando o propósito de uma *fenomenologia da percepção*, do ponto de vista da admissão do corpo e da percepção como gérmens dos dados sensíveis, e a crítica evidenciada até o momento, afinal o que pretende Merleau-Ponty? Moutinho explica:

A história que o fenomenólogo entende retomar é a que deve nos levar à objetividade, é a história de sua constituição, que vem ao mundo quando a percepção “refaz os seus passos, os contrai e os fixa em objeto identificável, passa pouco a pouco do 'ver' ao 'saber', e obtém a unidade de sua própria vida” (PhP, 48, 68), quando ela retoma “a cada instante, sua própria história na unidade de um novo sentido” (PhP, 39, 59) – “novo” porque unidade idêntica foi constituída, e não dada de início. Justamente aí reside a “dimensão constitutiva” (PhP, 48, 68) da percepção, constitutiva da objetividade, o que exigirá certamente uma nova intuição do tempo capaz de responder a essa retomada direta do passado que permite constituir uma unidade, uma identidade [...] ²⁸⁷.

Assim, a *reflexão radical* merleau-pontiana requer não uma consciência absoluta que resolva seus problemas, mas requer, sim, ela mesma se problematizar. Na perspectiva de Merleau-Ponty, a questão, que pode ser dirigida a Descartes, é: *quem medita?* Para Merleau-Ponty, esta é uma questão essencial, não apenas para praticar filosofia, mas para dar conta das transformações que ela traz consigo no espetáculo do mundo e em nossa experiência ²⁸⁸.

Na quinta parte do ensaio *Em toda e nenhuma parte*, (presente em *Signes* – 1960/1983) intitulado *Descoberta da subjetividade*, o filósofo aponta que os conceitos de “sujeito” e “subjetividade” não foram descobertos, mas construídos. Essa discussão será essencial na obra merleau-pontiana, donde podemos observar a tentativa de reunificar, posteriormente, as noções de *visível/invisível* e *essência/aparência*, e refazer o caminho que fora atribuído à *metafísica*. A conduta de Merleau-Ponty consiste em recusar a exigência filosófica tradicional do problema da contingência do pensamento, tentando formular, assim, uma ontologia diferente da ontologia clássica. O que está "em toda e nenhuma parte" para Merleau-Ponty é justamente a infinidade de conceitos, tais como os de “sujeito” e “subjetividade”, que buscam refinar um *ser* que talvez seja menor e mais simples do que se pensara outrora. Contudo, com a descoberta antecedente do *cogito* e da *reflexão*, certa “dialética” tomou conta dos debates sobre o *ser*, distanciando-o

²⁸⁷ Ibid., p. 109.

²⁸⁸ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 97, grifo do autor.

cada vez mais do mundo num movimento de estranhamento que salvou apenas um conceito infundado de *consciência*. Merleau-Ponty escreve:

Deve-se, então, acreditar que a subjetividade já estava ali antes dos filósofos, exatamente tal como depois eles deveriam compreendê-la? Uma vez sobrevinda à reflexão, uma vez pronunciado o "eu penso", o pensamento de ser tornou-se de tal modo nosso ser que, se tentamos exprimir o que o precede, nosso esforço desemboca na proposta de um *Cogito pré-reflexivo*. Mas, que é esse contato de *si consigo* antes que tenha sido revelado? É algo diferente de um exemplo da ilusão retrospectiva? Seu conhecimento é apenas *retorno* ao que já se sabia através de nossa vida?

E continua:

Mas eu não me sabia de maneira propriamente dita. Que é, então, esse sentimento de si, que não se possui e que ainda não coincide consigo? Já se disse que roubar a consciência da subjetividade é retirar-lhe o ser, que um amor inconsciente não é nada, visto que amar é ver alguém, ações, gestos, um rosto, um corpo como amáveis. Mas o *cogito* antes da reflexão, o sentimento de si sem conhecimento oferece a mesma dificuldade. E assim, ou a consciência ignora suas origens ou, então, se quiser alcançá-las, só pode projetar-se nelas [...] Heidegger considera que perderam o Ser no dia em que o fundaram sobre a consciência de si²⁸⁹.

Merleau-Ponty analisa Heidegger à luz de um diálogo com a filosofia cartesiana, pretendendo expor uma ideia comum na modernidade: ora descrevendo o *ser da alma*, ora o *ser-sujeito*, o filósofo observa que ambos quiseram engrandecer uma ideia de *Ser* e perderam o que poderia ser a forma mesma absoluta de *ser*; um ser menor, menos pomposo. Ele ressalta nessa sua leitura da modernidade que de Montaigne a Kant, e após eles, o que sempre se adotou como verdade nas questões de reconhecimento do *ser no mundo* foi mesmo um *ser-sujeito*²⁹⁰. Dessa forma, certa repetição caracterizaria toda uma tradição em filosofia baseada em discordâncias que tomaram a subjetividade, ora como *coisa*, ora como *substância*, tendo como pano de fundo outro debate: a subjetividade como extremidade do particular e do universal. Assim, solidificaram-se duas ideias de subjetividade que foram digeridas pela história de maneira distinta. Uma

²⁸⁹ MERLEAU-PONTY, 1984a, p. 231-232, grifo do autor e grifo nosso.

²⁹⁰ Ibid., p. 232.

subjetividade vazia, desligada e universal, a cartesiana; e uma subjetividade plena, soterrada, que necessita do mundo para se realizar, ao passo que é estranha a este mesmo mundo, a kantiana.

Portanto, o papel da reflexão neste movimento, qual seja, transcendental, foi revelar o *irrefletido*, transformando-o em verdade de fatos incontestáveis pelo testemunho de uma certa relação entre sujeitos inconscientes ligados por uma interioridade. Neste sentido, a realidade e a consciência estariam subordinadas sempre a uma *razão* pré-estabelecida. Sob este disfarce, teríamos, portanto, deixado de considerar a filosofia como instrumento e início de uma interpretação do mundo para considerar a ideia filosófica como coisa e resultado de algo. Merleau-Ponty escreve que "A filosofia está em toda e nenhuma parte, até mesmo nos "fatos", e em parte alguma e em domínio algum se acha preservada do contágio da vida."²⁹¹. Dessa forma, utilizar a filosofia na contemporaneidade dentro do debate sobre a consciência filosófica do problema ontológico do *ser* e sua natureza, para Merleau-Ponty requer olhar para o passado e reconhecer que a ciência já fora utilizada para dizer sobre a medida do ser. Assim, no que se refere a uma crítica ao objetivismo científico contemporâneo, adotando como base uma nova perspectiva ontológica, o pensador coloca que a tarefa filosófica não se direciona a desacreditar da ciência ou restringi-la "mas situá-la como sistema intencional no campo total de nossas relações com o Ser."²⁹²

A partir da consideração de uma história da construção do sujeito e da subjetividade, entendemos melhor o peso do que Merleau-Ponty descreverá em seu último escrito, a saber, *O Visível e o Invisível*. Como pudemos observar uma das máximas adotadas por ele, será considerar que não trata de um irrefletido que contesta uma reflexão, mas trata da própria reflexão contestar a si mesma. Assim, Merleau-Ponty atenta para a consideração de que a *reflexão*, como condicionante à *consciência*, não nos leva a um meio transparente e fechado, tampouco tem como função fazer-nos passar por transcendência do objetivo ao subjetivo. A reflexão, sob outra perspectiva, pode nos fazer sair da sombra a que o internalismo cartesiano e kantiano nos condenou, a fim de nos levar a outra dimensão da vida, lugar em que tais distinções não se

²⁹¹ Ibid., p. 212.

²⁹² Ibid., p. 231.

colocam, dimensão esta de um sujeito que se reconhece no mundo como consciência plena por seus gestos e ações, pelo visível e pelo invisível, que não está de forma alguma confuso ou mergulhado em obscuridades. Dessa maneira, observamos que o entendimento merleau-pontiano sobre *reflexão* é diferente do que foi posto pela tradição ocidental: é uma reflexão transcendental, mas sobretudo radical, pois é, ao mesmo tempo, histórica, cultural e natural.

No pensamento de Merleau-Ponty, a reflexão não exerce função de tornar *clara e distinta* – como desejava Descartes – as coisas do mundo, pois este não está à sombra, ou seja, não foi tornado confuso, nem obscuro pelas percepções sensíveis. Merleau-Ponty não reduz, como Descartes, a aparência do sensível em mero signo de uma essência, que apenas o entendimento será capaz de explicar: ver é ver alguma coisa e atingir a coisa mesma no mundo natural²⁹³. A “aparência” de outrora agora é “fenômeno”, e não necessita de uma inspeção do espírito ao modelo cartesiano, pois sensibilidade e entendimento estão imbricados. Desse modo, “toda consciência é consciência da coisa mesma, não de um signo em relação de exterioridade com o significado”²⁹⁴.

Se o objetivo de Descartes outrora foi encontrar algo de indubitável para que a Ciência fosse possível, o objetivo de Merleau-Ponty é dialogar tanto com as ciências humanas quanto com as artes, buscando outra abertura para o mundo e para a filosofia. Nesse sentido é que sua reflexão transcendental possui um sentido existencial legítimo.

Franklin Leopoldo e Silva explica:

Tanto na percepção quanto na linguagem, a subjetividade não é estruturante. O sujeito nunca está diante das coisas cumprindo a tarefa constituinte tão cara às pretensões do racionalismo moderno. Nem constituinte nem constituída, a consciência dialoga com o mundo pré-objetivo e o expressa numa experiência cuja integridade reflete inclusive os paradoxos que a constituem. Fiel à dimensão primária desse encontro entre o homem e as coisas, Merleau-Ponty o exprime numa língua filosófica amoldada às tensões concretas da existência²⁹⁵.

²⁹³ MOUTINHO, 2006, p. 224.

²⁹⁴ Ibid., p. 224.

²⁹⁵ SILVA, 2002, p. 1.

4.4 Ambiguidade e natureza em Descartes: a ontologia do objeto e do existente

Até aqui pudemos indicar que o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty pretendeu, em sua primeira fase, buscar a intimidade dos objetos no sujeito, e a presença neles de estruturas sólidas que também possibilitem distingui-los das aparências, e, para tanto, tais objetos são chamados de fenômenos. Contudo, esta perspectiva merleau-pontiana recai sobre a máxima de um sujeito encarnado ao mundo diferente dos anos cinquenta, momento em que Merleau-Ponty indagará efetivamente sobre a natureza de tal sujeito como presença originária do ser contra a noção da filosofia da consciência. Veremos alguns pontos dessa crítica para argumentarmos, ao final de nossa pesquisa, sobre a medida e o limite da crítica fenomenológica merleau-pontiana a Descartes.

Para Merleau-Ponty, a ideia de *natureza* em Descartes, como já mostramos, está diretamente ligada à ideia de finalidade que repousava em Deus. Pela infinitude divina, a ideia de natureza desdobrava-se em um naturante e um naturado, e guardava sua interioridade à figura de Deus. Ou seja, o aspecto naturante da natureza está encerrado em Deus. Desse modo, o naturado torna-se produto, ou seja, torna-se pura exterioridade²⁹⁶. Contudo, para Merleau-Ponty, extraíndo as consequências dessa ideia de Deus, Descartes foi o primeiro a formular uma ideia nova de natureza. Em seu sistema, os efeitos são dados com as causas, pois tudo é previsto por Deus, ou melhor, na verdade Deus está para além da finalidade, pois não tem a mínima necessidade de ver a harmonia do mundo que fora criado por ele; por outro lado, o homem cartesiano está aquém da finalidade, pois existe um véu que o impede de ver tal harmonia.

Segundo Merleau-Ponty, conforme registro do livro *A Natureza*, “Curso do Collège de France”, a finalidade em Descartes se torna uma noção, na verdade, sem serventia²⁹⁷, uma vez que a ideia da possibilidade da escolha entre diversos possíveis não tem aplicabilidade para o homem na medida em que ele não pode exprimir o que se passa em Deus, pois não é capaz disso. Com isso, a natureza se define como “o funcionamento automático das leis que derivam da ideia de infinito”²⁹⁸. A presença dessas leis torna desnecessária a presença de forças que sejam interiores

²⁹⁶ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 10.

²⁹⁷ Ibid., p. 11.

²⁹⁸ Ibid., p. 13.

a elas, porque a interioridade está em Deus. Assim, a ideia de *natureza* emerge, pois da prioridade concedida ao infinito sobre o finito. Sobre isso, Merleau-Ponty escreve: a partir do momento que esta prioridade for questionada, tal conceito entrará em crise²⁹⁹.

Sendo assim, podemos dizer que na “sexta meditação”, a orientação do corpo vivo que discutíamos no início deste trabalho é devida a essa concepção divina, ou ao “pensamento do organizador”, e não corresponde a nenhuma outra orientação. Merleau-Ponty escreve que Descartes conservou em sua concepção de natureza a ideia de uma disposição interna de órgãos, e, tendo propriedades intrínsecas constitutivas, tudo o que o observador pode introduzir é exterior. Contudo, esta concepção de *Natureza* era apenas “aquela que se oferecia ao entendimento puro, tal como a luz natural a concebia”³⁰⁰, e não a única concepção que pode ser encontrada na filosofia de Descartes. Em Descartes, segundo Merleau-Ponty, o possível e o atual são equivalentes, e este realismo, na medida em que traduz uma resistência à idealização do mundo, coloca-nos em relação com realidades (mesmo que não compreendidas pelo espírito puro) e não com correlatos de pensamento. Em outro sentido, o que é não-ser ou não-pensado ainda assim é, ou seja, existe: “o que é negativo para a inteligência, é positivo para a vida”³⁰¹.

Se lembrarmos de todas as coisas obscuras e ocultas da sexta meditação, como a mistura íntima que se percebe pelo uso da vida e os próprios ensinamentos da natureza, podemos entender o que Merleau-Ponty está dizendo. Existem duas maneiras de compreender o homem e sua natureza: a *lato sensu* e a *stricto sensu*. A primeira pode ser compreendida como a minha natureza, sendo o entendimento puro e tudo o que ele concebe; a segunda pode ser compreendida como a minha natureza, sendo no sentido do composto alma e corpo. Merleau-Ponty escreve:

Percebe-se nitidamente a mudança de perspectiva nas *Meditações*. Nas *Meditações* I a III, Descartes toma a luz natural como termo de referência; nas *Meditações* III a VI, é a inclinação natural que nos impele a crer na existência do mundo exterior, do meu corpo. O espaço adquire aí um sentido muito diferente. Este corpo a que chamo “meu” reclama um novo tipo de espaço que não é mais *partes extra partes*, nem extensão espiritual como um quadro: eu sou o meu corpo. Seja o que for que se refira à natureza exterior, encontramos no nível do homem, pelo menos, uma natureza, que não apresenta o caráter de objeto, que é para nós. A mudança de ordem é muito característica. Descartes adota

²⁹⁹ Ibid., p. 17.

³⁰⁰ Ibid., p. 20.

³⁰¹ Ibid., p. 22.

raciocínios que rechaçava explicitamente no nível das três primeiras *Meditações*. Assim, a pressão que o mundo atual exerce sobre nós é um argumento válido da existência do mundo atual no nível das três últimas *Meditações*, ao passo que o recusava como duvidoso nas três primeiras³⁰².

Partindo disto, Merleau-Ponty concebe a filosofia cartesiana em dois momentos: num primeiro momento, considerava-se como verdadeiro apenas aquilo que o entendimento puro compreendia como tal, e, num segundo momento, considerava-se como verdadeiro até as coisas que não se podia compreender. Em outras palavras, no primeiro momento a luz natural mostrava evidências indubitáveis ao entendimento que podia conceber o mundo como indefinido, devido ao fato de a ideia de Deus ser a verdadeira causa *sui*; *no segundo momento*, a existência do mundo exterior não era menos evidente do que a existência de Deus. Em ambas as ocasiões, a razão é o principal testemunho e por ela é possível invocar, num momento, a luz natural e, num outro, as inclinações naturais. Para Merleau-Ponty, o único problema de Descartes foi considerar que ambas se aplicam ao mesmo domínio.

O corpo humano em Descartes parece marcar uma ruptura com sua concepção de Natureza e por isso o filósofo moderno tentou conferir à matéria do corpo atributos que não eram apenas aqueles da extensão, emprestando atributos da alma. Com isso, a unidade do corpo era a unidade pensada pela alma que conferia a este corpo finalidade e, este, permanecia mecânico. A união indivisível entre a alma e o corpo estendia-se apenas a um único ponto, a saber, à glândula pineal. Assim, com a impossibilidade de um corpo na alma, mas apenas da alma no corpo, segundo Merleau-Ponty, a união entre alma e corpo está na verdade ausente³⁰³. Para nosso autor, existe apenas uma justaposição, não se pode conceber o composto e, portanto, a presença do irracionalismo da vida como contrapeso do racionalismo rigoroso em Descartes, que não pode ser senão análise³⁰⁴. Merleau-Ponty conclui:

Tal é o sentido constitutivo da ideia de Natureza: o que é a Natureza decorre das propriedades do Deus infinito, ou seja, uma vez que se tenha pensado a Natureza desde o ponto de vista do naturante. Constata-se o resto: o vivido, a ordem da

³⁰² Ibid., p. 22-3, grifo do autor.

³⁰³ Ibid., p. 28.

³⁰⁴ Ibid., p. 28.

teleologia. Pela primeira vez, a rejeição da teleologia aparece aqui inoperante do ponto de vista do homem. A finalidade é o homem. O conceito de Natureza permanece intato³⁰⁵.

Para Merleau-Ponty, a ideia de natureza permaneceu resistente às investidas da ciência moderna, pois ela forçou o homem a ser mais flexível, adaptando-se à medida das coisas. Não querendo se encerrar num molde pré-formado o resíduo que fica à ideia de Natureza, para Merleau-Ponty, é que nela existe um sentido selvagem³⁰⁶, oriundo de uma liberdade eterna que se conhece em nós, sentido este que Merleau-Ponty buscará incessantemente em sua última ontologia através da concepção do *ser bruto*.

Independente da ruptura entre a existência de Deus e a existência do mundo, o fato é que o mundo é consequência do aparecimento de Deus na filosofia de Descartes. De acordo com Merleau-Ponty, Descartes “transforma a Natureza numa necessidade que não pode ser outra senão aquela que ela é, e, por trás dessa Natureza, em última instância, ele apercebe Deus”³⁰⁷. Para Merleau-Ponty, esta maneira de pensar trata de uma ontologia retrospectiva, pois seu ponto central é a ideia de que tudo está dado, ou seja, “atrás de nós há a plenitude que contém tudo aquilo que pode aparecer”³⁰⁸. Desta ontologia desprende a ontologia clássica, a saber, do objeto e também a do entendimento que toma por tema o que ela obtém em consequência de um processo de purificação.

Para entender o que é ou o que não é, Merleau-Ponty argumenta que esta filosofia clássica busca a verdade pelo pensamento; é trabalhada pela dúvida e por certo estrabismo³⁰⁹. Quando Descartes pensa no ser, argumenta Merleau-Ponty, “é de imediato no Ser infinito que ele pensa, e isso porque a noção de Ser comporta tudo ou não comporta nada. Pelo fato de que ela é, possui uma densidade absoluta, ou então não é nada”³¹⁰. O *ser* de Descartes não se divide, nem se fraciona, da mesma maneira ocorre com o mundo quando o filósofo moderno o funda sob a

³⁰⁵ Ibid., p. 29.

³⁰⁶ Ibid., p. 55.

³⁰⁷ Ibid., p. 206.

³⁰⁸ Ibid., p. 206.

³⁰⁹ Ibid., p. 206.

³¹⁰ Ibid., p. 206.

medida de que Deus poderia criá-lo ou não, e, se decidiu por criar, o mundo deve ser como é. O próprio *cogito* fundamenta-se no fato de que se posso pensar, portanto, o pensamento existe; ou seja, é no momento em que o pensamento não é nada é que ele vira alguma coisa (*res*). No entanto para Merleau-Ponty tal ontologia é ambígua, pois parte de uma filosofia que se refere, a todo momento, a um nada que ela toma como algo que não existe, como não tendo propriedades, e justamente por isso o *ser* não se divide. Contudo, ao mesmo tempo esta filosofia não para de pensar este nada como se nele existisse um *ser*.

Na sexta meditação de Descartes, esta ambiguidade pode ser constatada na ocasião das inclinações naturais. Tal ocasião torna evidente a inseparabilidade do eu com o corpo, fazendo da luz um tanto obscura, e impossibilitando Descartes em distinguir o mundo especulativo do mundo existente. Eis que surge a ontologia do existente, cara a Merleau-Ponty. Segundo a concepção merleau-pontiana, só posso compreender o mundo da sexta meditação pelo uso da vida, não pelo entendimento, uma vez que, “o mundo existente será o mundo que sinto em coesão comigo, o meu corpo solidário a mim”³¹¹. Diferente da ontologia do objeto ou do pensamento essencialista, que era inspirado na ideia da causalidade divina, a ontologia do existente “é comandada pela ideia de finalidade, segundo a qual a alma é feita para o corpo e o corpo para a alma, donde, por exemplo, o juízo natural na percepção, que é totalmente o contrário de um juízo”³¹².

A percepção da natureza exterior é reabilitada, deixa de ser reduzida à realidade objetiva. A extensão existente é pontada como indefinida. Não existe, com efeito, nenhuma razão que nos leve a limitá-la; também não há nenhuma razão que nos impeça de limitá-la: a extensão se esquivava ao olhar do espírito. A ideia de extensão já não tem claridade, ela é aberta: um tal ser não existe mais pela virtude exclusiva de sua essência, como era o caso há pouco³¹³.

Assim, temos na filosofia de Descartes: (1) o entendimento como revelador das essências; (2) a experiência que nos ensina aquilo que o entendimento não é capaz de nos ensinar; (3) e a razão que nos possibilita afirmar ambas as coisas. Podemos dizer que, de acordo com

³¹¹ Ibid., p. 208.

³¹² Ibid., p. 209.

³¹³ Ibid., p. 209.

Merleau-Ponty, o conceito de Natureza encontra-se misturado em Descartes aos conceitos de homem e Deus que, por sua vez, estão submetidos a uma ideia maior: a de *Ser*. Merleau-Ponty argumenta que existem três maneiras de pensar o Ser e por ele pensar Deus, a Natureza e o Homem³¹⁴: (1) Um primeiro pensamento da natureza mecanizada está vinculada à ideia de Deus como essência e como entendimento, e à ideia do homem como mistura de ser e de nada, isto é, como sombra; refere-se sempre a um outro ser, que as aparências só parcialmente revelam; (2) Um segundo pensamento admite uma Natureza finalizada, um Deus como vontade e um homem como realidade, e que é atestado pela existência de um elo entre a alma e o corpo; (3) Um terceiro pensamento coloca Deus como aquém dos possíveis e de quem não podemos dizer nem que é necessário nem que o que ele faz é contingente. Ele é incompreensível e só será apreendido a partir do mundo que se autodefine como indefinido, ele é, portanto, surgimento.

Em suma, pela perspectiva merleau-pontiana, o problema ontológico é o problema dominante, no qual todos os outros problemas se fundam e, sobre a ontologia de Descartes, deve-se “entender Deus como pedra angular, isto é, que ele é o que o edifício supõe e o que sustenta o Todo. É uma relação paradoxal que cumpre olhar de frente”³¹⁵. Para Merleau-Ponty, uma das maneiras de enfrentar a problemática ontológica é não a tratar como a escolha de uma opção entre várias realidades possíveis. Diferente disso, o filósofo argumenta que chegamos no *Ser* passando pelos seres numa relação circular, o que, de fato, é preciso “é recuperar uma vida comum entre essência e existência”³¹⁶. Voltemos a esta tentativa na *Fenomenologia da percepção*.

4.5 O mundo percebido

Ao longo deste trabalho, vimos que na *Fenomenologia da percepção* a intenção de Merleau-Ponty era que as experiências fenomênicas não fossem encaradas de maneira alguma como resultado da capacidade cognitivo-conceitual do sujeito como no modelo da filosofia

³¹⁴ Ibid., p. 214.

³¹⁵ Ibid., p.219.

³¹⁶ Ibid., p.218.

clássica. O sentido da experiência deve ser oriundo das habilidades perceptivo-motoras do corpo próprio. Desse modo, em oposição à proposta da dicotomia substancial de Descartes, que assimila a experiência ao aparato conceitual da subjetividade cognoscente Ferraz nos aponta que em Merleau-Ponty “as capacidades perceptivo-motoras do corpo próprio organizam o campo da experiência humana de um modo *originário e original*”³¹⁷.

Essa experiência é originária pelo fato de que responde as habilidades do corpo próprio e original, pois tal ordenação não se submete a parâmetros exclusivamente lógicos da compreensão da realidade. Assim, para Merleau-Ponty, o que existe é uma intencionalidade perceptivo-motora que não depende de um reconhecimento de conceitos previamente definidos. O corpo próprio “opõe-se ao movimento reflexivo [...] que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia”³¹⁸. Segundo Merleau-Ponty, como vimos, não existe a necessidade de um cálculo prévio para realização de um movimento no mundo.

Nesse sentido, a originalidade de Merleau-Ponty estaria no campo fenomenal de atuação do corpo que possui um padrão de organização totalmente diverso do fornecido pela causalidade objetiva e que a limitava a captar apenas certas coisas. Para Merleau-Ponty, existe uma camada pré-lógica que não é assimilável pelas categorias do entendimento. Como aponta desde a *Estrutura do Comportamento*, “a totalidade não é uma aparência, é um fenômeno”³¹⁹, e, por isto, existe o nível de ambiguidade que foge à articulação dualista.

A concepção substancialista ontológica que trabalhou o conceito de causalidade, que discutimos anteriormente, e por ele organizou o mundo sensível, ao entender de Merleau-Ponty, como vimos, desprezou a riqueza dos fenômenos. Para Merleau-Ponty, os fenômenos não se reduzem a representações, eles apresentam o mundo mesmo com toda sua complexidade, enquanto as representações privilegiadas pela ontologia clássica funcionam como um intermédio entre sujeito e mundo. Isto quer dizer que o sujeito perceptivo merleau-pontiano traz consigo a capacidade de uma montagem universal, ao passo que porta uma típica de todo ser possível³²⁰,

³¹⁷ FERRAZ, 2008, p. 194, grifo do autor.

³¹⁸ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 269.

³¹⁹ Idem, 2006a, p. 248, grifo do autor.

³²⁰ Idem, 2006b, p. 437.

pois as habilidades perceptivas do corpo próprio é a própria expressão do mundo natural. Assim, esta noção de campo fenomenal, que nos aponta Ferraz, contém regras imanentes, “cuja inteligibilidade nascente nada deveria ao aprendizado cultural”³²¹. Na Fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty argumenta que ter um corpo é justamente possuir essa “montagem universal”³²² e essa típica que proporciona ir além do que percebemos efetivamente, pois todo ser possível está em harmonia com as habilidades perceptivas, ou seja, organiza-se de acordo com elas.

Ter um corpo é possuir uma montagem universal, uma típica de todos os desenvolvimentos perceptivos e de todas as correspondências intersensoriais para além do segmento do mundo que efetivamente percebemos. Portanto, uma coisa não é efetivamente *dada* na percepção, ela é interiormente retomada por nós, reconstituída e vivida por nós enquanto é ligada a um mundo do qual trazemos conosco as estruturas fundamentais, e do qual ela é apenas uma das concreções possíveis³²³.

Por isso, a percepção, de fato, esgota as configurações do mundo, “o *ser-para-a-verdade* não é distinto do ser no mundo”³²⁴. Sobre isso Ferraz explica:

Embora Merleau-Ponty defenda que o pensamento humano, ao menos em seu uso tradicional, não seja capaz de apreender a complexidade do mundo sensível, nota-se que o filósofo substitui a correlação harmônica entre lógica e ontologia por aquela entre *estesilogia* e ontologia.³²⁵

Para Merleau-Ponty, o mundo subsiste em si mesmo e o ser exterior, que pratica as atividades perceptivas, é conduzido não por faculdades ou atos perceptivos, mas dirá o filósofo que a acessibilidade ao mundo será possível justamente pelas habilidades perceptivo-motoras instituídas. O tempo será, para Merleau-Ponty, uma *estrutura* da existência humana que ordena a

³²¹ FERRAZ, 2008, p. 197.

³²² MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 437.

³²³ Ibid., p. 437-38

³²⁴ Ibid., p. 528

³²⁵ FERRAZ, 2008, p. 198, grifo do autor.

experiência, mas não como um mero atributo do sujeito, pois o campo fenomenal reconstitui o ser exterior completamente em seu sentido pré-lógico.

Sendo assim, é possível observar na obra merleau-pontiana uma revelação dos padrões originários de organização perceptiva, que serão, contudo, descartados em sua última ontologia na ocasião do “O Visível e o invisível”. Nesse momento futuro, Merleau-Ponty buscará descrever “a perspectiva do homem natural, ou seja, de alguém que vivencia a atividade perceptiva sem interrogações teóricas e a aceita, como já apontamos anteriormente, um tipo de fé originária em seus resultados”³²⁶. Essa concepção foi descrita como “fé perceptiva”, e entrará em cena na última ontologia, no lugar que fora antes dado à “percepção” na ontologia merleau-pontiana da primeira fase. Ferraz aponta que no momento do Visível e Invisível as questões aceitas como óbvias e irrecusáveis devem ser “problematizadas filosoficamente”, por exemplo, a questão da “referência exclusiva a coisas materiais e a exclusão de um domínio invisível do campo daquilo que se doa aos objetos”³²⁷.

Contudo, tanto na primeira fase da obra do autor, em sua Fenomenologia, quanto na última, em O Visível e o Invisível, a fé perceptiva consiste em uma adesão ao mundo sem garantia teórica, ou seja, intelectual; contudo, a diferença é que na ontologia da última fase ela será radicalizada. Essa fé significa uma aposta na anterioridade às verificações judicativas, ela é um “movimento espontâneo em direção às situações vividas que não espera a obtenção da certeza para se efetuar”³²⁸, como vimos em Descartes. Todavia, na Fenomenologia da percepção, a atividade perceptiva ao mesmo tempo em que proporciona o acesso ao mundo também se responsabiliza por certo encobrimento deste mesmo mundo. No entanto, justamente por não tratar de dizer aqui que os sentidos estão expostos a “equivocos”, ao estilo de Descartes, é necessário recorrer a tal “fé” em detrimento da capacidade perceptiva. Ferraz explica:

Tanto na *Fenomenologia da Percepção* quanto no *Visível e Invisível*, Merleau-Ponty não atribui tamanho peso teórico ao tema das ilusões dos sentidos e as trata de maneira semelhante: tais ilusões não são senão perspectivas errôneas

³²⁶ Ibid., p. 202.

³²⁷ Ibid., p. 202.

³²⁸ Ibid., p. 202.

sobre os eventos, as quais se corrigem naturalmente pelo desenrolar do processo perceptivo. Segundo o filósofo as manifestações sensíveis reconhecidas como falsas ou ilusórias só são assim caracterizadas em relação a outras manifestações, consideradas corretas ou verdadeiras, que as substituem³²⁹.

Portanto, os possíveis enganos, aos quais o sujeito perceptivo estaria exposto na verdade, não resultam em qualquer ocultação do mundo, uma vez que o processo, no qual a percepção se insere, é o de uma incessante apresentação dos eventos mundanos. O que é defendido agora e posteriormente descartado no Visível e Invisível é o fato de que nesta primeira fase toda a dimensão do ser é passível de fenomenalização. Justamente esta constatação dos fenômenos trará um limite que consiste num certo encobrimento do mundo, que será tratado no Visível e Invisível, a saber, a fundação do corpo próprio como movimento no espaço, nesta primeira filosofia de Merleau-Ponty. Nela, o corpo é presença existencial que varia entre posição e situação. Como vimos acima, o ser no mundo é análogo às capacidades perceptivas, e, portanto, argumenta Ferraz, “toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva”³³⁰. Isso, no entanto, porque Merleau-Ponty não pretende nesse momento tratar todas as experiências em uma consciência única e universal, antes ele quer ser radicalmente fiel à experiência e ao testemunho do fenômeno para instituir o germe dessa experiência, ou seja, seu estado nascente, anterior ao pensamento objetivo no mundo pré-objetivo. Com esse objetivo, Merleau-Ponty promove um alargamento do domínio da reflexão através da experiência.

[...] é verdade que toda percepção de uma coisa, de uma forma ou de uma grandeza como reais, toda constância perceptiva reenvia à posição de um mundo e de um sistema da experiência em que meu corpo e os fenômenos estejam rigorosamente ligados. Mas o sistema da experiência não está desdobrado diante de mim como se eu fosse Deus, ele é vivido por mim de um certo ponto de vista, não sou seu espectador, sou parte dele, e é minha inerência a um ponto de vista que torna possível ao mesmo tempo a finitude de minha percepção e sua abertura ao mundo total enquanto horizonte de toda percepção. Se sei que uma árvore no horizonte permanece aquilo que é percebido de perto, conserva sua forma e sua grandeza reais, é apenas enquanto este horizonte é horizonte de minha circunvizinhança imediata, enquanto pouco a pouco a posse perceptiva das coisas que ele encerre me é garantida; em outros termos, as experiências perceptivas se encadeiam, se motivam e se implicam umas às outras, a percepção do mundo é apenas uma dilatação de meu campo de presença, ela não

³²⁹ Ibid., p. 203, grifo do autor

³³⁰ Ibid., p. 202.

transcende suas estruturas essenciais, aqui o corpo permanece sempre agente e nunca se torna objeto. O mundo é uma unidade aberta e indefinida em que estou situado [...] ³³¹.

Em *A prosa do mundo*, Merleau-Ponty explica que “um campo não exclui outro campo da mesma forma que um ato de consciência absoluta” ³³², pelo contrário, sua tendência é multiplicar-se pelo fato que, como corpo, sou exposto ao mundo. Por ele, estou sensível ao mundo e privado de um ato absoluto e único. Isto à medida que, por esta concepção de corporeidade, é possível uma situação comum com o outro que é corpo como eu, ou seja, a experiência do corpo é significação transferível. Principalmente isso é notável no gesto da fala, uma vez que tal gesto de expressão revela os próprios termos da relação. Sendo assim, é a vida expressiva do corpo que permite a comunicação e relação. A experiência, pelo ponto de vista merleau-pontiano, comporta pontos de abertura que configuram o mundo cultural, que permite por sua vez, a percepção do outro que se relaciona comigo a todo momento.

A consciência tradicional, para Merleau-Ponty, não seria capaz de tal relação explícita e muitas vezes misteriosa, pois ela “não saberia encontrar nas coisas senão o que nelas pôs” ³³³. Para o filósofo, a relação entre mim, como expressão, e o outro, como expressão, não permite a alternância que faz da relação das consciências uma rivalidade, porque o fundamento da verdade está na abertura de cada momento do conhecimento aos que o retomarão e o transformarão em seu sentido. Contudo, no *Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty dirá que não se trata de pôr a fé perceptiva que sustenta tal pretensão no lugar da reflexão ³³⁴, ao contrário, trata de abarcar a situação total que comporta reenvio de uma a outra, ou seja, o mundo e a reflexão como algo que retorna sobre a espessura do mundo para iluminá-lo, e, em seguida, devolve-lhe sua própria luz. Se a ideia de sujeito e de objeto transformou em adequação de conhecimento a relação que estabelecemos com o mundo e com nós mesmos na fé perceptiva, tais pressupostos não a

³³¹ MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 407-8.

³³² *Idem*, 2002, p. 172.

³³³ *Ibid.*, p. 178.

³³⁴ MERLEAU-PONTY, 1971, p. 43.

iluminam, apenas a utilizam tacitamente, dela tirando consequências. Sendo assim, Merleau-Ponty propõe que, “já que o conhecimento do saber mostra que essas consequências são contraditórias, cabe-nos necessariamente voltar a ele a fim de elucidá-lo”³³⁵. Para tanto, uma coisa é certa: falamos e compreendemos a palavra muito antes de aprender com Descartes que nossa realidade é o pensamento³³⁶.

Se na Fenomenologia da percepção o corpo próprio parece mais protagonizar uma mistura ambígua entre universal e particular, ao passo que o corpo, que permite a centração vital aparece acompanhado de uma intenção racional, na última ontologia tal abstração será revista no projeto de um ser bruto ou selvagem que não se sustenta ora pelas capacidades subjetivas, ora pelas perceptivas. Isso significa incorporar tudo o que de nossa experiência não possa ser anexado à linguagem, e que, no entanto, contém já a possibilidade da linguagem, ou seja, comportar arqueologia e teleologia, para que o conjunto desse campo comporte o porvir da expressão³³⁷.

Na Fenomenologia da percepção observa-se, de acordo com Bimbenet, que o homem permanece em toda parte naturado, até na mais elevada de suas realizações espirituais; entretanto, o espírito continua apoiado na natureza à medida que o homem conquista sua originalidade pelo mesmo movimento que lhe inscreve na natureza, ou seja, sua especificidade de ser humano e sua proveniência natural são equivalentes³³⁸. Assim, o homem é um ser todo inteiro natural, e que escapa, ao mesmo tempo, todo inteiro da natureza pela consciência que ele dela toma³³⁹, pois tudo germina do corpo próprio enquanto ele é presença existencial. Por isso acreditamos, será apenas pela ideia de carne que Merleau-Ponty tentará de uma vez por todas ligar o homem com ele mesmo e com outro, e, por fim, ligar ser e nada, superando a cegueira sensível cartesiana e seu fundamento em Deus, que ligava homem e natureza. De acordo com Saint-Aubert, a razão e o desejo em Descartes permitia um estado de equilíbrio indiferente e nos dispensava, assim, tanto

³³⁵ Ibid., p. 33.

³³⁶ Ibid., p. 23.

³³⁷ BIMBENET, 2004, p. 220.

³³⁸ Ibid., p. 27.

³³⁹ Ibid., p. 13.

de viver suas relações tumultuosas quanto de compreender por nós mesmos sua profunda unidade³⁴⁰.

³⁴⁰ SAINT-AUBERT, 2004, p. 241.

Considerações Finais

Neste trabalho nossa proposta foi mostrar qual o cenário em que Merleau-Ponty tentou redefinir o paradigma clássico da consciência e quais foram os conceitos sobre os quais esta tarefa se apoiou. Analisamos, para tanto, a forma como se sustentaram e conciliaram sensibilidade e entendimento, e como Merleau-Ponty inseriu a proposta de uma *reflexão radical* como alternativa ao conceito clássico de *reflexão idealista*. Com isso, a intenção nos *capítulos I e II* foi evidenciar a crítica de Merleau-Ponty a Descartes através da concepção *encarnada* de mundo. Assim, vimos no *capítulo III* a construção de uma ontologia por Merleau-Ponty através das noções de “situação”, “estrutura” e “constituição”, que se confrontava com a ontologia substancialista de Descartes sustentada pela tríplice Deus, *res cogitans* e *res extensa*.

Pelas concepções de percepção, pensamento, corpo, mundo percebido e natureza no *capítulo IV*, mostramos que, de fato, existe uma intenção do filósofo em superar a relação dita por ele “cega” de experiência com o mundo do tipo cartesiana. Se outrora Descartes estabeleceu a necessidade do espírito para conciliação entre consciência e *mundo*, e, depois, *homem e natureza*, a proposta de Merleau-Ponty de uma relação originária entre *consciência* e *mundo* como principal hipótese do esquema corporal que sustenta a *situação* e que, por fim, caracteriza o corpo próprio, funda também a noção de uma espacialidade originária, na qual o corpo próprio está conjugado à subjetividade. Por isso, de acordo com Merleau-Ponty, quer se trate do meu corpo ou do corpo de outrem, será apenas vivendo que irei conhecê-lo, sou a todo o momento meu corpo, ele é como um sujeito natural³⁴¹. Assim “a constituição da transcendência não é uma tarefa que a consciência realiza ativamente; ela, na verdade, a recebe pronta do corpo próprio”³⁴². A experiência do corpo próprio, no pensamento de Merleau-Ponty, opõe-se à capacidade reflexiva que distingue sujeito do objeto e objeto do sujeito, ou seja, do movimento que nos dá apenas “o pensamento do corpo ou o corpo em ideia”³⁴³ em detrimento à experiência do corpo ou mesmo à realidade dele.

Para Merleau-Ponty, o fato de que a experiência corpórea diz respeito somente ao sujeito da ação não significa que ela permanece confinada apenas nele, mas, ao contrário, por ser uma

³⁴¹ MERLEAU-PONTY, 2006b. p. 69.

³⁴² FERRAZ, 2003, p. 4.

³⁴³ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 269.

experiência única é que ela promove (a experiência corpórea) uma *abertura* a este sujeito e traz algo a ele desconhecido até então. Dessa forma, o propósito da leitura merleau-pontiana era colocar o ser como sensível ao mundo e nesse sentido o corpo era o elemento chave que proporcionava esta afinidade, fazendo emergir, na *Fenomenologia*, a elaboração de uma original ontologia do corpo³⁴⁴. Por ela, Merleau-Ponty pretendeu sair definitivamente de uma noção de constituição para de *instituição*. Por esta noção, Merleau-Ponty tentou reconstituir o território da subjetividade e inviabilizar, em definitivo, a noção de sujeito constituinte para apresentar a de um sujeito instituinte, que não é reflexo de seus próprios atos, ao contrário, trata-se de uma dimensão durável, “cuja sedimentação de experiências sempre fornece a base para novas vivências a desenvolverem-se no fluxo temporal”³⁴⁵.

Com isso, a liberdade humana foi caracterizada, em Merleau-Ponty, pelo corpo e este, por sua vez, estava unido ao tempo. Segundo Merleau-Ponty, “a síntese perceptiva é uma síntese temporal; a subjetividade, no plano da percepção, não é senão a temporalidade, e é isso que nos permite preservar no sujeito da percepção a sua opacidade e sua historicidade³⁴⁶. Não tratamos do tempo, mas podemos enunciar que em seu capítulo sobre essa questão, Merleau-Ponty diz que é pelo *tempo* que pensamos o ser, porque é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que podemos compreender as relações entre sujeito e mundo³⁴⁷. A proposta que ele elabora é a de que encaremos os problemas da subjetividade deixados pelas concepções clássicas do ser concebendo subjetividade como tempo. O que embasava a proposta merleau-pontiana foi a concepção de que o mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, sendo o sujeito inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta³⁴⁸.

Através do tempo, Merleau-Ponty apresentou o momento em que meu presente se abre para um porvir e que existe também nisso êxtase em direção ao passado, pois as dimensões do tempo estão unidas, formando assim a coesão assegurada pela noção de *diferenciação*. Para

³⁴⁴ BORNHEIM, 1972, p. 80.

³⁴⁵ FERRAZ, 2003, p. 12.

³⁴⁶ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 321.

³⁴⁷ Ibid, p. 577

³⁴⁸ Ibid, p. 576.

Merleau-Ponty, o tempo nasce de minha relação com as coisas³⁴⁹. Pelo que vimos no decorrer deste trabalho, a minha relação é relação percebida porque eu mesmo só sou em ato “porque eu faço minha realidade”³⁵⁰. Para Merleau-Ponty, ainda quando duvido, eu existo e esta é minha realidade, uma “passagem violenta”³⁵¹, uma vez que sou ato e sempre inserção no mundo.

Marilena Chauí definiu a obra de Merleau-Ponty, ao escrever sobre o silêncio em torno desta, como um questionamento ao estatuto do “sujeito e do objeto, da consciência e da representação”³⁵². Ela argumenta que o filósofo “modificara a maneira tradicional de acercar-se da linguagem e da arte; desvendara a dimensão ontológica do sensível e criticara o humanismo.”³⁵³. Por outro lado, para Moura, se a intenção da filosofia de Merleau-Ponty era “[...] desde o seu início, um empreendimento “reflexionante” (...) se sua tarefa era menos aplicar conceitos dados e mais criar conceitos novos, era porque as categorias da ontologia tradicional repentinamente se tinham revelado como insatisfatórias o suficiente para exigir, com urgência, sua revisão³⁵⁴. De fato, o apontamento de ambos nos fornece uma dimensão coerente da obra de Merleau-Ponty, que buscamos evidenciar por sua crítica a Descartes; percebemos uma diferença da concepção merleau-pontiana do sujeito no mundo em detrimento a outras, tanto da tradição quanto da própria contemporaneidade. Para Merleau-Ponty, a filosofia é relação com o *ser* no sentido de que “a história da filosofia é indício do que a filosofia é, enquanto realização histórica, sempre incompleta e situada”³⁵⁵, e não uma indicação do que ela deveria, de fato, ser e não é. Isso porque a dimensão da relação filosófica com o ser não está em oposição “à temporalidade, à historicidade e às diversas configurações da Práxis”³⁵⁶. Não está no alcance do ser tamanha estabilidade para que isso seja possível, a saber, que a História “o determine totalmente” ou que

³⁴⁹ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 551.

³⁵⁰ Ibid., p. 512.

³⁵¹ Ibid., p. 511.

³⁵² CHAUI, 2002, p. 4.

³⁵³ Ibid., p. 4.

³⁵⁴ MOURA, 2006, p. 273.

³⁵⁵ SILVA, 1991, p. 87.

³⁵⁶ Ibid., p. 87.

ele “escape inteiramente para uma dimensão que o torne imune às determinações”³⁵⁷. Como nos aponta Silva:

Em Merleau-Ponty temos uma relação muito mais íntima e constitutiva entre Existência e História, e, neste sentido, uma vinculação constitutiva entre Práxis e pensamento filosófico. Esta vinculação, no entanto, não pode ser entendida como determinação direta do pensamento filosófico pelo contexto histórico (...). Não há, portanto, oposição entre o universal e o singular, entre o contingente e o necessário, porque a filosofia brota da Existência que é a integração desses elementos³⁵⁸.

Vimos que a certeza do *cogito* cartesiano tinha em seu cerne a certeza da existência do *eu* enquanto *ser pensante*, o que conduziu Descartes à necessidade de estabelecer alguma outra coisa existente no mundo além do *espírito*, caso contrário o filósofo moderno recairia em um solipsismo. Este movimento foi feito na *terceira meditação* onde o filósofo prova a existência de Deus. Mostramos que a existência do mundo físico foi provada somente na *Sexta Meditação*. Lembremos Descartes no parágrafo vinte e dois da terceira meditação:

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há outras coisas que existem) foram criadas e produzidas [...] é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita³⁵⁹.

A importância desta máxima cartesiana provém do fato de que com ela o filósofo fixa que a possibilidade de pensar na existência Deus acaba por justificar e se legitimar a realidade da ideia de Deus na mente humana. Com isso, a clareza da ideia torna-se a dimensão do que é a realidade no mundo e o critério para o estabelecimento de uma verdade baseia-se nesta mesma

³⁵⁷ Ibid., p. 87.

³⁵⁸ Ibid., p. 87.

³⁵⁹ DESCARTES, 1973, p. 115.

evidência. Assim, Descartes argumenta a favor de que a representação de uma determinada ideia na mente humana permite a esta mesma ideia uma representação “real”³⁶⁰. Pela crítica merleau-pontiana a Descartes, este era um ponto fecundo que se contradisse com a ideia substancialista da *res cogitans*, ou eu pensante. O realismo de Descartes, vimos, terminou por inspirar a ideia de significação do mundo em Merleau-Ponty.

No início do primeiro capítulo colocávamos que o questionamento feito por Merleau-Ponty ao cerne do discurso moderno encontrava-se neste *fundamento em Deus*. Como dissemos, para Merleau-Ponty a tarefa atual do filósofo recaía justamente nisso, em dar outro nome ao que outrora fora estabelecido como Deus e sua proposta para tal empreendimento *foi* uma minuciosa avaliação sobre a compreensão do sensível, rebatendo, assim, a crença na representação e a ontologia substancialista cartesiana que expusemos. Para Merleau-Ponty:

O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos, não é mais o desdobramento visível de um Pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente, mas a pátria de toda racionalidade³⁶¹.

Sendo assim, pela concepção merleau-pontiana, o pensamento absoluto “não é mais claro do que meu espírito finito, já que é por este que eu penso”³⁶². Segundo ele, “nós estamos no mundo” e isto quer dizer que “[...] 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”³⁶³. Merleau-Ponty acredita, portanto, que a “[...] crença em um espírito absoluto ou em um mundo em si separado de nós é apenas uma racionalização desta fé

³⁶⁰ Ibid., p. 116.

³⁶¹ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 576.

³⁶² Ibid., p. 548.

³⁶³ Ibid., p. 248.

primordial”³⁶⁴, assim, diferente da reflexão idealista, a reflexão radical pode iluminar o mundo com a luz do próprio mundo.

Neste sentido, Merleau-Ponty tenta recuperar uma relação “surda” com o mundo, diferente da relação sujeito-objeto, relação que se apresenta como tese. Para tanto, Merleau-Ponty faz uma tentativa de rejeitar por completo a atribuição de qualquer fundamento metafísico em sua filosofia. Para ele, os limites da filosofia que culminou no *cogito*, ou seja, o solipsismo no qual estava condenado o sujeito cartesiano aconteceu justamente pelo “privilégio metafísico que se empresta ao pensamento”³⁶⁵. Por isso, o que Merleau-Ponty quer justificar, através da fé-perceptiva, é um mundo regido pela plenitude da evidência, ou melhor, pela aderência às *situações* dadas em detrimento da representação do mundo. Para ele, a fuga do mundo pressupõe o mundo e por isso a legitimidade da fé; já a instauração do mundo pela dúvida do eu pensante pressupõe apenas a verdade e devolve uma parte do mundo à sua sombra; em definitivo, para Merleau-Ponty só posso fugir do *ser* no *ser*³⁶⁶: “a experiência de uma coisa real não pode ser explicada pela ação desta coisa sobre meu espírito”³⁶⁷.

Na *Fenomenologia da percepção* é visível que a abertura do *ser no mundo* e sua manifestação provêm das capacidades perceptivo-motoras. O problema é que o uso do termo “percepção”, como nos aponta Ferraz, parece “estar comprometido com a tese de que o ser no mundo se manifesta plenamente como coisas materiais apreensíveis pelas capacidades perceptivas”³⁶⁸ qualificando, desse modo, tal ser como *ser* que aparece para as capacidades perceptivas. Frente tal problemática em sua última ontologia, no *Visível e invisível*, Merleau-Ponty passa a trabalhar com a ideia de um grau de ocultação do *ser*, uma ausência que ainda sim seria contada como uma de nossas experiências originárias. Estas “ausências” seriam os domínios invisíveis, ou seja, domínios que não se apresentam como perceptivos; o filósofo propõe a

³⁶⁴ Ibid., p. 548.

³⁶⁵ BORHEIM, 1972, p. 73.

³⁶⁶ Ibid., p. 74.

³⁶⁷ MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 308.

³⁶⁸ FERRAZ, 2008, p. 204.

questão da “vida invisível, a comunidade invisível, o outro invisível, a cultura invisível”³⁶⁹. Desse modo, nesta ontologia o sujeito perceptivo “não é capaz de reconstituir adequadamente o ser exterior que motiva a percepção”³⁷⁰, e a tarefa não será mais caracterizar o mundo como percebido, mas “desvelar seus componentes *invisíveis*”³⁷¹.

Vimos que na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty abandona o paralelo entre lógica clássica e ontologia, mas ainda sustenta uma correlação harmoniosa entre capacidades perceptivas e componentes mundanos. Entretanto, em seus anos finais, o filósofo parece romper até mesmo com a tese de uma correlação entre estesiologia e ontologia³⁷².

No último capítulo da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty escrevia:

Era Descartes quem dizia que a conservação exige um poder tão grande quanto a criação, e isso supõe uma noção realista do instante. É verdade que o instante não é uma ficção dos filósofos. Ele é um ponto em que um projeto se acaba e um outro começa – aquele em que meu olhar translada de um fim em direção a um outro, ele é o *Augen-Blick*. Mas justamente esta ruptura no tempo só pode aparecer se pelo menos cada um dos dois pedaços forma um bloco. A consciência, diz-se, não está despedaçada em uma poeira de instantes, mas é pelo menos perseguida pelo espectro do instante que continuamente ela precisa exorcizar por um ato de liberdade³⁷³.

Aqui, a tentativa era descrever o sujeito que não está mergulhado nas contradições binárias do mundo, pois o mesmo faz parte “de uma estrutura única que é *presença*”³⁷⁴. Desse modo a temporalidade se configura como o espaço de tensão entre a abertura e a situação onde o sujeito pressupõe o mundo e também é pressuposto pelo mundo. Todavia a *presença* não é uma relação de posse intelectualista com o mundo, ela é o momento em que consciência e mundo se

³⁶⁹ MERLEAU-PONTY, 1971, p. 211.

³⁷⁰ FERRAZ, 2008, p. 205.

³⁷¹ Ibid., p. 205, grifo do autor.

³⁷² FERRAZ, 2008, p. 205.

³⁷³ MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 586.

³⁷⁴ Ibid., p. 577.

convergem e onde o *tempo* situa e liberta o sujeito: a relação é uma relação de imbricação passiva e ativa não oposição. Será justamente esta imbricação levada às últimas consequências na última ontologia.

A subjetividade do tempo não consiste em Merleau-Ponty, desde a *Fenomenologia* num *ser-para-si* ou uma *consciência-de-si*. Ela é necessariamente abertura ao outro e a si, como uma síntese espontânea. Contudo esta espontaneidade não se apresenta como um dado puro, uma vez que o tempo é engajamento e transcendência, como pudemos observar imbricação. Dessa maneira é que o tempo “ilumina”³⁷⁵ a noção de liberdade, fazendo dela ação e não uma abstração que necessita de uma ausência para se afirmar, “se é pela subjetividade que o nada aparece no mundo, pode-se dizer também que é pelo mundo que o nada vem ao ser”³⁷⁶. Assim, a liberdade merleau-pontiana é potência, ao passo que o “mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído”³⁷⁷. Desse modo, a liberdade não está subjugada a uma ideia de consciência separada e aponta, em conjunto com o tempo, para as noções que na última ontologia de Merleau-Ponty, a saber, no *Visível e invisível*, aparecem como “quiasma e reversibilidade”. Em nota do *Visível e Invisível*, Merleau-Ponty escreve:

O vidente-visível (para mim, para os outros) é, aliás, não alguma coisa de psíquico, nem um comportamento de visão, mas uma perspectiva, ou *melhor*: o próprio mundo com certa deformação coerente – O quiasma, verdade da harmonia pré-estabelecida – Bem, mais exata que ela: porque ela está entre fatos locais – individuados, e o *quiasma* liga como avesso e direito conjuntos antecipadamente unificados em vias de diferenciação, daí no total um mundo que não é nem *um* nem *2* no sentido objetivo – que é pré-individual, generalidade – linguagem e *quiasma*³⁷⁸.

³⁷⁵ Ibid., p. 576.

³⁷⁶ Ibid., p.606.

³⁷⁷ Ibid., p.608.

³⁷⁸ MERLEAU-PONTY, 1971, p. 236, grifo do autor e grifo nosso.

Como já apontamos em tal obra, segundo Ferraz, Merleau-Ponty buscará descrever “a perspectiva do homem natural, ou seja, de alguém que vivencia a atividade perceptiva sem interrogações teóricas e a aceita como um tipo de *fé originária* em seus resultados”³⁷⁹. No entanto se percebemos a tentativa exaustiva de Merleau-Ponty em se distanciar da ontologia do *entendimento*³⁸⁰, que cerca Descartes e o que dela fora derivado, a saber, a concepção clássica da linguagem e a anterioridade causal do pensamento frente à ação e à crença na objetividade do mundo, a admissão da hipótese do corpo comunicativo e do *cogito* tácito fez com que mais uma vez a dimensão do *ser* fosse dada por uma noção dicotômica entre físico e psicológico. Tanto na *Fenomenologia* como no *Visível e invisível*, a *fé* perceptiva consiste em uma adesão ao mundo sem qualquer garantia teórica, ou seja, intelectual. Entretanto, o corpo fenomenal é “o motor singular da relação com o mundo”³⁸¹ e desse modo não existe nenhum grau de independência entre o ser e as capacidades subjetivas na *Fenomenologia*. Segundo Ferraz, este será o ponto revisto por Merleau-Ponty nos anos cinquenta.

Desse modo, o que gostaríamos de enfatizar é o caminho da proposta da *Fenomenologia da percepção* que valoriza o sentido existencial que a primeira fase de Merleau-Ponty concede ao pensamento transcendental, principalmente cartesiano, e as contradições entre físico e psíquico exposta outrora. Contra a *res cogitans* e o internalismo psíquico cartesiano, podemos apontar que Merleau-Ponty foi muito bem sucedido em sua tentativa de livrar o sujeito da incomunicabilidade com o mundo exterior fazendo dele abertura para o mundo. Em Merleau-Ponty, como pudemos observar, a autoridade concedida por Descartes ao espírito enuncia-se como sendo o espírito uma constante transformação. Apresentado como *realidade* ou mesmo como *nada*, em hipótese alguma, para Merleau-Ponty, o espírito é *ideia* ou *representação*, isto porque o *espírito*, o *psíquico* merleau-pontiano, é incapaz de repousar sobre si mesmo, uma vez que se apresenta como *unidade*. A consciência para Merleau-Ponty é consciência perceptiva, sempre de alguma coisa “ali”, um acontecimento corporal: “a consciência é o ser para coisa por intermédio do corpo”³⁸². Segundo Merleau-Ponty, originariamente a consciência não é um eu penso, mas um eu

³⁷⁹ FERRAZ, 2008, p.2002, grifo do autor.

³⁸⁰ MERLEAU-PONTY, 2006b, p.72.

³⁸¹ FERRAZ, 2007, p. 26.

³⁸² MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 193.

posso³⁸³, desse maneira ela não está dividida entre uma produção cultural e histórica por um lado e natural do outro, antes conjuga ambas as situações.

Por isso, talvez o dualismo substancial cartesiano, a díade espírito/corpo, tome forma no contexto fenomenológico de Merleau-Ponty a rigor como um entrelaçamento entre consciência perceptiva e ato de conhecimento. O corpo próprio mostrou-se germe de uma conformação existencial originária que constitui espírito e corpo mutuamente. Por fim, o que o pensamento de Merleau-Ponty nos mostra é uma relação estreita entre corpo e mundo, um parentesco percebido que suscita o postulado pela *diferença*, ao invés da identidade e da representação, pois é a relação entre corpos que produzem os termos da própria relação a todo momento. Em nota de *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty argumenta que sendo o *para si e para outrem* dois lados de uma mesma coisa, estes estão *incorporados* um no outro. Sendo o corpo visível, ele mesmo será a *reflexão* pela relação de *dobra* existente, ao passo que os corpos no mundo são o mesmo lado um do outro³⁸⁴.

Desse modo, o que será descrito como *corpo carne* na obra de Merleau-Ponty e que não tratamos neste trabalho seria o ponto de partida para o encontro com algo que é e que fora fantasiado com pompas, onde *natureza* virou *ficção no mundo*, na tentativa clássica transcendental de neutralizar a contingência. Para Merleau-Ponty, em sua última ontologia, ou no esboço dela, parece não haver outro sentido oculto que não seja o sentido da própria *carne*. Assim, podemos argumentar que a ontologia de *O visível e invisível* será fixada na ideia onde *corpos reflexionantes* são ao mesmo tempo a *natureza* e a *ficção, sujeito e objeto* do mundo e podem ser interpretados e reconhecidos como tal. A imagem que configura Merleau-Ponty é a de um *ser* no mundo indivisível e simples, dotado de uma consciência que não se perde à procura do inteligível, mas que é sensível ao mundo e, dessa forma, cúmplice de todos os corpos que pertencem a ele. Esse corpo-carne, passível de ver e ser visto, atuaria como reflexibilidade corporal numa dimensão de mundo onde o estatuto do sujeito se modifica, pois não se sabe *mais quem vê e quem é visto*. O encontro do ser com o mundo não é mais o encontro com um objeto,

³⁸³ Ibid., p. 192.

³⁸⁴ Ibid., p. 282.

mas sim o encontro com uma dimensão de ser que lhe é visível e mais bruta que os atos e operações do clássico ser-sujeito³⁸⁵.

A percepção do *ser* frente ao que não é passível de idealização, mas apresenta-se como sentimento, percepção, vidência e latência, parece tratar de uma experiência sobre uma *universalidade* sensível e não de qualquer ato subjetivo. O *ser bruto* é forma universal, ou seja, uma região do sensível que antecede as representações no mundo e, nesta medida, é signo e significado, consciência e natureza, corpo e mundo. Mas podemos nos perguntar, como tal universalidade foge à abstração filosófica, da qual é acusada a tradição, por exemplo, as filosofias de Descartes, Kant e Husserl?

Nesta perspectiva, aparece o *quiasma* como paradoxo da expressão. Este sujeito como *ser no mundo* encontrar-se-ia envolto num tecido sensível que o possibilita ser indivíduo enquanto é *dimensão e universal*. De acordo com Saint-Aubert, “Merleau-Ponty queria manter junto a identidade e a relação, aquilo que eu sou, e meus laços, tanto desejantes como conhecedores, com isso que é tudo aquilo que é *outro* como eu”³⁸⁶. Esta pretensão seria a resposta de Merleau-Ponty à solidão ontológica, a qual as confusões do dualismo e da união haveria condenado o sujeito. Cabe uma investigação futura traçar os passos que conduzem Merleau-Ponty até este momento, investigando como o filósofo interpreta as ideias de *natureza* cartesianas, e se proporciona (ou esboça) efetivamente uma ontologia dessubstancializada e não retoma os trajetos clássicos da filosofia que incluem ora a direção da *arché*, ora a um *télos*.

Nos primeiros escritos de Merleau-Ponty, como vimos, e principalmente, como observamos, em sua *Fenomenologia da percepção*, a questão da união da alma e do corpo fora tratada à luz das relações entre fisiológico e psicológico, empírico e transcendental. Neste sentido, Bimbenet aponta-nos que a ambiguidade entre particular e universal, nesta primeira fase

³⁸⁵ Reversibilidade: o dedo da luva que se põe do avesso – Não há necessidade de um espectador que esteja dos dois lados. Basta que, de um lado, eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro (dupla “representação” de um ponto ou plano do campo) o quiasma é isto: a reversibilidade – E continua: É somente através dela que há a passagem do “Para si” ao “Para Outrem” – Na realidade, não existimos nem eu nem o outro como positivos, subjetividades positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer – ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 237, grifo do autor; 2004, p. 311).

³⁸⁶ SAINT-AUBERT, 2005, p. 241, grifo nosso.

do seu pensamento, força Merleau-Ponty na direção de uma *arché* e de um *télos*. Para Bimbenet, a existência de uma consciência atrelada ao corpo (a união de um *cogito* pré-reflexivo com o corpo) não resolve o problema do intelectualismo, pelo contrário, mantém Merleau-Ponty nesta problemática e fornece apenas uma “[...] imagem tranquilizadora”³⁸⁷. Sendo assim, cabe a investigação sobre a fecundidade do *quiasma* em sua última ontologia.

Evidentemente o corpo próprio e sua relação com o mundo percebido na filosofia de Merleau-Ponty revelam uma concepção além da ontologia clássica do sujeito e objeto; o corpo próprio revela a importância da experiência e do solo comum da expressão. Mas o problema é até que ponto o que ocorre não trata apenas de uma mistura entre a centração vital, como nosso núcleo sensível, e a natureza onde se assenta a intenção racional. Em outras palavras, em que medida a instituição, como alternativa à constituição do sujeito, não nos devolve a discussão da finalidade da razão (*télos*) como algo que nos livra do horror da contingência e as dificuldades que foram expostas na sexta meditação? Como o próprio Merleau-Ponty escreveu em nota a sua obra póstuma *O visível e o invisível*, o *cogito* tácito não soluciona nada, ele levanta um problema³⁸⁸. O desafio para o filósofo ainda é encontrar o estatuto deste “eu penso” que nos acompanha³⁸⁹. Nossa hipótese é que a tarefa de um novo começo ontológico em Merleau-Ponty deverá vir também acompanhada de uma transformação do que seja para ele filosofia, e a relação entre natureza e consciência.

Para Bimbenet, na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty conduziu a humanidade a uma procura de si mesma pela oscilação entre natureza e consciência, do vital ao espiritual, que ainda não era reconciliação, mas era projetada na existência. Para o comentador, o homem queria fazer-se resultar da natureza, mas porque está em seu fechamento essencial, era impotente na tarefa de ultrapassar a si mesma. Isto provinha, segundo Bimbenet, de uma consciência objetivante toda-potente, que estabelecia o espírito como um poder exaustivamente criticado, mas ainda supremo, e a natureza como um poder invocado, mas que esperava ainda sua eficácia³⁹⁰.

³⁸⁷ BIMBENET, 2004, p. 179.

³⁸⁸ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 227.

³⁸⁹ Ibid., p. 197.

³⁹⁰ BIMBENET, 2004, pp. 203-204.

Bimbenet também nos aponta que Merleau-Ponty não disporia do instrumental necessário para ultrapassar o que o comentador chama de intelectualismo. O motivo disto seria a definição, defendida nesta fase por Merleau-Ponty, de *natureza e espírito*. É-nos, portanto, apontado que, de um lado, teríamos a perspectiva em direção à *arché* (que visava apreender a perspectiva natural da consciência, desdobrando-se narcizisticamente sobre a vida fechada em si mesma, conseqüentemente incapaz de descentrar-se em direção de uma objetivação mediadora), e, de outro lado, a atitude categorial continuou, de maneira implícita, a se oferecer como uma instância de desvio. Assim, as esferas da percepção (as esferas da motricidade e da linguagem) vêm garantir, de antemão, a possibilidade de ultrapassagem da natureza em direção à consciência³⁹¹.

Contudo Saint-Aubert nos indica que definindo a carne como adesão ao ser, ou seja, a carne como sensível, Merleau-Ponty reabilita a contradição operante, qual seja, a coexistência vital e espiritual que outrora fora o cerne da suposta confusão da mistura em Descartes³⁹². Assim, o *quiasma*, que aparece na última ontologia, seria a resposta pessoal merleau-pontiana para a fuga definitiva desta problemática advinda do cartesianismo³⁹³. Na sua obra póstuma *o Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty escreve que existe um “corpo do espírito e um espírito do corpo” e um *quiasma* entre os dois, e ressalta que o espírito do corpo deve ser compreendido não como no pensamento objetivo ao modelo cartesiano, mas na direção de uma *profundidade* e de uma *dimensionalidade* que não são as da extensão³⁹⁴.

³⁹¹ Ibid., pp. 201-202.

³⁹² SAINT-AUBERT, 2005, p.159.

³⁹³ Ibid. p. 160.

³⁹⁴ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 307.

Referências

Obras de Merleau-Ponty:

a. em francês.

MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1966.

_____. *Résumés de cours*. Collège de France 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *Humanisme et terreur*. essai sur le problème communiste. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris : Gallimard, 1989.

_____. *La structure du comportement*. Paris: Puf, 2006b.

_____. *La nature*. notes. Cours du Collège de France, Paris, Seuil, 1994.

_____. *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*. Paris: Gallimard, 1996a.

_____. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1996b.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1996c.

_____. *Parcours – 1935-1951*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1997.

_____. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1999a.

_____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1999b.

_____. *Parcours deux – 1951-1961*. Lagrasse: Éditions Verdier, 2000b.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. *Le visible et l'invisible, suivie de notes de travail*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Causeries -1948*. Paris: Seuil, 2002a.

_____. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris, Vrin: 2002c.

_____. *L'institution. La passivité*. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Tours, Belin, 2003.

b. em português.

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

_____. *Em toda e em nenhuma parte*. São Paulo: Abril Cultural, 1984a.

_____. *O metafísico no homem*. São Paulo: Abril Cultural, 1984b.

_____. *O olho e o espírito*. São Paulo: Abril Cultural, 1984c.

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991a.

_____. *A Natureza: notes de cours, 1959-1961*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

_____. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

_____. *Conversas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. O cinema e a nova psicologia. In: XAVIER, I. (Org.) *A experiência do cinema*. São Paulo: Graal, 2008.

Bibliografia de apoio

ALQUIE, F. *Galileu, Descartes e o Mecanicismo*. Lisboa: Gradiva, 1986.

_____. *La nostalgie de l'être*. Paris: PUF, 1950.

_____. *Descartes*. Paris: Hatier, 1956.

BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*. Paris: Jérôme Millon, 1991.

_____. *Lê tournont de l'expérience. recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Urin, 1998.

BIMBENET, É. *Nature et humanité. le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris, Vrin, 2004.

_____. Une nouvele idée de la raison: Merleau-Ponty et le problème de l'universel, In: BARBARAS, R. de. ; CARIOU, M. BIMBENET, É. (dir.). *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milão: Mimesis, 2002.

BORNHEIM, G. *Metafísica e finitude: ensaios filosóficos*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1972.

BROENS, M. *A redescoberta do corpo na filosofia da fente*. 2006. 115 f. Tese (Livre Docência) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2006.

CARMO, P.S. *Merleau-Ponty: uma introdução*. São Paulo: Educ, 2004.

CHAUI, M. S. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty)*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *Experiência do pensamento: ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COELHO, N. *Merleau-Ponty: filosofia como corpo e existência*. São Paulo: Ed. Escuta, 1992.

COTTEN, J.P. Les lectures de Merleau-Ponty. À propos de la 'Phénoménologie de la perception. *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, n. 3, 1972.

DESCARTES, R. *Correspondance*. t. IV. Publiée avec une introduction et des notes par Ch. Adam et G. Milhaud. Paris: Universitaires de France Presses, 1947.

_____. *Oeuvres philosophiques*. t. III. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Bordas, 1989.

_____. *Méditations métaphysiques*. Présentation par Michelle et Jean- Marie Beyssade. Paris: Flammarion, 1992.

_____. *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1962.

_____. *Os princípios da filosofia*, Trad. Alberto Ferreira, Lisboa, Guimarães Editores, 1998.

_____. La dioptrique. In: _____. *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion, 1966.

_____. La dióptrica. In: _____. *Discurso del método. La dióptrica. Los meteoros. La geometría*. Trad. Guillermo Quintás. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

_____. *Discurso do método*. Texto e comentário de E. Gilson. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O mundo ou tratado da luz*. São Paulo: Hedra, 2008.

ENGEL, P. *Introdução à filosofia do espírito*. Instituto Piaget.

FERRAZ, M, S. *Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty*. Trans/form/ação: Revista de Filosofia. São Paulo: v. 26, 2003.

_____. *O realismo metafísico de Merleau-Ponty*. Campinas: v.17, n1, 2007.

_____. *Sujeito perceptivo e mundo em Merleau-Ponty*. Dois pontos, vol.5, n1, 2008.

_____. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papyrus, 2009.

FORLIN, E. O ser da ciência e a ciência do ser na filosofia de Descartes.: *Cad. Hist. da Fil.* Campinas, v.16, n.I, p. 105-26, 2006.

_____. *O argumento cartesiano do sonho*. São Paulo: Discurso, v. 32, p. 235-48, 2001.

FURLAN, R. Freud, Politzer, Merleau-Ponty. *Psicologia USP*, v. 10, n.2, 117-138, 1999.

GARDNER, H. *A nova ciência da mente*. São Paulo: Edusp, 1996

GUÉROULT, M., *Descartes selon l'Ordre des Raisons, I, II*, Aubier, Paris, 1953.

HUSSERL, E. *Sexta Investigação Lógica*. In: *Os Pensadores*. v. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*.

KUIAVA, E. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas*, Caxias do Sul: Educs, 2003.

LACROIX, J. *História e mistério*. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

LANDIM FILHO, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

MOURA, C. A. R. de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp/Nova Stella, 1989.

_____. *Racionalidade e crise*. ensaios de história da filosofia moderna e contemporânea. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty. *Trans/form/ação: Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 27, 2004 (A).

_____. O sensível e o inteligível. Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLV, p. 110, 2004 (B).

_____. *Razão e experiência. Ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

PEILLON, V. *La tradition de l'esprit*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1994.

ROCHA, E. M. Observações sobre a sexta meditação. *Cadernos de história e filosofia das ciências*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 127-144, jan.-jun. 2006.

_____. O conceito de realidade objetiva na Terceira Meditação de Descartes. *Analytica*, Rio de Janeiro: vol. 2, n. 2, 1997.

_____. *Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano*. *Analytica*, Rio de Janeiro: vol. 10, n. 2, 2006.

_____. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 45, n.110, 2004.

SAINT-AUBERT, E. de. *Le scénario cartésien – Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005.

_____. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2006.

SILVA, F. L. *A história da filosofia em Heidegger e Merleau-Ponty*, *Educ e Filos*, Uberlândia, jan/dez, 1991.

VALVERDE, M. (org.) *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.