

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Pedro Bonfim Leal

**O espaço da comunhão
Merleau-Ponty e a percepção como contato**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Eduardo Jardim de Moraes

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2009



Pedro Bonfim Leal

**O espaço da comunhão
Merleau-Ponty e a percepção como contato**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Eduardo Jardim de Moraes

Orientador

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Luiz Camillo Osorio

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Rodrigo Ribeiro Alves Neto

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas- PUC-Rio

Rio de Janeiro, 27 de fevereiro de 2009

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Pedro Bonfim Leal

Graduou-se em filosofia (Puc-Rio) em 2006. Bolsista do cnpq no programa de iniciação científica (pibic) em filosofia entre os anos 2004 e 2005 com o tema “O tempo em Bergson” e em 2006 com o tema “A poesia em Heidegger”.

Ficha Catalográfica

Leal, Pedro Bonfim

O espaço da comunhão : Merleau-Ponty e a percepção como contato / Pedro Bonfim Leal ; orientador: Eduardo Jardim de Moraes. – 2009.

113 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Percepção. 3. Corpo. 4. Expressão. 5. Linguagem. 6. Pensamento. I. Moraes, Eduardo Jardim de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Ao Eduardo, pela orientação e incentivo em minhas idéias.

Ao CNPq e ao Departamento de Filosofia, pela oportunidade concedida.

Ao Marcelo, pela generosidade e eterna disposição em ajudar.

Aos amigos e todos aqueles que se interessaram em ouvir as idéias desenvolvidas neste trabalho.

Resumo

Leal, Pedro Bonfim; Moraes, Eduardo Jardim de. **O espaço da comunhão: Merleau-Ponty e a percepção como contato.** Rio de Janeiro, 2009. 113 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A metafísica tradicional parece manter uma atitude comum. Pelo menos desde Parmênides, vemos a virtude da atitude filosófica traduzida num triunfo sobre a realidade sensível. O pensamento, já em Sócrates identificado como a própria alma, julga necessário se desprender dos sentidos e da realidade sensível como forma de alcançar a Verdade. O esforço de Merleau-Ponty se coloca como uma tentativa de inverter este percurso metafísico - ao invés de superar a realidade sensível, revelar os traços que nos une a ela, jamais inteiramente superados. Esta impossibilidade de superação traz uma nova configuração a temas tradicionalmente tratados como secundários. A percepção, o corpo, a linguagem e o outro ganham assim decisivas reinterpretações que se dirigem à afirmação de um entrelaçamento e uma comunhão do homem com o sensível.

Palavras-chave

Percepção, corpo, expressão, linguagem, pensamento

Résumé

Leal, Pedro Bonfim; Moraes, Eduardo Jardim de (Orientateur). **L'espace de la communion**: Merleau-Ponty et la perception en tant que contact. Rio de Janeiro, 2009. 113 p. Dissertation de Diplôme d'études approfondies – Departamento de Filosofia , Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La métaphysique traditionnelle semble maintenir une attitude commune. Au moins depuis Parménide, on voit que la vertu de l'attitude philosophique se traduit dans un triomphe sur la réalité sensible. La pensée, identifiée déjà chez Socrate comme l'âme elle-même, croit qu'il est nécessaire de se défaire des sens et de la réalité sensible comme un moyen d'atteindre la Vérité. L'effort de Merleau-Ponty se présente comme une tentative d'inverser ce parcours métaphysique – au lieu de triompher sur la réalité sensible, révéler les aspects qui nous lient à elle, jamais tout à fait surmontés. Cette impossibilité de triomphe entraîne une nouvelle configuration à des thèmes traditionnellement vus comme secondaires. La perception, le corps, le langage et l'autrui ont ainsi de décisives réinterprétations qui s'orientent vers l'affirmation d'un lien et d'une communion entre l'homme et le sensible.

Mots clefs

Perception, corps, expression, langage, pensée

Sumário

1. Introdução	9
2. A tentativa (e a necessidade) de superação do pensamento moderno	16
2.1. A problematização de uma crítica à modernidade	16
2.2. O pequeno racionalismo – a herança contemporânea da modernidade	20
2.3. A abstração do objeto	23
3. O corpo reconquistado e o universo da percepção	28
3.1. O espírito enjaulado – a metafísica e o desprezo ao corpo	29
3.2. A afirmação da corporeidade como estrutura existencial	31
3.2.1. A crítica ao empirismo pela descoberta da <i>Gestalt</i>	33
3.2.2. O intelectualismo e a consciência perceptiva	39
3.3. A sensação como valor vital	42
4. A percepção e o sensível como diálogo	49

4.1. O campo fenomenal como coexistência entre corpo e mundo	50
4.2. O corpo próprio como dimensão do comportamento	53
4.3. A espacialidade recolocada pelo corpo próprio	62
4.4. O olhar situado	67
4.5. O espanto da percepção primordial	74
5. A linguagem como encarnação do pensamento	79
5.1. O caminho aberto por Saussure	83
5.2. A linguagem como dimensão do comportamento	87
5.3. A expressão como acesso ao outro	95
6. Considerações finais	102
7. Referências bibliográficas	111

1

Introdução

De maneira geral, cada filósofo consagrado pela tradição possui um tema pelo qual sua filosofia é identificada. Platão e a teoria das idéias, Heidegger e o ser, Descartes e o *cogito*, Bergson e o tempo; estas identificações, mesmo que possuam algo de redutoras, servem de fio condutor à maneira como se desdobra o pensamento de cada autor. Ainda que venham a explorar outros temas, como, por exemplo, Heidegger em seus textos sobre poesia ou Platão refletindo sobre a política, as novas discussões não podem ser entendidas como outra coisa do que consequência daquele ponto central.

Há, em primeiro lugar, um esforço de cada autor para, em suas obras iniciais, afirmar este tema principal. Ao fazê-lo, os autores esbarram numa forma de pensamento consolidada e consagrada pela tradição que é necessário superar. O novo tema apresentado, desta forma, surge como possível solução aos impasses de cada época. Para Bergson, por exemplo, a filosofia nunca foi capaz de distinguir devidamente o tempo do espaço, o que a levou a uma concepção abstrata e distanciada da realidade.

No caso do autor aqui tratado, Merleau-Ponty, não há dúvida sobre qual seria este ponto central, a percepção. Em qualquer momento de sua obra, este foi o tema regente de suas pesquisas; aquele pelo qual seu pensamento se origina, deriva e insistentemente retorna. Mesmo nos últimos anos de produção, ao tentar se afastar dos parâmetros fenomenológicos do início de carreira, ainda é a percepção a incessante interrogação do filósofo.

“A percepção é um paradoxo, e a coisa percebida, em si mesma, paradoxal”¹, nos afirma Merleau-Ponty. Esta declaração, retirada da apresentação da tese de doutorado do filósofo, anuncia a maneira como este tema aparecerá em sua obra. Há um forte estranhamento em se pensar a percepção em relação ao modelo tradicional,

¹ MERLEAU-PONTY, 1989, pág. 48.

cuja análise requer uma apresentação clara e distinta dos elementos analisados. Isto quer dizer que a estrutura da percepção permaneceu invisível aos olhos sistemáticos da metafísica clássica.

Ao mesmo tempo afirmando e assumindo este paradoxo, Merleau-Ponty descobre uma ordem inteiramente nova de questões. Nossa inerência a um mundo sensível, sociedade e momento histórico específicos parecem passar despercebidas às análises clássicas, que julgam como maior virtude do pensamento se liberar destas “amarras”. A razão metafísica busca, assim, leis atemporais, eternas e imutáveis, motivo pelo qual se reportar a uma existência particular representa negar o seu próprio êxito.

O caminho metafísico por excelência foi o de tentar se desgarrar da temporalidade, se retirar do mundo sensível rumo à eternidade. Platão sintetizou esta ânsia ao evocar a antecedência e superioridade das Idéias em relação ao mundo sensível. Morada da verdadeira essência da realidade e apenas acessível ao pensamento, a contemplação deste âmbito exigia como condição um abandono completo de qualquer indício sensível:

Sócrates: Se há um meio através do qual algum dos seres se manifesta à alma, acaso não será esse o raciocínio?

Símias: Sim.

Sócrates: Então, acaso a alma não raciocina melhor quando nenhum desses sentidos a perturbe, nem a vista, nem o ouvido, nem o prazer, nem a dor, mas quando se recolhe só em si mesma e, deixando o corpo e rompendo o contato e a comunhão com o corpo na medida do possível, com toda a sua força fixe o olhar no ser?

Símias: Assim é.

Sócrates: E portanto, também nesse caso, a alma do filósofo não despreza acaso o corpo e não foge dele, buscando permanecer só consigo mesma? (PLATÃO Fédon, 65c).

Em Descartes, vemos a busca por uma essência atemporal transmutada num questionamento sobre as relações entre sujeito e objeto. Deste modo, a princípio, poderíamos supor neste momento uma revalorização da realidade concreta. O

pensamento filosófico se volta para questões situadas no mundo físico ao invés de tentar suprimi-lo. Desde logo, a questão imposta pelos filósofos modernos passou a ser: como é possível a um ser pensante se relacionar com aquilo que lhe é substancialmente oposto?

No entanto, apesar deste questionamento interessar, de alguma maneira, àquele feito por Merleau-Ponty, o que o distancia deste último é a abstração à qual ela se mantém. A solução do pensamento moderno continua se fixando em instâncias além de nossa experiência concreta. Tanto o sujeito, como o objeto, apenas são acessíveis em sua verdade via negação das amarras sensíveis. A estrutura metafísica, aquela mesma expressa no trecho acima de Platão, permanece, portanto, inalterada.

O sujeito, senhor absoluto de suas operações, se torna mais um espírito absoluto e, até mesmo, um Deus, do que um ser mortal, finito e limitado. Desde seus atos mais simples, como a percepção do mundo externo, até a fala são criados por este núcleo pensante transcendente ao mundo. O objeto, por sua vez, não seria nada daquilo que os sentidos dele apreendem. As qualidades, apenas um obstáculo à verdadeira apreensão da matéria, necessitariam do pensamento para se tornarem acessíveis.

Merleau-Ponty faz de sua obra uma radical tentativa de superação destes parâmetros metafísicos. O mundo sensível constitui o solo inicial e sempre evocado a partir do qual, segundo o filósofo, todo o conhecimento ou interrogações se derivam. “Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo pela ciência, eu o sei a partir de uma vista minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não diriam nada”².

A afirmação do âmbito sensível como o verdadeiro ponto de partida filosófico foi aprendida pela leitura de Husserl e sua fenomenologia. Esta relação com o fundador da fenomenologia, aliás, é marcada por uma filiação respeitosa e, ao mesmo tempo, um distanciamento. A influência marcante de Husserl fica evidente na escolha do título para a sua segunda obra do filósofo francês, *Fenomenologia da Percepção*. Esta explícita referência demonstra haver aí uma intenção em seguir os preceitos fenomenológicos. Poderíamos, deste modo, pensar o livro primeiramente como mera

² MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 9.

aplicação do método de Husserl no campo específico da percepção. No entanto, o próprio filósofo alemão já trata deste tema desde seus escritos iniciais, retomando-o em diversas ocasiões. Deve haver, portanto, alguma mínima diferenciação para que Merleau-Ponty tenha se decidido a escrever uma obra com uma referência tão explícita, mas capaz de acrescentar algo à obra de Husserl. Na verdade, trata-se bem mais do que isso.

Merleau-Ponty, além de Lévinas e Sartre (apenas para citar os mais célebres exemplos) pertenceram à geração de estudantes de filosofia que receberam a difusão da fenomenologia no pensamento francês. Estes futuros filósofos, além de estudarem profundamente a fenomenologia de Husserl e de seu mais próximo discípulo, Heidegger, estiveram atentos às importantes consequências que estas idéias trouxeram à filosofia. Sartre, num texto intitulado *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* nos fornece um testemunho significativo de como a descoberta deste pensamento afetou o cenário acadêmico francês.

Dominadas até então pelo neokantianismo, a filosofia de Husserl incitava uma maneira nova de fazer filosofia nas universidades. A máxima fenomenológica “de volta às coisas mesmas” exigia um pensamento que recolocasse o mundo vivido como base da reflexão filosófica e, ao mesmo tempo, acusava o abstracionismo a que a metafísica tradicional havia chegado.

Tão logo colocada esta orientação, vemos a ânsia metafísica de desprendimento espaço-temporal ser questionada. A exigência fenomenológica sugere justamente o contrário da tradição. Ao invés do pensamento buscar a altura das fórmulas abstratas, o mundo sensível se torna o parâmetro para a reflexão filosófica.

O mundo percebido e o corpo próprio não são, como era para o pensamento moderno, aquilo que suscita a dúvida mais radical, mas o ponto seguro de onde a fenomenologia deriva o seu pensamento. Na verdade, o filósofo recoloca a própria noção de certeza, pois ela deixa de ser o ponto de apoio de uma elaboração intelectualmente construída para ser a experiência inalienável do corpo e do mundo sensível.

“A fenomenologia – nos diz Merleau-Ponty – é uma filosofia que recoloca as essências na existência, e não pensa que se pode compreender o homem e o mundo de outra maneira que a partir de suas *facticidades*”³. Esta frase, parte de um comentário sobre o projeto fenomenológico, contém toda a problemática a partir da qual Merleau-Ponty elabora a sua crítica.

O projeto principal de Merleau-Ponty é levar a cabo aquilo mesmo preconizado por Husserl, mesmo nos pontos em que este último parece abandonar seus próprios princípios. De fato, o Husserl do início de carreira colocava a volta ao mundo sensível como ponto de apoio, mas que servia apenas como solo seguro para a afirmação de uma subjetividade transcendental. Neste sentido, seu projeto ainda se mantinha metafísico por excelência. Merleau-Ponty, ao contrário, tenta encontrar o ponto de inerência entre sujeito e mundo e aprofundar esta relação, ao invés de tentar ultrapassá-la.

Tentar ressaltar este momento foi justamente a tarefa assumida neste trabalho. Buscamos inicialmente nos centrar na tentativa de Merleau-Ponty em encontrar um laço sólido o suficiente entre sujeito e objeto capaz de desmentir a possibilidade de uma separação teórica entre estas instâncias. Deste modo, acontece aquele movimento anti-metafísico de “descida” ao mundo sensível, característico do filósofo, em que “o mundo como percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade, todo valor e toda a existência. Uma concepção deste gênero não destrói nem a racionalidade, nem o absoluto. Busca fazê-los descer à terra” (MERLEAU-PONTY, 1989, pág. 42).

Uma vez afirmado este laço ininterrupto, um segundo momento de nossa pesquisa tentará mostrar as conseqüências filosóficas de tal colocação. Como o sujeito e objeto, que jamais podem ser separados do mundo das sensações, devem ser agora compreendidos. A percepção deixa de ser uma mera área de tráfego entre uma substância extensa a outra inextensa, e passa a designar o meio pelo qual ambos tiram suas “espessuras”, ou seja, o ponto a partir do qual sujeito e objeto se constituem.

Tão logo o problema da percepção se renova, vemos uma antiga questão, já incômoda para Descartes, se recolocar. O corpo deixa de ser um objeto dentre os

³ MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 7

outros e passa a designar o veículo de nossa presença no mundo. Ao nos impregnar de sensações e percepções, o simples fato de possuir um corpo, como veremos adiante, impossibilita a sublimação da subjetividade tal como quis a metafísica clássica.

Em seguida, veremos de que maneira a colocação do corpo como protagonista da percepção transforma, por outro lado, a noção clássica de objeto. O mundo sensível se transforma, assim, de espaço absoluto matematizado a uma materialidade concreta, cujas múltiplas sensações são a mais espontânea forma de relação conosco. É pelo sentir, e não pelo pensar, que o homem se dirige ao sensível.

Mesmo o pensamento, entendido usualmente como propriedade exclusiva da subjetividade, encontra em Merleau-Ponty um redimensionamento no sensível. É deste modo que, no quarto capítulo, daremos especial ênfase à linguagem. Segundo Merleau-Ponty, a fala não designa um termo acessório do pensamento, mas, numa expressão que utilizaremos adiante, sua necessária ‘vestimenta’. Apenas assumindo uma materialidade pode qualquer pensamento se cumprir. A capacidade de utilizar a linguagem, veremos igualmente, não ocorre de um fenômeno isolado de transcrição de pensamento, mas na medida em que o corpo inteiro entra nesta dinâmica. Para o filósofo, é o corpo, como possibilidade aberta de comportamentos, que pensa.

Desta forma, o pensamento de Merleau-Ponty parece levar para a filosofia uma mesma urgência já presente em artistas como Cézanne. Encontrar um âmbito da experiência em que o pensamento reflexivo ainda não interviu parece o esforço comum destes autores. Do mesmo modo como o encontro da sensação pura é perseguida na arte do século XX, e principalmente na pintura, o filósofo irá afirmar que “o primeiro ato filosófico seria, portanto, voltar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo”⁴.

Se tomarmos do termo ‘religião’ o seu sentido etimológico – o de uma religação a uma fonte originária-, veremos como o próprio pensamento de Merleau-Ponty se revela como um esforço semelhante. Desta maneira, encontramos na conclusão de nosso trabalho uma proximidade inusitada entre este pensamento e a teologia barroca, exemplarmente expressa na figura de Antônio Vieira. Em todas

⁴ MERLEAU-PONTY 1945 pág. 84

estas obras vemos como a tematização do sensível em suas bases nos leva à idéia de comunhão – tanto com o mundo sensível (ou o divino, no caso da teologia barroca), como entre os homens.

2

A tentativa (e a necessidade) de superação do pensamento moderno

A partir de uma caracterização do pensamento moderno, pretendemos apresentar neste capítulo como esta configuração solidifica sujeito e objeto em entidades estranhas, tanto ao mundo sensível, quanto uma à outra. Veremos assim como a suposição de uma dualidade ontológica não pode ser formulada sem uma “artificialização” da experiência concreta.

É um consenso, não apenas na filosofia, como em diversas áreas do conhecimento, que o homem da metafísica clássica se tornou um enclausurado nas próprias construções teóricas. Ao menos assim se apresentou, no início do século XIX, o pensamento herdado pela tradição. Esta é a questão que anima filósofos tão diversos quanto Bergson, Husserl, Wittgenstein, Heidegger e o aqui tratado Merleau-Ponty, mas também, do mesmo modo, Saussure, Lévi-Strauss e Freud, para citar apenas alguns exemplos. Cada um destes autores operou, à sua maneira, uma subversão dos parâmetros metafísicos.

Apesar de evocar toda a sua extensão, a revisão crítica da metafísica se dirige com mais ênfase a um momento particular da história da filosofia. A noção do sujeito cartesiano e pós-cartesiano parece ser, dentre todos os pensadores citados, o grande problema a ser superado. Desta maneira, devemos buscar entender como aquilo que se inaugurou com Descartes e sua época se torna problemático aos pensadores contemporâneos.

2.1.

A problematização de uma crítica à modernidade

Sem dúvida, uma crítica à modernidade não deixa de se fazer necessária, uma vez que sua configuração se tornou problemática para o homem do final do século XIX. No entanto, julgamos necessário dizer que, se o esforço da filosofia

contemporânea é o de encontrar novos parâmetros coerentes com a sua época, uma crítica reducionista ao passado não faz justiça ao que ele realmente foi.

Um estudo sobre Descartes nos mostrou muitas vezes um posicionamento cruel e equivocado dos intérpretes tradicionais em relação a seu pensamento. A figura do filósofo – cuja obra se reduziu praticamente à fórmula “penso, logo existo”, tem sido vista como uma espécie de bode expiatório da dualidade ontológica moderna. Sempre que se fala em erro ou impasse da modernidade, o nome de Descartes ocupa o centro das acusações. Tal julgamento, no entanto, ignora as questões com as quais o filósofo e seu tempo se depararam.

Os séculos dezesseis e dezessete testemunharam uma revolução no campo das ciências, cujas conseqüências atingiram em pontos essenciais a filosofia. Galileu Galilei, um dos grandes responsáveis por esta mudança, afirma que uma pedra e uma pena cairiam sob uma mesma velocidade, caso fosse possível criar condições em que não houvesse resistência do ar.

Entendida à luz da época, esta formulação, hoje aparentemente trivial, representou um modo novo de se fazer ciência. Basta nos lembrarmos de que, até então, a ciência se guiava pelo método formulado por Aristóteles¹, cujo preceito principal era o de uma orientação puramente descritiva e empírica na formulação de teorias sobre a natureza. Deste modo, estudar os astros celestes significava observá-los e simplesmente descrever seus comportamentos.

Com Galileu, a ciência introduz um modo inteiramente novo de pesquisa. Ao que sugere a mera observação dos corpos, nunca seria possível concluir que uma pena, sob qualquer condição, atingiria o solo juntamente com uma pedra. Conceber um ambiente em que não haja resistência do ar - o vácuo-, da mesma forma, parece distante do que eventos empíricos nos apresentam. O passo decisivo que leva o físico a esta elaboração será justamente aquele que fundará a ciência moderna. Isto porque a afirmação sobre o comportamento da pena e da pedra é, antes de tudo, uma suposição elaborada intelectualmente.

¹ Para sermos coerentes com nossa colocação, diremos também que mesmo a problematização da afirmação de Aristóteles necessitaria de uma reflexão de modo a contextualizá-la ante as questões do pensamento grego. Como, porém, tal esforço ultrapassa a proposição deste trabalho, deixemos, ao menos, esta ressalva.

A observação, portanto, deixa de ser o guia suficiente para o cientista. Não é à toa que, de acordo com o dicionário Oxford², o termo teoria, tal como contemporaneamente entendido, se origina no século XVI. Ela nos mostra o início de uma orientação do conhecimento científico em que uma intervenção intelectual se interpõe entre o fenômeno observado e a formulação teórica.

Para Galileu, a apresentação dos fenômenos requer uma tradução em equações matemáticas. A experiência perceptiva foi limitada à esfera subjetiva do sujeito, sendo o objeto em si mesmo um fragmento extenso e mecanicamente condicionado.

Com esta distinção em mente, Galileu distinguiu dos objetos aquilo que pode ser matematicamente traduzido, chamando isso de *qualidade primária*, e denominou *qualidade secundária* o efeito destas qualidades sobre os sentidos. As qualidades primárias representariam o mundo real, a natureza referida apenas a ela mesma, cujas leis caberiam à física determinar. As sensações perceptivas, por outro lado, seriam apenas o modo como a realidade se traduz para uma subjetividade, não possuindo, no entanto, qualquer valor gnosiológico

O pensamento de Descartes, deste modo, não foi uma elaboração descontextualizada, saída de uma mente à parte de sua época, mas sim, antes, uma resposta ao paradoxo deixado por Galileu: como o sujeito pode elaborar um conhecimento seguro se aquilo que os sentidos apresentam deve ser radicalmente negado?

É curioso notar em Merleau-Ponty, um dos autores mais empenhados em superar o pensamento moderno, a recorrente releitura de Descartes. Esta insistência chega a tal ponto que, na época de sua morte, ou seja, quase vinte anos depois da redação de seus primeiros escritos, Merleau-Ponty estudava um texto de Descartes³. Esta não parece ser a atitude típica de alguém que julga haver superado um pensamento de forma definitiva.

De fato, podemos perceber em Merleau-Ponty um esforço em elaborar uma revisão cuidadosa do pensamento moderno, mas cuja primeira premissa é ser capaz de fazer jus a ela. Remontar a esta fonte representa para o filósofo não apenas possuir

² O dicionário, inclusive, apresenta o sentido como um “esquema mental de algo a ser feito”.

³ O texto referido é o Dióptrica.

uma melhor compreensão de sua época, como também abrir a possibilidade para superá-la. Como um dos principais esforços desta releitura, o filósofo tenta mostrar de que modo aquilo que chegou a nós sob o termo genérico de “o pensamento moderno” é, na verdade, uma forma derivada e mesmo desenraizada do questionamento original de Descartes e seus herdeiros.

Merleau-Ponty não nega aquilo que comumente entendemos como a marca principal do pensamento moderno, ou seja, a ênfase na subjetividade. No entanto, já aí o filósofo levanta uma questão. No texto *Em toda a parte e em lugar algum*, como forma de introduzir o problema, Merleau-Ponty afirma não haver uma noção única de subjetividade, como algo que perpassa intacto e homogêneo toda a modernidade:

Há o Eu que Montaigne amava mais do que tudo, e que Pascal odiava, aquele ao qual tomamos conhecimento dia após dia, ao qual referimos nossas audácias, fugas e intermitências, os retornos, que colocamos à prova como um desconhecido. Há o Eu que pensa de Descartes e de Pascal ainda, aquele que apenas participa um instante, mas que então se assenta em sua própria aparência, ele é tudo aquilo que pensa ser e nenhum outro. Aberto a tudo, ele jamais fixado, sem outro mistério que do que esta transparência (MERLEAU-PONTY, 1960, pág. 187-8).

Refletir sobre a filosofia da subjetividade não é, portanto, criticar um autor específico. Antes, é um parâmetro de pensamento que vemos se formar, em que o sujeito passa a ser tomado como tema. Antes da modernidade, pouco se falava em pensamento sobre o sujeito. Isto não quer dizer, no entanto, que não havia para a filosofia uma consciência de si próprio. Já Sócrates conciliou expressamente a alma à consciência⁴. Para os gregos, assim como para a filosofia cristã, a consciência delimitava antes um esforço de ascensão à verdade do conhecimento.

Seja a verdade do Ser, as idéias, ou Deus, a equivalência entre alma e consciência feita por Sócrates definiu, desta forma, uma responsabilidade ética à filosofia: a de preferir o conhecimento à ignorância. No, entanto, ao contrário do que veremos mais tarde, o operador da ascensão ao âmbito metafísico ainda não era

⁴ “a alma, para Sócrates, coincide com *a nossa consciência pensante e operante, com a nossa razão e com a sede da nossa atividade pensante e eticamente operante*. Em poucas palavras: para Sócrates a alma é o seu *eu consciente, é a personalidade intelectual e moral*”. (REALE 1993, pág. 259)

tematizado como realidade independente.

A saga de Descartes rumo à determinação do *cogito* como ponto de partida para o pensamento, serviria, para os demais modernos, como a delimitação de um problema. De acordo com o Merleau-Ponty, “uma vez surgida a reflexão, uma vez pronunciado o “eu penso”, o pensamento do ser se torna o do nosso ser” (PONTY, 1960, pág. 189).

Esta definição de uma autonomia ontológica para a subjetividade, inédita na história da filosofia, foi, contudo, elaborada ao preço de um afastamento do mundo concreto. O sujeito capaz de penetrar, via pensamento, nas propriedades da matéria é radicalmente estranho a ela.

A subjetividade é um espírito absoluto, que não necessita estar em nenhum lugar, falar nenhuma língua, possuir nenhuma história ou uma personalidade própria. Apenas as atividades de conhecimento parecem suficientes para lhe garantir uma autonomia diante do mundo. Este sujeito, portanto, parece mais uma idéia, um conceito, do que algo concreto - uma essência concebida para além da existência. Tal foi, justamente, o problema assumido pelo projeto fenomenológico.

2.2.

O pequeno racionalismo – a herança contemporânea da modernidade

Como já indicamos, o “pensamento moderno” constitui o ponto principal sobre o qual incidem as críticas de Merleau-Ponty e de sua época. No entanto, sob esta nomeação genérica, o filósofo tenta mostrar como aquilo que se testemunha no início do século XX não é uma mera continuação do projeto moderno, mas sua herança desenraizada. Entre ambas as épocas, segundo o filósofo, haveria uma relação de continuidade marcada pela perda do solo ontológico fundador da era moderna, ou seja, suas motivações filosóficas originais.

A aparente “filiação direta” entre a ciência do início do século XX e o pensamento moderno deriva, sem dúvida, da manutenção de um método comum de investigação e questionamento do mundo, fundado com Galileu e fundamentado por Descartes. No entanto, segundo Merleau-Ponty, as relações de causa e efeito, ou seja,

aquilo sobre o qual a ciência fixa os olhos, não excluía a pesquisa ontológica sobre o que ultrapassa a cadeia de causalidade.

Desta maneira, tanto Descartes quanto seus herdeiros se questionam sobre problemas teológicos e a realidade do espírito, ao invés de se limitarem ao conhecimento da natureza. Merleau-Ponty fala, desta maneira de um *grande racionalismo*, oposto a um *pequeno racionalismo*, este último desdobrado principalmente nas ciências exatas e humanas do século XX. Para o filósofo, o pequeno racionalismo designaria a época em que a tarefa de explicação passou a se limitar às pesquisas da ciência.

Proferir algo de consistente sobre a verdade significa, deste modo, se enquadrar nas exigências do método científico. A ingenuidade desta investigação a permite julgar que, pela primeira vez, um conhecimento realmente “verdadeiro” esteja sendo construído. O homem pode investigar o mundo – inclusive a si próprio – tal como as coisas são em si mesmas, independente de qualquer posição subjetiva. No entanto, como o filósofo tenta mostrar, esta aparente autonomia carrega uma série de mitos, camuflados pela crença ingênua do poder ilimitado da razão:

Acreditava-se falar em nome da razão. A razão se confundia com o conhecimento das condições ou das causas: em todo o lugar em que um condicionamento fosse desvelado, pensava-se haver calado toda a questão, resolvido o problema da essência e da origem, reconduzindo o fato sobre a obediência de sua causa. (MERLEAU-PONTY, 1960, pág. 165)

Temos, assim, um pensamento técnico, cujo olhar se direciona unicamente para a teia de relações de causa e efeito, de modo que revelar a verdade sobre algo equivaleria a desnudar-lhe o modo de comportamento físico. Acredita-se que uma fórmula científica, tal como $E=mc^2$ represente, de fato, a própria essência de seu objeto, ao invés de uma tentativa de expressar uma relação.

A esta suposição se soma outra, a de que o sujeito deve se afastar do mundo de modo a obter um julgamento autêntico sobre ele. É como se, dotado de um olhar puramente neutro, o cientista fosse capaz de julgamentos definitivos sobre a realidade. No entanto, este excesso de confiança numa visão imparcial carrega, sem o

saber, uma série de pressupostos ontológicos.

Entre eles, há aquilo que Merleau-Ponty chama de *pensamento de sobrevôo*. Característico do modo de investigação do mundo como encadeamento causal, este pensamento possui como operador a figura de um *observador estrangeiro*, sujeito inteiramente estranho ao que investiga, ainda que se trate de sua própria consciência ou corpo:

O objetivismo científico [...] vai reduzindo a consciência a uma realidade cada vez mais fugaz, até que se converta num mero epifenômeno de acontecimentos fisco-fisiológicos observáveis e objetivos. O pensamento de sobrevôo na filosofia converte o mundo em representação do mundo. O pensamento de sobrevôo na ciência converte a consciência num resultado aparente de fenômenos na terceira pessoa, isto é, de acontecimentos que pertencem à esfera dos objetos naturais (CHAUÍ 1980, pág. 824).

Este afastamento do pensamento de sobrevôo julga necessário ultrapassar, para usar o termo de Galileu, as qualidades secundárias dos objetos, meros efeitos “subjetivos” de nosso contato com o sensível. O sujeito se vê, assim, isolado do mundo, ludibriado pelo próprio corpo, e apenas a posse do pensamento parece lhe conferir alguma segurança. Neste sentido, apesar de elaborar a partir daí um interesse não mais pelo âmbito supra-sensível, mas pelo mundo concreto, podemos dizer que o caminho do pensamento moderno foi o de levar este mundo para cima, torná-lo idéia.

Para a ciência, o mundo é tomado de antemão como realidade em si e acabada. Poderíamos dizer que, ao buscar explicar o mundo, este pensamento torna o investigador um estranho em sua própria casa, a tal ponto que, mesmo aquilo mais imediatamente presente – o próprio corpo– se objetiva e se diferencia num objeto estranho.

A cisão entre idealismo e empirismo, tal como discutiremos ao longo deste trabalho, parece o primeiro sintoma de um pensamento estranho ao que investiga. Posteriormente, toda a questão na filosofia e na psicologia parecerá tomar partido entre um lado ou outro desta oposição (pela realidade ou idealidade do sujeito ou do mundo).

Apesar de aparentemente seguir o questionamento cartesiano, este cenário de questões do pequeno racionalismo não corresponde às inquietações que mobilizaram Descartes, Malebranche, Leibniz, entre outros. Teríamos, assim, nos questionamentos destes autores, o pensamento do *grande racionalismo*, cuja elaboração ontológica busca dar conta do mundo material em sua relação com o espírito.

O próprio espírito se encontra, para estes autores, como uma realidade inquestionável. Apesar de separados em uma dualidade substancial, nada mais misterioso, para Descartes, do que o sujeito ser capaz de conhecer e se relacionar com o mundo. No entanto, dentre todos os objetos ao qual o espírito se oporia, há um que permaneceu uma espécie de “pedra no sapato” do dualismo cartesiano. Levantar o problema da autonomia do espírito requer, ao mesmo tempo, um posicionamento sobre sua relação com o corpo.

2.3.

A abstração do objeto

Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty apresenta de maneira estilizada o meio pelo qual uma análise clássica sobre o objeto o retira de seu contexto sensível de modo a enquadrá-lo num conceito. O objeto, desta maneira, perde as suas qualidades, se torna um puro *em sí*, uma idéia visualizada num plano atemporal do espaço objetivo.

O filósofo nos oferece o exemplo da visão de uma casa:

Eu vejo a casa vizinha sob um certo ângulo, nós a veríamos de outra maneira da margem direita do rio Sena, de outra do interior, de outra ainda de um avião; a casa *ela mesma* não é nenhuma dessas aparições, ela é, como dizia Leibniz, o geometral de todas as perspectivas possíveis, quer dizer, o termo sem perspectiva de onde se pode derivar todas, ela é a visão vista de parte alguma (PONTY, 1945, pag. 95).

A referência a Leibniz aparece aqui não apenas para criticá-lo diretamente, mas para indicar um representante desta tradição de pensamento. Assim como o sujeito

concebido a partir de Descartes, o objeto deve ser fundamentado como uma realidade autônoma que ignora qualquer remissão à exterioridade.

Como vimos acima, perceber, para o filósofo e o cientista modernos, significa estar à mercê de um universo de equívocos e enganos. Apenas concebendo o objeto fora da experiência perceptiva o capacitaríamos a uma apreciação de suas verdadeiras propriedades. Esta foi a exigência da física moderna e assumida pela filosofia.

Como a casa vista de cima, do interior, de trás ou de qualquer outro ângulo permanece igual, concluímos que ela, em si mesma, independe de qualquer perspectiva. A medição objetiva de suas medidas, as qualidades primárias de Galileu, expressaria a sua substância. A casa, deste modo, seria um objeto visto de lugar algum. Ou, numa concepção apenas aparentemente inversa, teríamos um objeto visualizado de todas as suas faces ao mesmo tempo. De qualquer modo, o objeto em si mesmo seria um ponto sem perspectiva, que funcionaria como a gênese de todas as percepções possíveis.

Diríamos, então, que o espaço é esta coleção de objetos inteiramente constituídos, cuja condição de serem percebidos por uma consciência ocorreria apenas acidentalmente. O espaço clássico seria este campo homogêneo de fragmentos mensuráveis. Desta forma, apenas negando a própria inerência temporal, histórica, e espacialmente localizada, poderia a consciência desnudar as verdades da matéria.

A concepção aqui delineada não é apenas uma construção artificialmente concebida pelo homem. Certamente, e se trata disso o que estamos tentando mostrar aqui, o resultado desta análise acaba por extrair dos objetos um substrato distanciado da realidade. Mas, nem por isso, como tenta mostrar Merleau-Ponty, esta operação deixa de possuir seu enraizamento na experiência concreta.

Para Merleau-Ponty, o método da ciência e filosofia modernas consistiria apenas em levar às últimas conseqüências o que a experiência da percepção nos sugere:

A tese muda da percepção é que a experiência pode, a cada instante, ser coordenada com aquela do instante precedente e a do seguinte, minha perspectiva com a das outras consciências, que aquilo que, agora, para mim, é indeterminado, se tornará determinado por um conhecimento mais completo que é como realizado de antemão

na coisa ou, mais do que isso, que é a coisa mesma. (MERLEAU-PONTY 1945 pág. 80)

Por esta razão, não é estranho ao senso comum concordar com as idéias da ciência moderna. O método científico, desta maneira, não seria mais do que uma teorização e sofisticação daquilo que a experiência ingênua do mundo nos apresentou anteriormente.

Nossa percepção de objetos apreende deles uma impressão de permanência e completude. “Se eu olho a casa atentamente e sem recorrer a nenhum pensamento, ela possui um ar de eternidade”⁵, ou seja, a casa vista no momento atual parece eternamente presente. Deste modo, julgamos legítimo tomar a visão atual como um instantâneo, do qual todas as demais percepções se tornam possíveis.

Deveríamos questionar, no entanto, se um objeto sem perspectiva e simultaneamente estático seria, de fato, um objeto. Segundo Merleau-Ponty, ser capaz de rodear o objeto e apreendê-lo sob diversos ângulos esconde implicitamente a sua inerência a um âmbito temporal. Apenas sob esta condição podemos possuir mais do que uma visão parcial sobre ele.

Ao negarmos ao objeto uma perspectiva particular e, por conseguinte, uma aparição sob determinado ângulo, recorremos antes a idéias do que a percepções. O objeto deixa de ser uma presença concreta para se tornar um extrato artificial. Desta maneira, tanto o enraizamento temporal, quanto o espacial são negados pela suposição de um objeto visto de parte alguma.

No entanto, é evidente para Merleau-Ponty como esta suposição de imparcialidade perante o mundo esconde uma experiência prévia da percepção. O espaço objetivo da ciência não seria, como veremos melhor nos capítulos seguintes, uma pura construção intelectual, mas “aprendido” pela nossa simples presença de mundo. Segundo o filósofo, “a ciência clássica é uma percepção que esquece as suas origens e se supõe acabada”⁶.

Esta diferenciação, certamente toma como parâmetro a distinção de Husserl entre a atitude natural e a atitude filosófica. Para o fenomenólogo alemão, o senso

⁵ MERLEAU-PONTY 1945, pág. 97.

⁶ MERLEAU-PONTY 1945, pág. 83.

comum e a ciência possuem em comum fixação irrefletida no produto final da percepção, sem questionar a sua gênese. A fenomenologia, desta forma, teria como ato primordial a reflexão sobre a própria aparição das coisas, ao invés de uma análise de seu resultado.

Podemos citar aqui, igualmente, a concepção bergsoniana de ciência e filosofia, muito semelhante à de Husserl. Para o filósofo francês, a tendência natural da inteligência seria fixar e abstrair objetos. Apenas desta maneira se tornaria possível agir e investigar as suas propriedades, retirar deles conceitos estáveis. A inteligência, segundo Bergson, seria um instrumento de sobrevivência e, desta maneira, essencialmente pragmática. A ciência não seria mais do que uma sofisticação desta tendência. À filosofia, por sua vez, caberia uma reflexão sobre a realidade capaz de restituir a esta a sua fluidez, invisível aos olhos da inteligência.

Não seria algo muito distinto destas críticas de Husserl e Bergson aquilo que Merleau-Ponty aponta sobre a percepção. Tanto o sujeito, como o objeto fixados pelo pensamento moderno, seriam produtos desta atitude irrefletida sobre a experiência, atitude compartilhada também pelo senso comum.

Numa passagem capital de *Paidéia*, Werner Jaeger discute a formação do individualismo trazido pelos poetas gregos. Ao comentar a importância deste momento para a formação do homem ocidental, o autor ressalta:

Não é por certo [o individualismo dos poetas] o sentimento cristão e moderno do *eu*, da alma individual, cônica do seu íntimo e próprio valor. Para os Gregos, o *eu* está em íntima e viva conexão com a totalidade do mundo circundante, com a natureza e com a sociedade humana, nunca separado e solitário. (JAEGER, 1995, pág. 150)

Não se trata aqui de apresentar uma comparação entre o individualismo grego e moderno, julgando qual dos dois seria o “melhor”. O que o comentário de Jaeger sublinha exemplarmente é como esta suposta separação entre sujeito e mundo se reflete na vida do indivíduo comum como um momento específico de sua história.

O homem ocidental possui a constante sensação de isolamento e solidão. A solução cartesiana de um pensamento autônomo como ponto de partida

ontológico coloca o sujeito a par do mundo e mesmo de seus semelhantes. Tal a força desta argumentação que mesmo a realidade exterior passa, com o argumento solipsista, a ser questionada.

E já que é tão estreito este laço entre teoria e vida cotidiana, o questionamento de Merleau-Ponty das bases ontológicas modernas não pode deixar de questionar e influenciar também a experiência comum de mundo. É o resgate desta ligação que veremos tomar forma nos capítulos seguintes.

3

O corpo reconquistado e o universo da percepção

Neste capítulo, pretendemos abordar o caminho que leva Merleau-Ponty a defender a necessidade de uma reformulação filosófica sobre o corpo. Veremos, desta forma, em que medida o seu pensamento se distancia das formulações clássicas, assim como as conseqüências de uma nova concepção de corporeidade. Importante neste momento inicial é o embasamento fornecido pela psicologia da *Gestalt* e a fenomenologia de Husserl, influências fundamentais nos primeiros escritos de Merleau-Ponty.

Os conceitos descobertos com estes autores de *forma e intencionalidade* permitirão ao filósofo fundamentar uma nova relação entre corpo, consciência e mundo para, então, tentar superar os parâmetros modernos e científicos de investigação. Por outro lado, o filósofo tenta mostrar em que medida o pensamento inaugurado pela *Gestalt* e por Husserl ainda se mantiveram presos a estes mesmos parâmetros que, num primeiro momento, se esforçaram para superar.

Como ainda veremos adiante, o corpo representa um paradoxo insuperável para o pensamento objetivista. Isto se dá após a consideração daquilo que Merleau-Ponty denominará de corpo próprio, experiência individual de um ente situado no mundo e inserido em um âmbito sensível. Deste modo considerado, não podemos mais definir o corpo como objeto apartado de um sujeito autônomo e independente.

Nem puro objeto, nem puro sujeito, o corpo próprio não “se encaixa” em nenhum destes pólos delineados desde o pensamento cartesiano. Àquela figura do observador estrangeiro, característica da modernidade, Merleau-Ponty mostra como o corpo requer outro tipo de elaboração, caso o evoquemos como experiência. Justamente aqui se insere aquele movimento do filósofo, ressaltado neste trabalho, de retirar o espírito das especulações metafísicas e distanciadas do mundo. Teremos, assim, uma mente que mal se distingue do corpo, uma vez que o sujeito aparece delineado como parte integrante de um ser temporal e espacialmente comprometido com o sensível.

3.1.

O espírito enjaulado – a metafísica e o desprezo ao corpo

Não seria um exagero afirmar que o desenrolar da metafísica possui, como pano de fundo, uma história de abandono do corpo. Sabemos, por exemplo, como na Grécia o corpo era tão valorizado quanto o intelecto. No entanto, já aí, com o surgimento da filosofia, vem uma atitude de afastamento do corpo, explicitamente fundamentada com Sócrates. O filósofo identificou a individualidade à alma, único bem humano digno de cultivo. Em segundo plano, deveria ser colocado tudo aquilo que não fizesse parte da intimidade humana. Curiosamente, Sócrates inclui o corpo dentre estas superficialidades, definindo-o como algo estranho e mesmo contrário à natureza humana:

Sócrates: Uma coisa, portanto, é o homem, outra o seu corpo.

Alcebiades: Parece que sim.

Sócrates: Quem é, pois, o homem?

Alcebiades: Não sei dizer.

Sócrates: Isso, porém, podes dizer, que ele é o que se serve do corpo.

Alcebiades: Sim.

Sócrates: E o que é que se serve do corpo senão a alma?

Alcebiades: Não é outra coisa...

Sócrates: A alma, portanto, nos ordena conhecer quem nos admoestia: Conhece a ti mesmo.

(REALE 1993, pág 264)

Em Platão, esta atitude se acentua ainda mais¹. O bem não é mais propriamente a alma, mas o mundo das idéias, apenas apreendido através de um esforço intelectual. A “segunda navegação” representa justamente este processo, no qual a atenção do filósofo se volta inteiramente para o que é apreendido além do dado dos sentidos, de modo que nada por eles revelado possui relevância ontológica².

¹ Como já visto no trecho de Fédon, destacado na introdução deste trabalho.

² Esta metáfora da segunda navegação é bem ilustrativa sobre o abandono do mundo sensível. Platão usa a imagem de um navio que, sem poder contar a força do vento, necessita dos remos e da força do

Depois de Platão, Aristóteles chegou a revalorizar o mundo sensível, já que ele se torna o dado pelo qual a inteligência pode unificar substâncias. No entanto, o intelecto continua figurando como a possibilidade de diferenciação do homem em relação aos animais. O que será determinante para a história do pensamento, a seguir, será a influência decisiva do platonismo sobre as bases do pensamento cristão. Através da doutrina cristã, a relevância do corpo estaria definitivamente sepultada.

Possuir um corpo, para o cristianismo, significava permanecer apartado de Deus e do paraíso. O homem cristão encontra-se eternamente insatisfeito e amargurado com sua condição de espírito encarnado. Seu desejo contínuo é se libertar da prisão terrena, e, assim, alcançar o descanso eterno. “Eu não sou mais do que um estrume; devo pedir a Nosso senhor que na minha morte meu corpo seja jogado no lixo para que seja devorado pelas aves e cães”, declara de Inácio de Loyola³.

Na filosofia moderna, vemos Descartes delinear uma concepção filosófica sobre o corpo que se tornou influente durante toda a modernidade. Na famosa passagem em que afirma o *cogito*, o filósofo se pergunta: “posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza corpórea?”. Ao analisar os atributos da alma, Descartes encontra apenas no pensamento algo com que ele, enquanto espírito, possui substancialmente: “nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão”⁴.

Na base desta argumentação cartesiana, temos o problema levantado por Galileu. Os sentidos enganam, argumenta o Descartes, pois muitas vezes sentimos coisas durante o sono provadas ilusórias ao acordarmos. Ou, ainda, nos equivocamos ao julgar ver um objeto, ao passo que uma aproximação nos mostra algo inteiramente diferente. Já a razão, por outro lado, alcança o mundo em sua verdade, o que corresponderia para a ciência moderna, assim como para Descartes, um acesso aos reais atributos da matéria.

próprio navegador para chegar a seu destino. A metáfora sugere um esforço individual do pensamento que não pode contar com qualquer influência do mundo externo.

³ Citação presente, sem referência, em História do Corpo (CORBIN, COURTINE, VIGARELLO, 2008, pág. 55).

⁴ DESCARTES 1973, pág. 62.

A princípio, esta formulação se encontra inteiramente de acordo com a tradição. O modo como Descartes coloca a questão, no entanto, traz uma novidade. O filósofo considera o corpo a mais perfeita das máquinas, mostrando um enorme fascínio pelo seu funcionamento. São inumeráveis as pesquisas do autor sobre o funcionamento de músculos e a fisiologia. Portanto, ao invés do desprezo ao corpo servir de fundamento para abandoná-lo em favor da alma, Descartes se vê incessantemente às voltas com o mistério da comunicação entre estas duas instâncias.

Este súbito interesse pelo corpo possui como pano de fundo a retomada das pesquisas científicas sobre o assunto, a partir do Renascimento. Esta foi a época da explosão dos estudos anatômicos e fisiológicos, de onde Descartes retira muitos dos argumentos que fundamentam seu pensamento. No entanto, o fato de buscar na ciência a linguagem de investigação sobre o corpo determina decisivamente sua apreensão filosófica até o início do século XX.

A dissecação de um cadáver para o estudo anatômico é bem ilustrativa da imagem do observador estrangeiro evocada por Merleau-Ponty como característica da modernidade. Imobilizado e inerte sobre uma mesa, a ciência se dirige ao corpo como a um objeto, uma realidade que, como tenta defender Descartes, em nada se assemelha à verdadeira substância humana.

Descartes argumenta⁵ que, apesar da alma se ligar ao corpo todo, a ocasional perda de um dos membros não altera a natureza substancial da mente. Desta maneira, o filósofo supõe provar o caráter accidental do corpo. Uma intervenção no cérebro parece, de fato, modificar a organização do pensamento, o que demonstraria apenas, segundo Descartes, o exato local em que alma e corpo se ligam.

3.2.

A afirmação da corporeidade como estrutura existencial

A formulação filosófica sobre o corpo, chamada por Merleau-Ponty de análise existencial, necessita encontrar uma justificativa e autonomia frente às investigações objetivistas sobre o tema. Para isto, o filósofo mostra a inconsistência das escolas

⁵ Na sexta meditação de *Princípios da Filosofia Primeira*

empiristas e intelectualistas de pensamento que, no fundo, guardariam um mesmo pressuposto ontológico, apesar da aparente adversidade.

Para Merleau-Ponty, o corpo deve ser tomado como nosso ponto de inserção no mundo, como um coração que, enquanto pulsa, “mantém continuamente em vida o espetáculo visível”⁶. Situado desta maneira no âmbito sensível, mente e corpo deixam de se opor como instâncias estranhas uma à outra.

Aquilo que as análises clássicas e científicas buscam determinar no corpo seria um conhecimento exclusivamente direcionado sobre suas estruturas físicas. Sem sombra de dúvida, Merleau-Ponty não contesta a importância e eficácia deste empreendimento. No entanto, o esforço do filósofo em elaborar um pensamento capaz de respeitar a estrutura própria do corpo se fundamenta na convicção de que as leis fisiológicas não esgotam o seu significado como experiência.

Enxergar no corpo um mero objeto o limita a um mecanismo impessoal daquilo que, ao contrário, conhecemos profundamente simplesmente por possuir e manipular. Por outro lado, reduzir os movimentos corporais como intervenções de atos de inteligência, tal como faz o intelectualismo, supõe uma racionalidade incessantemente solicitada. Merleau-Ponty supõe que o pensamento reflexivo represente apenas uma das atividades do corpo.

Antes de seres racionais, possuímos um comprometimento com nossa estrutura vital. É ela que nos faz realizar espontaneamente a maioria de nossas ações. “Eu não posso compreender a função do corpo vivo senão o realizando eu mesmo, e na medida em que eu sou um corpo que se dirige ao mundo”⁷. O mesmo cientista que pergunta pelas estruturas fisiológicas e os processos cerebrais, ao encerrar a sua pesquisa, dirige seu carro para casa ou presencia um pôr do sol durante um passeio pela praia. Isto quer dizer que a tomada como objeto de análise corresponde a apenas um dos momentos possíveis de relacionamento com o corpo. Fora deste momento isolado, somos aquilo mesmo que tomamos distância outrora para investigar.

Em torno desta problemática Merleau-Ponty introduz o tema da percepção que, como afirmamos acima, representa o seu tema principal. Perceber deixa de ser

⁶ MERLEAU-PONTY 1945, pág. 245.

⁷ MERLEAU-PONTY, 1945, pág 104.

uma operação intelectual e passa a designar a operação pela qual mundo e consciência se mantêm íntima e continuamente ligados. Para descrever este âmbito, o filósofo recorre àquilo que denomina de vida pré-reflexiva da consciência, ou seja, os atos e vivências que ocorrem de modo espontâneo e irrefletido, sem passarem pela racionalidade.

3.2.1.

A crítica ao empirismo pela descoberta da *Gestalt*

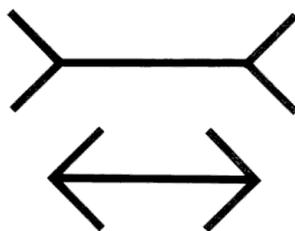
Para o empirismo, a consciência seria como um recipiente vazio, preenchido pelos dados dos sentidos. A primeira pergunta desta escola buscaria determinar como o corpo – este fragmento extenso inicialmente sem conteúdo - chega a se constituir como subjetividade pensante. Ao supor o sujeito como algo a ser constituído, o empirismo supõe o mundo como algo pronto e acabado, posteriormente apenas transferido para a consciência. O espaço dos objetos extensos, aquele que descrevemos no primeiro capítulo como domínio das qualidades primárias, serviria como ponto de partida para este questionamento.

A ponte entre o âmbito matematicamente determinado e o sujeito seria proporcionada pela sensação. Este termo designaria o modo primário como o mundo nos afeta, e, assim, constitui as percepções posteriormente transformadas em idéias. O mundo externo, desta forma, possuiria primazia sobre o sujeito, este último inteiramente passivo no processo de constituição da realidade, e a percepção seria o resultado de uma reunião de sensações.

Apesar de este direcionamento privilegiar a anterioridade do mundo, o empirismo não busca necessariamente afirmar uma insignificância do sujeito. Antes disto, o que se encontra em jogo é a capacidade de lidar com a nova configuração de mundo proposta por Galileu e fundamentada filosoficamente com Descartes. Assim como o idealismo, o empirismo tenta encontrar uma maneira de afirmar a realidade do espírito ante uma realidade estranha aos sentidos, porém acessível ao pensamento. Para Hobbes, por exemplo, as sensações seriam como fantasmas enganosos, cujas associações mentais posteriores tratariam de corrigir, formando assim representações verdadeiras do mundo externo.

Em concordância com as posições modernas, a relação que o empirismo estabelece com o mundo externo se apóia na busca de um acesso verdadeiro à realidade material. A percepção, apesar de ser determinada como momento gerador na constituição da subjetividade, ainda se mantém como fonte de erros. Tal como afirma uma típica posição metafísica, o pensamento reflexivo se mantém como única possibilidade de acesso verdadeiro às propriedades da matéria.

Temos, por exemplo, este famoso exemplo da ilusão de Müller-Lyer:



Apesar das duas linhas centrais possuírem exatamente o mesmo tamanho, julgamos maior a primeira delas. O que faz com que seus tamanhos pareçam diferentes é a disposição das setas laterais, aparentemente alongando a primeira linha. Uma ilusão de ótica deste tipo fundamenta a velha suposição do engano e equívoco dos sentidos, em que apenas o pensamento objetivo poderia, pela medição das linhas, alcançá-las em seu verdadeiro ser.

O tipo de questionamento moderno sobre a relação entre subjetividade e matéria, no entanto, se perdeu naquilo que Merleau-Ponty chama de pequeno racionalismo, tal como vimos no capítulo anterior. Deste modo, estas questões modernas chegaram ao século XX como uma tentativa de objetivação total do homem. Não estamos longe de concepções absurdas de um empirismo radical, como aquelas do psicólogo alemão Ernst Heinrich Weber, para quem as sensações seriam diretamente proporcionais ao logaritmo de seu estímulo. Ou seja, temos neste extremo o apagamento total da subjetividade, esta última reduzida a fórmulas designando o efeito dos estímulos materiais sobre o corpo.

Outro extremo desta tendência é aquela do behaviorismo. De acordo com esta escola, o homem, nivelado à condição de animal, é descrito como mero produto de estímulos objetivos de seu meio. Manipulando as influências externas sobre o sujeito, o behaviorismo acreditava possuir total controle sobre a personalidade humana.

Vemos assim como a percepção e os demais processos vitais passam a ser inscritos no plano mecanicista e causal da natureza, tendência, aliás, sempre presente no empirismo. Da mesma forma como a física estuda e descreve a interação de forças entre os corpos naturais, a investigação do corpo humano o reduz a processos mecânicos. Também deriva deste pressuposto o fundamento para uma concepção determinista da liberdade, idéia bastante difundida no início do século XX. O determinismo acreditava poder determinar a totalidade da vida da consciência a partir da análise dos estímulos físicos. Todas as ações do sujeito, desta maneira, seriam apenas consequência lógica de influências físicas sofridas por ele.

Poderíamos suspeitar, a princípio, haver um ponto de partida comum entre Merleau-Ponty e o empirismo, uma vez que ambos privilegiam a percepção como tema filosófico. No entanto, esta semelhança é apenas ilusória, pois cada um atribui um valor inteiramente distinto à experiência perceptiva. Para o empirismo, a percepção é o elemento pelo qual se constituem as operações psíquicas do sujeito, pois o mundo aparece como causa primeira. Em Merleau-Ponty, ao contrário, jamais poderíamos supor na percepção uma “causa” da subjetividade, pois, como veremos mais à frente, não existe anterioridade do mundo ou do sujeito na percepção. O que há, para o filósofo é uma reciprocidade entre estes dois termos.

Para criticar a tradição empirista, Merleau-Ponty questiona a sensação entendida como o elemento “atômico” da percepção. Segundo esta concepção, tal como sintetiza Eric Matthews:

A explicação de como a percepção acontece precisa recorrer à corrente de causas e efeitos entre o objeto e aquele que percebe, e, desta forma, isto implica que a percepção é indireta e representacional. A percepção, assim entendida, é essencialmente *passiva*. (MATTHEWS, 2006, pág 24)

Perceber um objeto, segundo a tradição empirista, significa unificar um mosaico de sensações aleatórias e misteriosamente unidas. Um mesmo objeto, como uma flor, por exemplo, é analisado a partir da emissão de suas cores às retinas oculares, somadas então às sensações olfativas captadas pelo nariz. Assim como a qualidade primária descrita por Galileu, teríamos, de um lado, estímulos físicos

propagadores de luz, ao passo que, em nosso corpo, este fenômeno mecânico se traduziria numa sensação de luminosidade, qualidade secundária, na terminologia do físico.

O objeto do empirismo, deste modo, surgiria como produto final da soma de todas as qualidades irradiada dos objetos. Neste sentido se forma a noção de percepção “atômica”, ou seja, a da unidade perceptiva derivada de unidades menores. No caso de uma superfície percebida pela visão, a percepção atômica designaria os estímulos de cada ponto material somados um a um, cuja reunião nos daria uma constituição completa.

Para Merleau-Ponty, ao contrário do que supõe a concepção empirista, não é na sensação, tomada como elemento objetivo, que a discussão sobre a percepção deve se fundar. É certo que podemos afirmar algo como “sinto um gosto amargo”, “vejo uma cor azul”, mas, como o filósofo defende, esta experiência não traduz simplesmente um instantâneo retirado do mundo exterior, tal uma fotografia.

Simplesmente afetados por sensações desordenadas, jamais chegaríamos a experimentar qualquer sabor ou gosto, assim como qualquer outro dado perceptivo. Antes de possuímos um acesso objetivo e direto ao mundo, Merleau-Ponty supõe haver na consciência uma estruturação prévia do mundo, capaz de fazê-lo aparecer a nós.

No primeiro capítulo de *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty investiga a posição empirista a partir das diversas definições que esta escola atribui à sensação – seja como impressão, qualidade ou registro mecânico corporal. Para cada uma destas posições, o filósofo tenta mostrar como nossa simples experiência perceptiva comum as desmente.

No caso da identificação da sensação com impressão irradiada dos objetos, Merleau-Ponty afirma que ela nem mesmo poderia ser encontrada ou separada como momento isolado da percepção. De acordo com esta tese empirista, a impressão pontual reproduziria em nossa mente o objeto tal como ele é “em si mesmo”, e a percepção se identificaria assim como mera cópia do mundo externo.

Nosso acesso ao mundo pela percepção, portanto, teria por objetivo alcançar os objetos numa representação fiel. No entanto, como já mencionamos acima, vimos

como a percepção lida constantemente com apreensões equivocadas do mundo. Julgamos ver um tronco de árvore, quando, nos aproximando do objeto, nos vemos diante de um poste. É desta maneira que o empirismo recorre muitas vezes à noção de atenção para tentar explicar estes equívocos. O fato de percebermos um objeto equivocadamente se explicaria simplesmente por sua visualização não suficientemente atenta.

Esta idéia de que a subjetividade depende de um contato prévio com o sensível não será de modo algum estranha a Merleau-Ponty. No entanto, um dos maiores equívocos do empirismo consiste em supor que a atividade da percepção tenha como objetivo único o de formar na mente operações representacionais isoladas. Um empirista diria que a percepção de uma mancha branca sobre um fundo preto se efetua pela justaposição de duas impressões, a da mancha e a do fundo. E, mais do que isto, mesmo a mancha seria formada por “impressões locais” de cada um dos pontos que a forma.

Apoiado na teoria da *Gestalt*, Merleau-Ponty mostra a abstração desta colocação empirista. Mesmo numa percepção simples, a percepção não se faz pela impressão pontual, mas por relações estabelecidas entre os elementos percebidos:

Quando a teoria da *Gestalt* nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado mais simples que podemos obter, isto não representa um dado contingente da percepção de fato, que deixaríamos livres, numa análise ideal, de introduzir a noção de impressão. É a definição mesma do fenômeno perceptivo, sem o qual um fenômeno não pode ser dito percepção. O “qualquer coisa” perceptivo é sempre no meio de outra coisa, ele faz sempre parte de um “campo”. (PONTY, 1945, pág. 26)

Retomando o exemplo acima colocado, a mancha apenas se faz perceptível contraposta a um fundo do qual ela se sobrepõe e se destaca. O “qualquer coisa no meio de outra coisa”, nos chama a atenção para a inexistência de objetos isolados na experiência perceptiva. Perceber exclusivamente um ponto, por mais elementar que seja, significa sempre se deparar com uma estrutura previamente organizada, no qual um elemento se afirma pela sua diferença em relação a outro.

Ainda sobre a afirmação de Merleau-Ponty, é importante chamar a atenção de que, como mostra a *Gestalt*, além de um fundo, uma *figura* aparece como dado elementar da percepção. Esta idéia rejeita igualmente a noção empirista de visões locais que, em seu todo, nos dariam um objeto completo. A mancha não se formaria pela coleção dos pontos que a compõe, mas por uma percepção global da figura.

A percepção, portanto, apresenta à consciência mais do que encontra materialmente presente no mundo, de modo que as propriedades dos objetos, tais como a cor ou textura, não são elementos díspares, unidos posteriormente pela consciência. O processo seria justamente o inverso; primeiro há a visualização de uma figura, tal uma chaminé, para depois ela se mostrar em seus detalhes.

Se o empirismo julga possível encontrar algo como uma impressão ou qualidade pura é porque, segundo Merleau-Ponty, espera retirar dos objetos aquilo mesmo que a experiência já lhe apresentou, “nós fazemos a percepção com o percebido” (PONTY 1945 pág. 27). Esta crença na antecedência de um mundo previamente constituído supõe a percepção como conexão entre duas instâncias estranhas uma à outra.

Tal separação entre sujeito e mundo deriva diretamente daquela configuração sobre o pequeno racionalismo exposta no capítulo anterior. O olhar do observador estrangeiro, estranho ao que se passa à sua frente, analisa o mundo sob uma perspectiva longínqua e distanciada – a do pensamento de sobrevôo. Desta maneira, para o empirismo, o mundo chegaria como o original a partir do qual a mente do sujeito reproduziria a cópia.

Para Merleau-Ponty, por outro lado, o sujeito perceptivo não pode ser apenas um receptor passivo. Ao contrário, desde que haja percepção, ele desempenha um papel ativo e criador naquilo que percebe. Há sempre um sentido animando aquilo que percebemos e revelando algo mais do que a pura impressão da matéria.

O grande mistério da percepção deveria ser, para Merleau-Ponty, como explicar sua estruturação espontânea do sensível, de modo que sua atividade “deve ser entendida como um processo de integração, em que o texto do mundo é não recopiado, mas constituído” (PONTY 1945 pág. 32). Ao postular o papel ativo na experiência perceptiva, o filósofo coloca em cena a consciência como doadora de

sentido e, neste ponto, evoca o princípio fenomenológico de intencionalidade.

Por esta afirmação, poderíamos supor um intelectualismo no pensamento de Merleau-Ponty, tradição para a qual o sujeito seria o responsável pela constituição do mundo. No entanto, tal como o filósofo pretende mostrar, o “sentido” a que se refere não é aquele do idealismo, que parte de seu significado com um valor lógico ou gnosiológico. Ao fazer isso, o intelectualismo cai no mesmo equívoco que o empirismo.

3.2.2.

O Intelectualismo e a consciência perceptiva

Ao se voltar para a posição intelectualista, Merleau-Ponty tenta mostrar como ela permanece próxima do empirismo, uma vez que mantém intacta a estrutura do mundo objetivo. Deste modo, o ato constitutivo da consciência como criadora de sentido permanece inquestionado, fato que fica claro pela análise da idéia de atenção.

O intelectualismo descreve a atenção como um ato pelo qual o sujeito ascende à verdade do objeto, alcançando-o em suas propriedades. Remontando ao célebre exemplo utilizado por Descartes nas *Meditações Metafísicas*, Merleau-Ponty afirma que a cera, mesmo antes da pergunta sobre sua verdadeira constituição, já é definida como um fragmento de extensão flexível, com a diferença de o sabermos clara ou confusamente. O que tornaria a idéia confusa da cera em sua real e distinta apreensão seria a atenção adequada ao objeto.

Vemos, desta maneira, que o objeto se encontra inteiramente constituído antes mesmo de ser alcançado por um ato perceptivo. Aqui, portanto, se mantém intacta a estrutura do *em sí*, tal como a tradição empirista se utilizou para caracterizar o objeto. Vemos assim como a atenção, para o idealista, supõe no trabalho da consciência simplesmente a efetuação de uma passagem do confuso ao claro.

A permanência na confusão seria explicada por um desleixo por parte do sujeito, enquanto o objeto nitidamente percebido, por outro lado, se traduziria em termos do conhecimento de suas verdadeiras estruturas. Perceber, desta maneira, pouco se distingue de conhecer, uma vez que este ato se realiza pelo alcance das

propriedades do objeto. A atenção não representa nenhum mistério a ser desvendado, e perceber seria apenas uma operação bem ou mal sucedida. No entanto, o que permanece inquestionado é *COMO* podemos chegar a perceber.

O mundo do intelectualismo, o mesmo com o qual a ciência se relaciona, já se encontra pronto e acabado. Assim como o cientista necessita conceber mentalmente o modo de comportamento e propriedades da matéria, assim o filósofo tradicional julga que pensar o mundo seja tomar algo pronto de antemão e, a seguir, pensar como seu conhecimento se transfere à mente.

Ao recolocar a questão sob o foco de uma gênese descritiva, tal como exige a fenomenologia, Merleau-Ponty evita tomar como pressuposto qualquer conceito, seja em relação à mente constitutiva ou ao mundo. Ainda veremos este argumento com mais detalhes no capítulo seguinte, mas, adiantando alguns de seus pontos, a concepção de um espaço objetivo, separado de nossos sentidos, depende de uma apresentação prévia do mundo sensível. É justamente deste espaço que partem as análises clássicas.

A representação do espaço objetivo, no entanto, não seria mais do que a abstração daquele apresentado concretamente pelos sentidos. Conceitos como alto e baixo apenas fazem sentido a um ser que possua uma experiência prévia de espaço. Deste modo, iniciar a explicação da percepção pela anterioridade constituída do mundo interdita à percepção uma investigação de sua gênese.

Encontrar-se situado num âmbito sensível, em face de objetos que nos aparecem espontaneamente dotados de sentido já é, em si, a relação travada entre consciência e mundo. Como afirma Merleau-Ponty, “a consciência não é menos intimamente ligada aos objetos de que ela se distrai do que àqueles aos quais ela se interessa e, especialmente, a clareza do ato da atenção não inaugura nenhuma nova relação” (PONTY, 1945 pág. 52).

Portanto, a atenção não possui, para Merleau-Ponty, nenhum poder constitutivo sobre a realidade. A atribuição de sentido ao mundo não pode residir nela. Para que necessitemos clarificar um objeto para explorá-lo melhor, devemos já possuir, ainda que confusamente, um sentido constituído sobre o mundo. Relembrando a célebre frase de Pascal, de que procurar algo, mesmo sem possuí-lo

significa, em parte, já tê-lo encontrado, emitir um julgamento requer a posse de uma estruturação prévia do percebido.

Desta maneira, vemos também desmantelada a segunda posição intelectualista apresentada por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção*: a de que perceber um objeto seria não propriamente o havermos visto de fato, mas simplesmente julgar fazê-lo. Emblemático desta idéia é o exemplo novamente retirado de Descartes.

Ao avistarmos de uma janela, num dia chuvoso, diversos chapéus e sobretudo, supomos que, sob eles, se encontrem homens. No entanto, não os vemos realmente, mas somente os trajes que, julgamos, indicam ser usados por homens. Tomando como base este e outros argumentos, Merleau-Ponty mostra como o intelectualismo alia aqui a percepção à emissão de juízos sobre sensações. A sensibilidade nos forneceria signos que, não fosse o caráter ativo do intelecto, não passariam de uma série caótica e desordenada de impressões.

Assim como Merleau-Ponty segue a tendência do empirismo em privilegiar a percepção, há uma idéia do intelectualismo com a qual o filósofo também concorda. De fato, o filósofo supõe que, sem a consciência, o sensível não se ordenaria de maneira alguma. Há inegavelmente um sentido animando o mundo, mas não o de um julgamento, e sim um em que “há um significado do percebido que não encontra equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que não é ainda o mundo objetivo, um ser perceptivo que não é ainda o ser determinado” (PONTY 1945, pág. 73).

O sentido referido pelo filósofo não decorre de um ato intelectual. Supor isto seria, assim como fez Descartes e sua tradição, colocar a atividade do espírito como dado ontológico inicial para a realidade. Entendido deste modo, uma subjetividade autônoma precederia o contato ao mundo, se dirigindo a ele apenas ocasionalmente sob a forma da atenção ou do julgamento. Teríamos, assim, o sujeito mais semelhante a um espírito imparcial ou Deus, cuja exploração da realidade não necessita nem ao menos se ligar a ela ou apenas fazê-lo ocasionalmente: Para Deus, que está em toda a parte, a largura é imediatamente equivalente à profundidade. Deste modo, “o intelectualismo e o empirismo não nos dão uma descrição da experiência humana do mundo; eles dizem aquilo que Deus pensaria dele”. (MERLEAU-PONTY, 1945 pág.

304).

Conceber o mundo do ponto de vista de Deus significa desconsiderar qualquer relevância do corpo e do sensível na percepção. Poderíamos dizer, desta maneira, que aquilo que Merleau-Ponty persegue se encontra além do empirismo, mas aquém do intelectualismo:

Ao se apresentar assim um mundo objetivo, inteiramente constituído, o empirismo e o intelectualismo perderam ambos o *fenômeno* na percepção. O empirismo, por fazer do sujeito um objeto no mundo objetivo onde não há, por conseqüência, *ninguém* que percebe. O intelectualismo, por fazer da percepção uma operação do pensamento, o ato pelo qual uma consciência absoluta projeta diante de si um “universo em si perfeitamente explícito”. O empirismo, desta forma, torna a percepção impossível, ao passo que o intelectualismo a torna inútil (MADISON, 1973, pág. 41).

3.3.

A sensação como valor vital

A crítica à noção clássica de sensação, tal como veremos nesta seção, permite a Merleau-Ponty esclarecer porque a percepção deve ser considerada como o problema genuinamente filosófico. Caso quiséssemos colocar numa fórmula a conclusão da primeira parte de *Fenomenologia da Percepção*, poderíamos dizer que ela deixa claro como a consciência, em qualquer um de seus estágios ou operações, é necessariamente *consciência perceptiva*. Se ligar a um mundo não pode ser uma atividade ocasional da consciência, mas seu próprio modo de ser.

O pensamento objetivo, cindido nas teses empirista e intelectualista, se mantém, de saída, incapaz de resolver o problema da percepção, uma vez que toma um mundo já constituído como ponto de partida para a sua investigação. Ao buscar num emaranhado de relações físico-químicas a gênese da percepção, o empirismo supõe recompô-la a partir de elementos simples, tentativa que, tal aprendemos com a *Gestalt*, a própria experiência desmente.

Esta última teoria nos mostrou ainda porque a pergunta pela percepção deve

se focar na constituição do sentido. Relembrando o famoso ponto inicial da explicação sobre a atividade perceptiva, a teoria da *Gestalt* afirma a figura e fundo como a menor unidade perceptiva o que, como mostramos, é algo indissociavelmente dotado de significado. Este sentido, no entanto, não decorre de uma operação intelectual, mas aponta para o mistério mesmo da percepção.

Supor esta operação como um mergulho na interioridade, tal faz o intelectualismo, se mostrou tão equivocado como seu oposto empirista. Ao invés de sustentar a oposição ontológica moderna, o sentido representa uma comunicação sem o qual nem sujeito nem objeto seriam possíveis. O mistério da percepção seria “justamente este ato que cria de uma só vez, com a constelação dos dados sensíveis, o sentido que os religa,- que não apenas descobre o sentido que elas têm, mas ainda faz com que elas tenham um sentido”. (PONTY, 1945 pág. 61).

Trata-se justamente aqui, como chama a atenção John Bannan, do problema central de *Fenomenologia da Percepção*. O comentador afirma, ao discutir o objetivo desta obra, que “precisamos descobrir como coisas e significações emergem de nosso envolvimento perceptivo usual com o mundo e toma lugar à nossa volta”. (BANNAN, 1967, pág. 59).

A suposta oposição moderna entre sujeito e mundo seria apenas consequência deste ato original que a comunicação perceptiva torna anteriormente possível:

O puro *quale* não nos seria dado a não ser que o mundo fosse um espetáculo e o corpo próprio um mecanismo em que um espírito imparcial tomasse conhecimento. O sentir, ao contrário, investe a qualidade de um valor vital, a alcança de início em sua significação para nós, para esta massa pesada que é nosso corpo, e daí vem que ele [o sentir] comporte sempre uma referência ao corpo...O sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente a nós como lugar familiar de nossa vida. É a ele que objeto percebido e sujeito perceptivo devem suas espessuras. (PONTY, 1945, p 79).

Vemos agora que o sentir, mais do que índice de uma equação mecânica, representa a expressão de um valor vital. Ser afetado por objetos que se mostram por meio de cores, sons e cheiros não é outra coisa do que expressão do traço

característico dos seres vivos. Por esta razão, Merleau-Ponty relaciona a sensação com um fundo existencial, ao invés de racional.

Bergson já havia, para espanto da tradição metafísica, acostumada a ligar todas as atividades humanas à base consciente e racional, refundado o problema da percepção em termos semelhantes. Para este filósofo, o sentido da percepção não reside na gênese de representações, nem de idéias, mas no simples fato de que necessitamos sobreviver. Em função disso, o homem e demais seres vivos possuem uma relação com o mundo, fundada na percepção de qualidades.

Alguns seres percebem uma enorme diversidade de estímulos, enquanto outros, como espécies de bactérias, apenas se guiam por estímulos luminosos. Esta diversidade na apreensão do mundo não significa, no entanto, que alguma espécie possua o privilégio de perceber o mundo mais verdadeiramente do que outra, tal como este seria “em si”. Justamente porque a percepção não representa o mundo, mas o *apresenta* a um ser vivo, nossa percepção seleciona dele aquilo que necessitamos para sobreviver.

Voltando agora a Merleau-Ponty, podemos ver como a questão do sentido consiste, de maneira semelhante a Bergson, em um deslocamento do sentido racional para o vital. Deste modo, o relacionamento do sujeito com o mundo adquire um novo significado, fora do apoio de uma subjetividade pensante:

A reflexão não pode jamais fazer com que eu cesse de perceber o sol num dia de névoa, de ver o sol “se levantar” e “se por”, de pensar com os instrumentos culturais que me prepararam a minha educação, os meus esforços precedentes e a minha história (MERLEAU-PONTY 1945 pág. 89).

Através da análise da idéia de sensação, Merleau-Ponty mostra como, apesar de ter sido tomada como termo simples, este conceito permaneceu insatisfatoriamente determinado pelas teorias modernas. Seja para o empirismo, em que a impressão basta para constituir o objeto, ou para o intelectualismo, para quem os atos do intelecto recobrem os estímulos neutros da matéria, o sentido próprio de sensação passou despercebido.

Não seria um exagero afirmar assim que a nova colocação encontrada para

este termo funciona como uma espécie de ponto inicial para Merleau-Ponty. No entanto, esta noção de “ponto de partida” necessita de uma colocação especial. Encontrar o mundo vivido, para Merleau-Ponty, consiste no compromisso inicial de uma autêntica interrogação filosófica. “O primeiro ato filosófico seria, portanto, voltar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo”⁸.

Lembrando da exigência fenomenológica por excelência, devemos ver no ato de retorno “às coisas mesmas” algo diverso da construção de um sistema elaborado de pensamento. Como discutido na introdução, as críticas dirigidas por Merleau-Ponty e, aliás, por toda filosofia contemporânea à metafísica clássica possuem como objetivo denunciar como suas elaboradas construções teóricas se afastaram da experiência concreta.

Os autores do século XX descobriram as conseqüências de se abandonar o mundo experienciado em favor das exigências da lógica e do teoricamente verdadeiro. A lógica e o raciocínio possuem leis próprias, muitas vezes sem correspondente na realidade concreta. Ao invés de tomar esta discrepância entre real e ideal como medida para o conhecimento, a metafísica fez justamente o oposto: o real deveria se submeter ao modo como a mente supõe que ela “deve ser”⁹. Este âmbito de objetos submetidos à lógica é justamente aquele do mundo objetivo.

Portanto, se a premissa fenomenológica assumida por Merleau-Ponty requer um retorno às coisas, devemos enxergar nesta atitude um caminho inverso ao da metafísica. Trata-se agora de submeter os objetos de conhecimento a um posicionamento situado na experiência; retirar os objetos do mundo transparente e puro do pensamento objetivo e recolocá-los numa nova problemática.

A crítica apresentada sobre a sensação opera justamente este procedimento. Repetindo um trecho já destacado, “o sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente a nós como lugar familiar de nossa vida. É a ele que objeto percebido e sujeito perceptivo devem as suas espessuras”¹⁰. Muito mais do que uma definição de um termo específico, julgamos encontrar aqui a síntese de todo o projeto

⁸ MERLEAU-PONTY 1945 pág. 84

⁹ Como já afirmamos anteriormente, não consideramos este procedimento propriamente um “erro”. Esta estrutura de pensamento clássico teve certamente a sua importância, e não vemos como a ciência poderia ter se construído sem esta exigência do “deve ser”.

¹⁰ PONTY, 1945, p 79

de Merleau-Ponty, e, assumida esta posição, vemos o desdobrar de suas reflexões como um aprofundamento da relação aqui anunciada.

O sentir opera a comunicação entre sujeito e objeto, é o meio pelo qual ambos existem. Merleau-Ponty encontra com esta afirmação, o ponto de aderência que torna sujeito e objeto termos inseparáveis, consistindo, justamente nisto, o início de uma nova reflexão sobre a percepção. Simplesmente afirmar esta aderência, no entanto, não seria suficiente, nem mesmo coerente com a exigência de Merleau-Ponty.

Uma cerimônia religiosa tem por fundamento principal reafirmar o sentido original de uma doutrina. Esta necessidade decorre, não do descaso de seus fiéis, mas simplesmente pelo que a seqüência dos dias tende a enfraquecer. O hábito, como muito bem mostrou Bergson, se dirige naturalmente a um enrijecimento e automatização de nossa conduta. Ao fazermos isso, perdemos contato com o significado daquilo que fazemos, mas apenas o repetimos, por pura obrigação, muitas vezes desvirtuando seu sentido original.

O corpo doutrinário de uma religião, desta forma, é o centro, a fonte de onde deriva todos os pensamentos e condutas dos fiéis. Ao se juntarem, seja para recriar a situação original de fundação da de sua ordem religiosa, seja para meditem sobre seu significado, os fiéis não fazem mais do que voltar a essa fonte.

Arriscamos, pois, a tratar de maneira semelhante a afirmação de Merleau-Ponty ao seu pressuposto fenomenológico sobre a sensação. Não basta apenas ver nela um ponto de contato inalienável entre sujeito e mundo, mas esta afirmação necessita ser continuamente repostas, pois o pensamento tende naturalmente a esquecer seu enraizamento no corpo, abstrair suas condições originais e se submeter a ordens lógicas. Passar, desta forma, do que é ao que deve ser.

Desta maneira, Merleau-Ponty vê a necessidade de um recomeço perpétuo para a reflexão filosófica, uma volta incessante às origens¹¹: O centro da filosofia não é mais uma subjetividade transcendental, situada em toda a parte e em lugar algum, ele se encontra no começo perpétuo da reflexão, neste ponto onde uma vida individual se põe a refletir sobre si mesma. (MERLEAU-PONTY 1945 pág. 90)

¹¹ Neste ponto, o filósofo se apoia mais uma vez em Husserl que, ele próprio, passou toda a vida se recolocando a questão sobre “o que é a fenomenologia”.

Este ponto proporcionado pela sensação, em que sujeito e mundo se tocam, poderia ser entendido como o centro ao qual Merleau-Ponty busca sempre reafirmar. É justamente esta consideração que abre a possibilidade para a recolocação da percepção.

Uma vez que as análises clássicas tinham por objetivo final elucidar a atividade reflexiva do sujeito-pensamento, a percepção jamais poderia chegar a constituir um tema relevante. Perceber seria, para o empirismo, a parte inicial de uma operação centrípeta, cujo fim desembocaria nas operações de pensamento puro; inversamente, para o intelectualismo, a percepção seria o termo final de uma operação centrífuga: a subjetividade, como um centro irradiador, finalizaria aplicando ao caos desordenado da matéria um significado conceitual.

Lembrando de nossa análise sobre a configuração ontológica moderna, vemos aqui a completude presidir as considerações sobre sujeito e objeto. Para os modernos, o que se passava entre estes pólos era uma espécie de transmutação miraculosa de substâncias. As explicações de filósofos e cientistas sobre a percepção tentavam elucidar e pontuar em que momento aquilo cuja substância consistia na pura extensão se transformava numa substância oposta, um pensamento, cuja propriedade principal seria a inextensão. A sensação, nesta problemática, foi vista como mera porta de entrada (ou saída, no caso do intelectualismo) de um mundo objetivo pronto a uma subjetividade também constituída.

Não podemos afirmar, desta maneira, haver nestas análises a possibilidade de algum tipo de comunicação entre sujeito e objeto. O pensamento que descobre na matéria a sua verdade era mais uma virtude em ultrapassar os dados sensíveis e penetrar nas propriedades extensas do que um direcionamento ao mundo, inerente à condição encarnada do sujeito. Uma vez que eram mais conceitos do que entes concretos, a relação entre sujeito e objeto se dava do modo mais distanciado possível.

Sensação, segundo o novo significado proposto por Merleau-Ponty, desfaz esta relação entre duas instâncias estranhas uma à outra. Em concordância com a teoria da *Gestalt*, vemos que a sensação não pode ser jamais um termo mudo. A mais ínfima das impressões, como vimos, anuncia mais do que “objetivamente” contém.

Ao invés de impressões locais, são formas que percebemos sempre contrapostas a um fundo. A percepção, desta maneira, acontece inevitavelmente dentro de um contexto relacional. Para Merleau-Ponty, “não podemos aplicar à percepção a distinção clássica de matéria e forma nem conceber o sujeito que percebe como uma consciência que ‘interpreta’, ‘decifra’ ou ‘ordena’ uma matéria sensível da qual possuiria a lei ideal” (MERLEAU-PONTY 1989 pág. 42).

A forma não representa nem algo que a matéria já possuía, nem uma síntese mental atribuída por uma atividade intelectual à matéria, tal como definiu a distinção aristotélica. Segundo Merleau-Ponty, ao invés de uma projeção do interior no exterior, ou o inverso, ela representa uma identidade entre nós e as coisas sensíveis.

O momento primeiro da percepção não seria aquele em que a atividade interna constitui o mundo externo, mas o movimento pelo qual mundo e consciência se mantêm ligados. Isto faz com que, ao invés do sensível nos afetar por um amontoado de estímulos, nos encontremos unidos a ele por um âmbito dotado de significação.

4

A percepção e o sensível como diálogo

Precisamos conceber as perspectivas e o ponto de vista como nossa inserção no mundo-indivíduo, e a percepção, não mais como constituição do objeto, mas como nossa inerência às coisas. (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 408).

Através da revisão do sentir, Merleau-Ponty abre a possibilidade de um novo sentido para a percepção. A mais ínfima sensação, como vimos, aparece já animada por um sentido. Abrindo um âmbito sensível espontaneamente estruturado, este dado significativo não necessita de uma operação reflexiva. No entanto, se Merleau-Ponty afirma a anterioridade deste sentido em relação à atividade reflexiva, é inegável haver no sujeito algum poder criador sobre o sensível, pois, de outro modo, sua apresentação seria impossível.

Sentir se diferenciou de um mero efeito mecânico de impressão do mundo externo, assim como de uma criação mental. De acordo com a posição proposta por Merleau-Ponty, a sensação abre o mundo como fenômeno, uma ligação aberta a nós, que percebemos qualidades sensíveis. Esta estrutura traz, para o filósofo, ao invés de um intelecto, o corpo como sujeito da percepção. A ânsia metafísica de abandono do âmbito da sensibilidade em direção a uma apreensão ideal da realidade se encontra, então, frustrada pelo caráter fundador e jamais abandonado da sensação. Vemos assim como o corpo não pode mais ser tratado como mero objeto ou um dado acidental da constituição da subjetividade.

Neste capítulo, veremos como, aprofundando esta relação entre sensação, corpo e mundo, Merleau-Ponty chega às noções de corpo próprio e campo fenomenal. Estes termos substituem, nos pontos a ser apresentados, os conceitos chave do pensamento moderno de sujeito e objeto, pois afirma um ponto de união jamais desfeito ao dissolver a suposta completude ontológica do pensamento moderno.

4.1. O campo fenomenal como coexistência entre corpo e mundo

A tematização do corpo na discussão sobre a percepção desfaz a autonomia substancial que sustenta o dualismo moderno. De acordo com Merleau-Ponty, “eu percebo com o meu corpo”¹, afirmação que suscita agora uma exploração de seu significado. Para isto, é preciso desconstruir a idéia do corpo como receptáculo ocasional da alma ou da subjetividade, mas inserção desta no mundo pela percepção.

A chave para esta reformulação se encontra na intencionalidade, noção fenomenológica por excelência, e implicitamente presente na idéia de sensação como comunicação vital entre sujeito e o mundo. A afirmação de que sempre alcançamos o mundo de acordo com um sentido constituído coloca em evidência uma atividade espontânea da consciência. Sempre dirigida ao mundo, o objeto seria a outra face necessária, e não ocasional, de sua própria constituição. A famosa fórmula fenomenológica, “consciência é sempre consciência *de* alguma coisa”, subverte o dualismo moderno ao mostrar como consciência e mundo não podem ser separados como instâncias opostas.

Para Merleau-Ponty, este encontro com o mundo se dá num nível anterior ao do pensamento constituído. O sensível não se mostra em unidades de objetos isolados, mas, como vimos, num contexto relacional. Apenas este simples dado já desmente a idéia da percepção como intelecção de substâncias. É o modo de aparição do todo que permite a existência de partes isoladas. Dito em outras palavras, não são os objetos que se encontram constituídos no espaço; a consciência os constitui e, em contrapartida, se constitui em função de um mundo que lhe faz frente.

Um simples exame de nossa experiência concreta nos confirma esta posição. Enquanto percebemos, somos capazes de nos ater a apenas um objeto por vez. Vemos, por exemplo, uma árvore ou uma ilha, de acordo com o direcionamento de nossa atenção. Isto não quer dizer, no entanto, que a fixação de um objeto faça aquilo que o cerca desaparecer, mas apenas que os demais estejam mantidos em segundo plano, prontos, a qualquer momento, a um exame do olhar.

¹ MERLEAU-PONTY 1945, pág. 344.

É essencial aqui a idéia da constituição do objeto em função de uma diferença com aquilo que Merleau-Ponty chama de horizonte:

Ver um objeto é, ou o ter na margem de um campo visual e poder fixá-lo, ou responder efetivamente a esta solicitação fixando-o. Quando o fixo, me ancoo nele, mas esta “parada” do olhar é apenas uma modalidade de seu movimento: eu continuo no interior de um objeto a exploração que, outrora, o sobrevoava; de um só movimento eu fecho a paisagem e abro o objeto. (MERLEAU-PONTY, 1945 p. 95)

A percepção concreta, aquela que realmente experimentamos, se fundamenta nesta exploração de objetos destacados de um fundo. Ao invés de uma apresentação estática do espaço objetivo, temos, portanto, a percepção como uma relação dinâmica. O sujeito não pode ser uma plenitude à parte do mundo, pois, se a intencionalidade mostra a consciência direcionada necessariamente a um objeto, seria impossível fechar a subjetividade numa atividade pura e independente.

A atenção, citada no capítulo anterior durante a crítica ao seu uso intelectualista, ganha nesta dinâmica um novo sentido. Ao invés de um ato pelo qual uma inteligência constitui ou se dirige à realidade, ela passa a representar um poder criador no processo da percepção. Através dela, o corpo pode, sobrevoando uma paisagem, se ancorar em determinado objeto, aprofundar sua exploração e, em seguida se dirigir a outro objeto.

O que a estrutura da percepção assim considerada abre, portanto, é uma atividade guiada por uma carência daquele que percebe. Um espírito imparcial não necessitaria explorar a realidade, uma vez que a possui simultaneamente à vista e vai a ela apenas com um interesse especulativo. Do ponto de vista dos objetos, se estes fossem meras entidades simultaneamente presentes e justapostas no espaço, por que razão, um pôr do Sol atrairia alguma atenção para si? A apresentação perceptiva dos objetos apenas faz sentido enquanto o mundo nos alcança despertando em nós alguma proposta - seja um pôr do Sol como espetáculo visível ou um copo d água, com a qual mataremos nossa sede.

Vale ressaltar que esta relação com o sensível não realiza uma completa determinação das estruturas dos objetos, tal como se a mente chegasse, por fim, a uma transparência absoluta:

A atenção progressivamente articula o que inicialmente é dado como positivamente indeterminado, como um “significado ainda ambíguo”. Não há, no início, nem um caos absoluto, nem qualidades perfeitamente distintas; e tampouco há uma completa transparência no fim deste desenvolvimento. A atenção é criadora, mas a sua criatividade é *motivada* por aquilo que era inicialmente dado como horizonte indeterminado. LANGER, 1989, pág. 12.

Esta relação apenas se torna possível enquanto o sujeito não possui de antemão o mundo. Nem aquele que percebe, nem o percebido, deste modo, se apresentam indiferentemente ao outro no ato da percepção. Por esta razão, Merleau-Ponty caracteriza esta atividade como um comércio ou um diálogo.

O filósofo ressalta com isto a incessante apresentação e troca entre duas instâncias que, em sua base, são complementares. A própria incompletude, aliás, funciona como motivadora deste diálogo. O sensível jamais se mostra por inteiro e o sujeito, por outro lado, se engaja em sua exploração, tanto por necessidades próprias, como por aquilo que o mundo suscita nele.

É neste espaço de interação que Merleau-Ponty caracteriza o campo fenomenal, noção substituta da idéia moderna de mundo. Este termo vem a descartar aquele primeiro momento da percepção que, segundo os filósofos, era tomado como dado sem um devido questionamento – o espaço objetivo plenamente constituído.

Os objetos ao invés de se apresentarem simultaneamente a uma consciência absoluta, são constituídos a partir do poder de explorá-los. Apenas pelas qualidades sensíveis esta relação sujeito e mundo pode se desenrolar, de modo que o corpo não é apenas um coadjuvante no processo perceptivo, mas, antes, seu próprio protagonista. Cada percepção, desta forma, se torna uma espécie de experiência: O sujeito da sensação não é nem um sujeito que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela, ele é uma potência que co-nasce [co-naît] em certo meio de existência ou se sincroniza com ela. MERLEAU-PONTY 1945, pág. 256.

O campo fenomenal, deste modo, seria como um palco onde todos os atos, tanto do sujeito, como de apresentação do mundo, tomam lugar. Este espaço não estaria localizado nem na mente representacional do sujeito, nem presente como

propriedade nos objetos. Se for possível falar em localização, esta aconteceria *entre* sujeito perceptivo e mundo percebido.

Veremos no capítulo seguinte como o sujeito perceptivo, mesmo ao emitir um pensamento ou se dirigir a outro, não sai deste âmbito de interações. Delimitado este espaço, devemos aprofundar agora como nele se articulam as relações entre corpo e mundo sensível.

4.2.

O corpo próprio como dimensão do comportamento

Uma conseqüência imediata da colocação do campo fenomenal como espaço próprio da percepção reformula a questão de *quem* percebe e, ao mesmo tempo, *o que* é percebido. Como sabemos, não podemos mais nos referir à dualidade ontológica moderna, uma vez que temos agora o corpo como sujeito da percepção numa relação com o objeto não mais fundada numa atitude cognitiva, mas vital.

No caso da subjetividade, um dos argumentos preferidos de Merleau-Ponty para interditar sua plenitude substancial é constantemente repetido em vários de seus escritos. O filósofo evoca a imagem de alguém entretido na exploração de um objeto. Enquanto toca e gira o objeto com uma das mãos, temos nele a posição de puro sujeito, enquanto entidade autônoma dirigida ao mundo. No entanto, o sujeito se surpreende quando, subitamente, sua outra mão toca aquela que explorava o objeto. Desta vez, aquele corpo que, há pouco, portava uma subjetividade pura, se toma, ele próprio, como objeto. O corpo explorador passa então a corpo explorado.

Este exemplo, em certa medida alegórico, permite a Merleau-Ponty afirmar o duplo caráter do corpo. O pensamento moderno, ao aliar o espírito unicamente a uma atividade autônoma da reflexão, relegou o corpo, assim como os demais corpos extensos, a mero objeto.

O filósofo utiliza uma identificação, em certa medida, semelhante ao argumento moderno, para mostrar uma condição comum entre o corpo humano e a matéria. No entanto, esta equivalência serve apenas para introduzir o paradoxo da

percepção:

Visível e móvel, meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, está preso no tecido do mundo, e sua coesão é de uma coisa. Mas, dado que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo ao seu redor, elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazem parte de sua definição plena, e o mundo é feito do estofado mesmo do corpo (MERLEAU-PONTY 2004 pág. 17).

Neste ponto, não haveria discordância com a colocação de Descartes: o corpo é feito do mesmo material do mundo. O filósofo moderno teria se equivocado ao supor que o papel do corpo se esgotaria uma vez satisfeita esta condição, enquanto para Merleau-Ponty, ao contrário, este dado confirma justamente seu caráter indefinido. Nosso corpo seria como um território ambíguo, local em que puro sujeito e puro objeto se entrecruzam, sem que nenhum se preencha inteiramente. É por sua constituição de portador de sensações que esta completude se torna inviável, o que o exemplo do corpo que toca e é tocado vem ilustrar.

A consciência se dirige ao mundo via estrutura corporal, e, desta forma, a subjetividade existe apenas enquanto corpo. Este é o veículo no qual as atividades do sujeito encontram oportunidade de realização. Em seu primeiro livro, *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty já havia buscado uma maneira de abordar o corpo tentando ultrapassar sua redução à condição de objeto. O modo como o filósofo elabora a sua crítica nos parece um tanto estranho à primeira vista, uma vez que, ao contrário da percepção, o comportamento jamais representou uma grande questão para a tradição filosófica. Além disto, nesta primeira obra, vemos se construir um debate distante da metafísica clássica, aliado especialmente à psicologia da *Gestalt*.

Desta maneira, não são os nomes de Descartes, Kant ou Hegel os encontrados nas páginas deste livro, mas os de personalidades inteiramente desconhecidas a um estudante de filosofia. É curioso notar, ainda, como, ao utilizar conceitos e temas da física, biologia e psicologia, o filósofo assume quase a autoridade de um profissional de alguma destas áreas; por vezes se aliando a determinada posição de algum autor, mas, também, por vezes afirmando algo de inteiramente novo.

O fato de que o debate sobre o comportamento tenha cedido lugar a uma reflexão posterior sobre a percepção, tendo esta última se estabelecido como o tema

por excelência de Merleau-Ponty, poderia sugerir o abandono de um primeiro momento “psicologista” e a subsequente tentativa de assumir um discurso propriamente filosófico. No entanto, ao analisarmos com cuidado a maneira como Merleau-Ponty recoloca tanto o comportamento como a percepção, veremos uma perfeita coerência e continuidade entre estes dois momentos. A nova concepção adquirida pelo comportamento constituirá, tal como tentaremos mostrar a seguir, um ponto essencial ao pensamento de Merleau-Ponty, especialmente em sua afirmação de corpo próprio.

Nesta primeira obra, *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty busca reformular as teorias existentes sobre o assunto denunciando a artificialidade de suas análises, já que pressupõem os corpos como um amontoado de objetos dispostos num espaço tridimensional e indistinto. Os movimentos corporais, desta forma, seriam meras resultantes de uma cadeia infundável de causas e efeitos.

Entendido sob este contexto, o enfoque na noção de comportamento se torna perfeitamente coerente, uma vez que este era um conceito central, embora aplicado de maneira diferente, tanto para a física, biologia e psicologia. A física o utilizaria para se referir ao mundo puramente material, destituído de vida, ao passo que a biologia, com o reino da matéria dotada de vida, e a psicologia, no estudo do homem.

Merleau-Ponty mostrará, no entanto, como a biologia e a psicologia não diferiram devidamente da física que, desde Galileu, parecia exercer um fascínio irresistível sobre estas e outras áreas. O que teríamos seria uma biologia que estuda o comportamento animal reduzindo-o a um objeto, apenas considerado num grau mais complexo do que a matéria inerte, assim como uma psicologia para quem o homem, também objeto, se elevaria ainda um grau acima nesta escala. Merleau-Ponty tenta mostrar, ao contrário, que cada um destes reinos possui um modo próprio de atividade, de modo que cada uma apresentaria um ponto elementar diferente, ao invés de complexidade gradativa.

Uma vez que esta orientação empirista e mecanicista se impunha às três áreas de estudo citadas, a explicação sobre o movimento dos corpos se limitava à delimitação da interação mecânica com o meio. O comportamento, desta maneira, resultaria meramente de influências externas. A psicologia científicista, citada no

capítulo anterior com o behaviorismo, poderia ser entendida como representante extrema desta concepção, uma vez que reduzia o sujeito a uma pura exterioridade mecânica.

O sistema de causas e efeitos aplicado pela ciência clássica à ordem física supõe necessário reduzir os objetos a uma análise puramente quantitativa. Na observação do comportamento do mundo físico, a física julga lidar com uma multiplicidade de vetores atuando sobre corpos. É este modo de interação que a física procura descrever, extraindo daí leis gerais (a da gravidade, do atrito, etc.). Um objeto em movimento, deste modo, seria algo como a soma da força da gravidade, mais a da força aplicada e a resistência de atrito do solo.

Apesar de aceita constantemente pela ciência e mesmo fora dela², Merleau-Ponty acredita haver nesta concepção uma idéia equivocada sobre a natureza do comportamento dos objetos inanimados, supondo haver na ordem física uma unidade organizadora diferente da simples soma de vetores. Uma corrente elétrica – segundo um exemplo citado pelo próprio filósofo - não se compõe de um mosaico de forças físicas aleatórias, em que cada uma obedece unicamente à sua própria lei. Para Merleau-Ponty, ao contrário, “a verdade da física não se encontra nas leis tomadas uma a uma, mas em sua combinação” (PONTY, 1942, pág. 150). Isto quer dizer que o objeto da física se encontra dentro de uma totalidade integrada a uma pluralidade de influências, ao qual o filósofo dá o nome de *forma* ou *estrutura*.

Temos aqui, pela primeira vez, a introdução de um dos principais conceitos de Merleau-Ponty. Já vimos anteriormente como, saída da *Gestalt*, a noção de forma aponta para uma unidade diferente da mera decomposição de elementos compostos em átomos simples. No caso da percepção, esta idéia resultou na descoberta de uma unidade significativa, conseqüência de uma consciência doadora de sentido ante um contexto sensível.

Na física, esta unidade seria, segundo Merleau-Ponty, a de corpos submetidos a uma infinidade de forças atuantes dentro de um contexto. Isto significa que o estudo do comportamento de um corpo físico deve levar em consideração o ambiente em que

² Incluindo filósofos como Kant e Bergson, servindo de parâmetro para afirmarem a liberdade humana em contraposição ao sistema necessário de causas e efeitos da matéria.

ele se encontra. O mesmo objeto em movimento no planeta Terra se move de maneira diferente de outro localizado em solo lunar em função da diferente influência exercida pela gravidade.

Os objetos de estudo da física, deste modo, não podem ser entendidos como entidades puramente extensas localizadas no espaço objetivo clássico. Eles se referem a um modo de interação característico de certo local, sob certas condições. Merleau-Ponty resgata aqui, mesmo no nível da matéria inorgânica, a importância do contexto sensível - primeiro a ser descartado pela investigação clássica. A própria ciência contemporânea se deu conta desta necessária influência do contexto e se viu forçada a incluir até mesmo o ponto de vista do observador como relevante e influente nos experimentos de análise, tal como descreve, por exemplo, o princípio de incerteza do físico Heisenberg.

Ao passarmos ao exame dos corpos de seres vivos, devemos nos voltar a um modo inteiramente novo de investigação. Ao invés de simples extensão de matéria submetida a forças externas, os seres vivos diferem daqueles por serem capazes de ação autônoma, trazendo uma forma totalmente nova de interação com o ambiente.

Para uma biologia de orientação positivista, no entanto, esta ação diferenciada introduzida pelos seres vivos não seria mais do que aparência. Os mecanismos fisiológicos funcionariam como meras engrenagens de uma máquina, traduzindo os dados exteriores em estímulos acionando movimentos puramente mecânicos como resposta.

Merleau-Ponty rejeita esta abordagem ao distinguir o comportamento dos animais como possibilidade de interação com o meio, aberta com a percepção. Perceber significa se relacionar, não com uma diversidade múltipla de forças físicas, mas com um campo delimitado de objetos. Isto quer dizer que apenas com os seres vivos, seja uma ameba, uma ave ou mesmo na ordem humana, podemos falar em comunicação entre um organismo e seu meio exterior.

Os pontos desenvolvidos por Bergson sobre o mesmo tema podem nos ajudar a esclarecer este significado trazido pelo surgimento da vida. Tal como afirma o autor de *Matéria e Memória*, o perceber inicia uma nova maneira de comportamento de um corpo físico, pois cria um tipo de interação até então inexistente. Em termos

materiais, o corpo vivo não se distingue em nada de uma pedra ou mesa. No entanto, certo fragmento extenso, caso dotado de vida, e apenas enquanto se encontra por ela animado, possui um tipo distinto de relacionamento com o meio.

De acordo com Bergson, o corpo vivo seria um *centro de ação*, cujos movimentos executados dizem respeito a um compromisso assumido por este fragmento de matéria, delimitado em um organismo, com o meio. Enquanto o corpo se mantém como um ponto sempre presente durante toda a vida, aquilo que o cerca e ultrapassa seus limites se move incessantemente.

No entanto, a percepção não se impõe como algo único e idêntico a todas as espécies de ser vivo. A maneira como cada espécie percebe varia drasticamente de uma para a outra, a ponto de bactérias rudimentares serem sensíveis apenas a variações luminosas e o homem, por outro lado, perceber uma infinidade de cores e movimentos.

Esta variedade de modos de perceber o exterior, ao invés de suscitar a discussão sobre qual espécie enxerga o mundo “tal como ele é”, nos revela algo sobre a própria natureza da percepção, ponto também bastante discutido por Bergson e que parece servir a Merleau-Ponty. O que a percepção abre não é um acesso à matéria em si mesma, e sim aquilo que o organismo possui como necessário para a sua própria sobrevivência.

Voltando propriamente à argumentação de Merleau-Ponty, o filósofo enxerga no surgimento da percepção, assim como Bergson, um novo tipo de relacionamento com o exterior calcado sobre as necessidades biológicas do organismo. Isto faz com que o exterior jamais se apresente como um conjunto homogêneo de excitações traduzidas em termos fisiológicos pelo corpo. Ao sentirmos fome, nossos sentidos se tornam mais sensíveis às impressões relacionadas à comida. Um prato sobre uma mesa atrai imediatamente nossa atenção, ao passo que em outras ocasiões poderia passar despercebido.

Desta maneira, defende Merleau-Ponty, a abertura ao mundo possibilitada pela percepção o traduz em termos não mais de excitações mecânicas. Obviamente a visão e a audição dependem de um mecanismo físico capaz de possibilitar a propagação da cor ou do som, mas de todo o espaço constantemente apresentado ao

organismo, as necessidades selecionarão do momento presente aquelas relacionadas com a necessidade atual. O filósofo afirma, deste modo que “a unidade dos sistemas físicos é uma unidade de correlação, aquela dos organismos, uma unidade de *significação*”. (MERLEAU-PONTY, 1975 pág. 168).

Esta unidade se organiza em torno de uma simples constatação – os organismos percebem o mundo à sua volta. No entanto, o modo como o sensível aparece a cada ser vivo, não se estende de maneira homogênea a todos eles. Em primeiro lugar, a reação de um ser vivo se reflete no comportamento, designando ao mesmo tempo como estes seres percebem e como reagem a seu meio.

Deste modo, como mostra Merleau-Ponty em sua primeira obra, percepção e comportamento estão intrinsecamente relacionados, formando estes precisamente uma unidade ou estrutura. Não se trata, portanto, de dois fenômenos isolados, da percepção de um lado, somada ao comportamento do ser vivo, mas de um só acontecimento.

O filósofo Merleau-Ponty utiliza o exemplo de um experimento realizado por Köhler, um dos fundadores da *Gestalt*, em resposta às idéias behavioristas, para quem os animais – inclusive os humanos - aprenderiam unicamente por meio de tentativas e erros. Este experimento, célebre na etologia, utiliza um chimpanzé colocado em uma grade com um cacho de bananas posicionado fora do alcance de seu corpo, e mostra que o chimpanzé é capaz de elaborar uma estratégia totalmente nova para alcançá-las. Para isto, o animal utiliza um pedaço de pau, isto é, um instrumento. Köhler qualificou este tipo de aprendizado de “*insight*”, pois o macaco elaborou esta estratégia de maneira cognitiva, sem passar por uma série de etapas comportamentais de tentativas e erros. Isto sugere que os primatas humanos e não humanos podem aprender e criar idéias utilizando um raciocínio.

De acordo com Merleau-Ponty, este experimento mostra o tipo de comportamento aberto pela percepção em um animal bem desenvolvido. O que teria levado o macaco a utilizar algo como um instrumento seria a capacidade de visualizar no pedaço de pau algo além do materialmente apresentado. Deste modo, a percepção, para estes animais, se apresenta como a capacidade de visualizar unidades de significado na matéria. Nos seres mais rudimentares, como ratos, por exemplo, o

comportamento segue o modo de tentativa e erro, o que significa, por outro lado, uma percepção mais limitada do mundo.

Com o homem, esta relação se complexifica ainda mais. Assim como o comportamento significativo animal, possuímos a capacidade de enxergar na matéria uma utilização além do que os dados perceptivos sugerem. Mas, além disso, nossa percepção consegue visualizar nos objetos um fim em si mesmo, sem a necessidade de uma aplicação. Uma pedra, por exemplo, pode ser aplicada a uma pluralidade de usos - desde um instrumento, até uma utilização artística ou religiosa. No caso dos chimpanzés, o que o levou a utilizar o pedaço de pau como instrumento foi uma ação a ser realizada. No homem, por outro lado, não são necessários estímulos para nos servirmos dos objetos, eles próprios estão abertos a utilizações múltiplas.

E uma vez que a percepção sempre mobiliza uma forma de comportamento equivalente à sua complexidade, a própria conduta humana também se reveste de significado simbólico. Seus gestos podem conter uma série de significados jamais sugeridos pela estrutura anatômica. Por exemplo, as duas mãos encostadas na frente do peito se tornam um modo de oração na cultura católica, e, por outro lado, uma forma de meditação aos praticantes de ioga. Segundo Merleau-Ponty, a novidade trazida pela espécie humana é um modo de comportamento *simbólico*.

A tradição metafísica considerou o homem a partir de sua condição de “animal racional”. No entanto, esta conjunção entre animal e racionalidade pareceu apenas um ponto de partida, imediatamente abandonado em função da razão. De acordo com a análise de Merleau-Ponty, por outro lado, a peculiaridade humana não se encontra centrada na razão, mas aberta desde a estrutura da percepção e do comportamento. Isto faz com que, para o filósofo, nosso ponto de partida sobre o mundo não se centre num “eu penso”, e sim num “eu posso”, o que quer dizer, o mundo me afeta de algum modo, e meus mecanismos corporais e intelectuais podem responder a esta solicitação.

Basta dizer, por exemplo, que antes de realizar operações complexas de pensamento, uma criança necessita de uma enorme variedade de aprendizagens, como andar em duas pernas, utilizar as mãos, ser capaz de reconhecer outros seres humanos ou falar. Todos estes atos não se centralizam numa razão reflexiva, mas fazem parte

da dinâmica existente entre o mundo percebido e uma autonomia motora corporal.

Para Merleau-Ponty, trata-se aí de duas aprendizagens intrinsecamente ligadas. Uma criança não aprende a enxergar o mundo “em si”, para, em seguida, manipular objetos. O filósofo afirma que, para uma criança, uma vela muda imediatamente de aspecto a partir do momento em que ela passa a ser vista como algo que queima.

O sujeito reflexivo moderno se opõe ao mundo e dele se aproxima por um ato analítico. Ao buscar um momento anterior a esta operação de pensamento, Merleau-Ponty encontra um ser vivo, cujas sensações são o signo do engajamento e comunhão com a realidade. Ao paradoxo de duas substâncias incomunicáveis, temos agora um sujeito encarnado ligado por um cordão umbilical ao mundo.

Se a filosofia não foi capaz de enxergar e tematizar esta comunhão originária é, segundo Merleau-Ponty, por se render àquilo mesmo que a percepção sugere. Enquanto razão de todas as aparências, o que ela apresenta à consciência é um mundo de objetos estáveis e acabados. Tomando esta constituição como ponto de partida, a filosofia clássica julgava que tudo o que tinha a fazer era, numa pesquisa retroativa, remontar às causas que tornaram esta configuração possível.

Para Merleau-Ponty, não há, no entanto, como remontar à gênese causal da percepção, pois, como demonstramos num trecho destacado acima, ela cria, “de uma só vez”, o espetáculo do sensível. Isto quer dizer que não há “causa primeira” a ser detectada na percepção, e sim uma espécie de acontecimento, cuja significação o filósofo assume e busca aprofundar: É a noção mesmo de imediato que se encontra transformada: é, a partir de agora, não mais a impressão..., mas o sentido, a estrutura, o arranjo espontâneo das partes. (PONTY, 1945, pág. 85).

A referência a este âmbito significativo, como agora sabemos, só faz sentido enquanto o organismo, ou seja, o corpo possibilita um relacionamento diferenciado com o mundo. É ele, portanto, e não a subjetividade autônoma moderna, o verdadeiro sujeito da percepção. A questão assumida por Merleau-Ponty, portanto, não é mais entre sujeito e mundo, e sim entre corpo e campo fenomenal. Veremos nas seções seguintes como esta nova colocação introduz na filosofia temas antes invisíveis para a

tradição, como a espacialidade, a linguagem e o outro.

4.3.

A espacialidade recolocada pelo corpo próprio

A colocação do corpo como inerência de um ser vivo no mundo traz a necessidade de uma nova concepção de espacialidade, distante daquela do espaço objetivo. Temos agora não mais a tematização do âmbito do método científico, tal como a filosofia moderna necessitou justificar, mas um mundo apresentado como experiência.

Aquele meio homogêneo em que objetos se dispõem de forma indiferenciada e uniforme ignora, pelas próprias exigências do método científico, qualquer referência a uma perspectiva. Partir de um ponto de vista significaria possuir uma visão limitada daquilo que repousa de maneira autônoma e independente de qualquer posição.

Vimos anteriormente algumas causas que levaram a ciência a buscar ultrapassar o mundo sensível. Os teoremas de Newton e Galileu necessitaram se desprender da referência a um observador para se tornar eficazes. Para estas teorias, ocupar certo fragmento de espaço, se defrontar apenas com certas faces dos objetos, torna impossível o conhecimento das verdades da física.

Ao abrir uma porta para entrar num cômodo, o aposento ao qual me dirijo se encontra à minha frente. Porém, ao me virar para fechar a porta, passo a tê-lo presente atrás de minhas costas. Para a noção objetiva de espaço, a sala se encontra fixa num local, não importando minha posição em relação a ela. Coordenadas absolutas, como as de norte e sul constituem o verdadeiro guia da disposição dos corpos no espaço. A lida com as coisas a partir de um ponto de vista particular se torna, assim, apenas acidental. Deste modo, a noção de profundidade é abolida do pensamento objetivo, assim como a de opacidade. Cada objeto se mostra com total clareza e auto-evidência, pois o método científico exige a anulação de uma situação em relação ao espaço, tal como aquele observador estrangeiro descrito no primeiro capítulo.

Caso queiramos pensar o mundo a partir da experiência de um ser vivo, ao

invés de um pensamento puro, no entanto, estas relações necessitam ser recolocadas. Como vimos na seção anterior, a percepção na série animal, apesar de pouco se diferenciar de um automatismo em suas bases, se dirige a uma interação significativa com o mundo. No homem, este caráter significativo se complexifica ainda mais, dando lugar a uma percepção simbólica.

Ocupar um ponto espacial se desdobra numa exigência imediata: devemos nos posicionar em relação ao mundo, pois, como bem afirma Bergson, qualquer ser vivo é um centro de ação. Num sentido mais imediato, portanto, todas as referências com o mundo externo dizem respeito a necessidades vitais. Vemos agora como aquela estrutura do comportamento do capítulo anterior rege nossa vida encarnada.

Fixar relações espaciais em termos absolutos significa aplicar uma dimensão teórica ao espaço e, portanto, desconsiderar sua relação direta com o sentido vital. Para o sujeito engajado em suas atividades, as noções do espaço absoluto apenas servem casualmente como orientação, por exemplo, numa navegação, em que uma bússola indica o curso a ser seguido. Esta recorrência eventual a coordenadas fixas, no entanto, não significa, de modo algum, uma sujeição ao espaço absoluto.

Já que não há ponto de vista, não é possível falar também em localização, num “aqui”. O sujeito teórico, aquele que julga necessário um afastamento do mundo, não se posiciona em relação ao espaço. Os objetos deste âmbito e mesmo o próprio corpo do sujeito se encontram em toda a parte e em parte alguma. Por outro lado, nos afirma o filósofo:

A palavra “aqui”, aplicada a meu corpo, não designa uma posição determinada em relação a outras posições ou a coordenadas exteriores, mas a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo, em relação às suas tarefas (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 130).

Esta relação espacial característica do corpo próprio toma esta “ancoragem” como o necessário posicionamento e abertura ao mundo³. Apenas em função destas primeiras coordenadas pode o sujeito, agora localizado necessariamente em um ponto específico, realizar qualquer ação possível. Esta nova configuração, no entanto, não

³Por esta razão Merleau-Ponty toma emprestado o termo de Heidegger ser-no-mundo, para designar nosso único modo possível de experiência – a de um sujeito que, ao mesmo tempo, é um posicionamento no mundo.

somente recoloca a noção de coordenadas espaciais em relação a uma medida absoluta, como também a própria experiência do sujeito em relação a seu corpo.

Como já vimos com o “paradoxo” apontado por Merleau-Ponty, num primeiro momento, nosso corpo possui uma materialidade que pouco o distingue de todas as outras formas extensas do universo. No entanto, uma vez que o possuímos como veículo de nossa presentificação no mundo, a relação traçada com ele vai muito além de um mero posicionamento ocasional.

Nenhuma fração da extensão de nosso corpo nos é indiferente. Ao zelarmos pela sua manutenção o sentimos de maneira global - dos dedos dos pés aos fios de cabelo. Isto faz com que, apesar de podermos localizar as partes do corpo espacialmente⁴, possuímos com ele uma relação distinta da mera justaposição de partes.

Ao corpo enquanto presentificação de uma subjetividade no mundo importa menos o saber de como se dispõe seus órgãos do que usá-los. Isto quer dizer que o comportamento possui o corpo como uma totalidade de membros disponíveis para realizar uma ação. Merleau-Ponty chama essa estrutura de “esquema corporal”.

Difícilmente podemos afirmar, seguindo um exemplo de Merleau-Ponty, que meu braço sobre uma mesa se encontre ao lado de um cinzeiro, assim como este cinzeiro está ao lado de um telefone. A posição espacial do corpo não é um mero acidente, indiferente à maneira como o próprio corpo se dispõe. “O contorno de meu corpo é uma fronteira que as relações de espaço comuns não ultrapassam” (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 127).

Da mesma forma, não possuímos todas as partes do corpo integralmente evidentes ao mesmo tempo, apesar de nosso sistema sensitivo nunca se ausentar. Se estivermos em pé apoiados apenas com uma mão sobre uma mesa, exemplifica Merleau-Ponty, apenas uma fração de nosso corpo possuirá o foco de nossa presença - o contato entre mão e mesa. A não ser que um acidente comprometa algum outro membro, como por exemplo, um súbito corte provocado pela quina da mesa na perna, o restante do corpo permanece em segundo plano em vista de minha atual ação.

Portanto, podemos dizer que arrastamos a totalidade corporal aonde formos,

⁴ Em formulações do tipo “meus pés se encontram abaixo de minhas canelas”, e assim por diante.

em função da ação a ser realizada. Aproximamo-nos aqui novamente da formulação de horizonte e fundo utilizada por Merleau-Ponty na descrição do fenômeno da percepção. Da mesma maneira como a totalidade da paisagem permanece disponível para que cada uma de suas partes se mostre, a totalidade de nosso corpo se estrutura em vista da ação a ser realizada.

Se o espaço corporal e o espaço exterior formam um sistema prático, o primeiro sendo o fundo sobre o qual pode se destacar ou o vazio sobre o qual pode *aparecer* o objeto como alvo de nossa ação, é evidentemente na ação que a espacialidade do corpo se realiza. (MERLEAU-PONTY, pág. 132)

Portanto, o corpo, arrastado durante a totalidade de nossa existência se encontra presente como forma de interação com o meio. Nossos membros funcionam como uma espécie de ferramenta à mão para lidar com as situações apresentadas.

Relembrando o argumento de Descartes citado acima, para este filósofo, o fato de um membro poder ser retirado sem comprometer a integridade do pensamento significaria um caráter accidental do corpo. O movimento corporal resultaria de uma manipulação dos membros pelo pensamento, tal como se uma vontade devesse deliberar sobre cada ato.

Merleau-Ponty utiliza um caso famoso nos estudos psicológicos e fisiológicos para desmentir este argumento cartesiano. Muitos pacientes que tiveram membros do corpo amputados o sentem ainda presentes, e freqüentemente, mesmo uma dor constante. Este fenômeno suscitou diversas teorias dos cientistas. Para Merleau-Ponty, estas tentativas de explicação sobre o fenômeno falham por tomar o corpo como objeto em si, apartado do pensamento. Tanto os recursos do empirismo, quanto do intelectualismo não seriam capazes de uma aproximação adequada do problema. Apenas para citar uma destas hipóteses, a psicologia intelectualista atribuía à lembrança representacional, ainda estocada no cérebro, a experiência do membro ainda presente no corpo.

Para Merleau-Ponty, por outro lado, o caso do membro fantasma faz transparecer uma presença pré-reflexiva e pré-objetiva sobre o qual o corpo estaria situado. Sem dúvida, o paciente *sabe* sobre seu membro perdido, condição, portanto, já assimilada pelo pensamento consciente. O que o levaria a agir e sentir seu membro

ausente seria uma permanência do esquema corporal, tal como o paciente se acostumou durante toda a existência a dispor:

Possuir um membro fantasma é permanecer aberto a todas as ações, cujo braço apenas é capaz, é reter o campo prático que possuía antes da mutilação. O corpo é o veículo do ser no mundo, e possuir um corpo é para um ser vivo se unir a um meio definido, se confundir com certos projetos e nele se engajar continuamente (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 111).

Ainda outro exemplo clarifica bem este ponto. Alguém que adquira uma bengala estranhará inicialmente este instrumento, se atrapalhando com sua manipulação. Na medida em que com ela se acostume, a bengala se torna tão assimilada pelo corpo que passa a fazer parte dele. Deste modo, caso seja perdida subitamente, os movimentos corporais do portador muitas vezes vacilarão ao executar um gesto como se ela ainda estivesse à sua disposição. Contra a posição cartesiana, portanto, esta colocação afirma que o caráter sempre suscetível de modificação do corpo não implica uma não pertença substancial deste com o sujeito. Possuir um corpo constitui nossa condição inalienável. No entanto, a disposição variável do mecanismo corporal significa apenas que sua manipulação depende de uma aprendizagem, fornecida pelo hábito, e anterior à reflexão. O corpo revela, portanto, um modo de existência que não cabe naquela definição clássica de substância, como o que é eternamente presente e homogêneo, malgrado as sucessivas mudanças.

O movimento corporal não resulta de uma intervenção contínua do pensamento, pois dispomos de nossos membros de maneira espontânea e irrefletida. É durante a infância que aprendemos a manipular nosso corpo. Sabemos como mesmo algo aparentemente simples, como andar sobre duas pernas, exige tempo e amadurecimento, tanto muscular quanto motor. A realização plena desta ação ocorre quando a criança pode caminhar irrefletidamente.

No entanto, mesmo este ato modo de caminhar não é uma necessidade “substancial” ao homem, mas uma aquisição cultural. São famosos os exemplo de crianças que, devido a fatalidades, foram perdidas ainda recém-nascidas e criadas por lobos. Uma das características mais chamativas nestes casos é a disposição corporal adquirida por elas. Uma vez que cresceram no meio de lobos, estas crianças são

incapazes de caminhar sobre duas pernas e seus corpos são adaptados a uma locomoção quadrúpede.

O modo como manipulamos nosso corpo não decorre, portanto, de uma necessidade universal. Merleau-Ponty cita ainda o caso do sorriso, que designa um sinal de alegria para um ocidental, ao passo que um japonês o enxerga como expressão de raiva. O corpo próprio, desta forma, não é aquele mero objeto manipulado por uma subjetividade imparcial e situada fora do tempo, mas a expressão tanto de um aprendizado motor, como de uma existência temporal e cultural específicas:

É por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode se distinguir de todo o processo em terceira pessoa, de toda modalidade de *res extensa*, como de toda *cogitatio*, de todo conhecer em primeira pessoa – e que ele pode realizar a junção do psíquico com o fisiológico (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 109).

Como afirmamos acima, a experiência que o corpo revela a um ser vivo é de um território ambíguo, um fragmento de matéria em que confluem sujeito e objeto, espírito e matéria, sem que nenhum deles jamais se realize plenamente. Este contexto pré-objetivo e pré-pessoal do qual o corpo próprio se nutre necessita agora ser também tematizado, uma vez que ele deve ser entendido agora em sua conjugação com o corpo.

4.4.

O olhar situado

O caminho seguido até aqui buscou delinear como o pensamento de Merleau-Ponty retira a subjetividade de uma indiferença em relação ao mundo concreto, “ancorando-a” num corpo sem o qual suas operações autônomas não seriam possíveis. Falta nesta seção explicitar como o objeto também segue um caminho semelhante, pois de pura extensão, se reveste de qualidades sensíveis, perdendo sua plenitude substancial. A seguir, veremos como os dois movimentos de “encarnação” do sujeito e objeto são, na verdade, a descrição de um mesmo ato. ”A teoria do

esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção”⁵, nos diz Merleau-Ponty, o que equivaleria à afirmação contrária de que a reflexão sobre a percepção implica também a de corpo unido aos objetos.

O corpo próprio é no mundo como o coração no organismo: ele mantém continuamente em vida o espetáculo visível, o anima e o nutre interiormente, forma com ele um sistema... Toda a percepção exterior é imediatamente sinônima de uma certa percepção de meu corpo, como toda a percepção de meu corpo se explicita na linguagem da percepção exterior (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 246, 249).

Como sabemos, o perceber foi relacionado à nossa condição de seres vivos, antes de atividades de pensamento. A análise do comportamento ressaltou como a percepção faz sentido enquanto necessidade vital de um organismo com seu meio, em que ambos formam um sistema de relações.

Desta maneira, fundamentar a percepção na teoria de um sujeito desinteressado falseia seu sentido primeiro que é a apresentação de uma porção do mundo a um ser vivo. O objeto apenas adquire unidade e aparente estabilidade em função desta estrutura corporal. Da mesma forma, o pensamento objetivo ignora o sujeito perceptivo por julgar o mundo constituído anteriormente a qualquer relação com o corpo.

Segundo Merleau-Ponty, ao invés de entidades repousando autonomamente no espaço objetivo, o objeto se mostra na medida em que se presta a uma exploração. Esta relação apenas ocorre, pois o objeto irradia cores, sons, gostos. Não é um espírito, portanto, que preside esta relação, e sim o corpo; é através dele, em primeiro lugar, que a aparição de um âmbito sensível faz sentido.

Na visualização de um cubo, por exemplo, o intelectualismo atribui nossa capacidade de reconhecê-lo ao fato de possuímos sua definição conceitual – um objeto de seis faces iguais. Relacionar esta apreensão intelectual a uma experiência limitada como a possibilitada pelo corpo significaria torná-lo irreconhecível.

No entanto, considera Merleau-Ponty, esta definição não corresponde à nossa experiência espontânea de percepção do cubo. A apresentação de objetos no espaço significativo não necessita atualizar continuamente conceitos. Evocar a definição do

⁵ MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 249.

cubo durante a percepção significa tomar como ponto de partida aquilo mesmo que a exploração já apresentou. Temos, neste caso, mais uma representação mental do que uma visualização, tal como nesta citação: o cubo de seis faces iguais é a idéia-limite pelo qual eu exprimo a presença carnal do cubo que está lá, sob meus olhos, sobre a minha mão, em sua evidência perceptiva (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 247).

Perceber implica possuir um objeto sob certo ângulo, alcançar e ter dele apenas um perfil, quando, paradoxalmente, reconhecemos uma totalidade presente. Para o pensamento objetivo, o espaço seria um meio fixo, pelo qual os objetos se amontoam, justapondo-se um ao outro. Uma verdadeira relação de distância, desta maneira, estaria expressa simplesmente na medida ocupada pelo espaço entre os corpos. O posicionamento tomado pelo sujeito ante os objetos, no entanto, representaria apenas uma relação acidental e secundária de distância.

Numa descrição existencial do corpo próprio, por outro lado, as relações espaciais assumem uma importância fundamental. São elas que determinam o modo de envolvimento do corpo com as coisas e seu modo de aparição. A distância faz, por exemplo, com que um latido distante apareça apenas como ruído de fundo, e o mesmo som de perto sugira perigo. Portanto, a distância tomada em relação aos objetos determina a experiência que teremos deles.

Os termos espaciais não podem ser entendidos como mera circunstância ocasional. É a posição em relação ao mundo, em primeiro lugar, que funda o modo de engajamento do corpo:

Aquilo que importa para a orientação do espetáculo, não é o corpo tal como ele é de fato, como coisa em um espaço objetivo, mas meu corpo como sistema de ações possíveis, um corpo virtual em que o “lugar” fenomenal é definido pela tarefa e por sua situação. Meu corpo está onde há qualquer coisa a ser feita (MERLEAU-PONTY 1945 pág. 297).

Esta tarefa a ser realizada pelo corpo o liga, portanto, ao que percebe. Os sentidos se encontram incessantemente afetados por cheiros, barulhos, visões, sensações táteis e gostos. Porém, esta pluralidade jamais desempenha em nós o mesmo grau de importância.

Em conjugação com a estrutura corporal, o corpo se direciona inteiramente ao membro executante de uma ação e faz isto em vista do direcionamento a um de nossos sentidos. Ao comermos, os gostos aparecem com mais predominância; durante um concerto, da mesma maneira, nos entregamos inteiramente à audição; assim como, ao andar na rua, a visão e, eventualmente, a audição, são os principais solicitados.

As análises clássicas trataram esta pluralidade sensorial segundo as direções empiristas ou intelectualistas. De acordo com a corrente empirista, os cinco sentidos desempenham operações distintas. Uma vez que o empirismo parece equiparar o sujeito ao mesmo plano de causa e efeito da matéria, as sensações são traduzidas como estímulos mecânicos. A ação resposta surge, deste modo, como mero efeito desta causa sensível. Para o intelectualismo, o sujeito não chega a se envolver com o mundo, mas apenas *julga* sobre ele. O pensamento representa o centro invariavelmente homogêneo pelo qual as sensações externas oferecem algo como a questões a ser resolvidas. Cada movimento da subjetividade seria, desta forma, uma solução tomada deliberadamente em vista das questões colocadas pelos estímulos sensíveis.

De acordo com Merleau-Ponty, por outro lado, o contato dos sentidos com as sensações não se instala em nós nem como causa de um efeito mecânico, nem como decisão a ser tomada. Trata-se, antes, de um contexto em que uma espécie de diálogo é travada entre nossos sentidos e o mundo, sem nenhuma ou mínima interferência do pensamento objetivo.

A percepção, afirma Merleau-Ponty, é um ato de duas faces⁶. Os movimentos executados pelo corpo são o correlato da porção de mundo que a estimulou:

Quando nós dizemos que o vermelho aumenta a amplitude de nossas reações, não é preciso entender aí dois fatos distintos, uma sensação de vermelho e reações motoras, - é preciso entender que o vermelho, por sua textura que nosso olhar segue e abraça, é já uma amplificação de nosso ser motor (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 257).

⁶ A percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam juntas porque elas são as duas faces de um mesmo ato (MERLEAU-PONTY 1945 pág. 247).

O fato do verde se mostrar ao corpo como relaxante e o vermelho provocar movimentos mais enérgicos não afeta o corpo à maneira de uma resposta mecânica, e sim cria uma atmosfera que o convida a certo modo de ser. Neste sistema de trocas entre corpo e campo fenomenal não há mais lugar para a exigência de clareza e distinção do espaço objetivo. Ao aliar a percepção ao pensamento, Descartes supõe no julgamento a necessária e contínua intervenção reflexiva no reconhecimento de objetos. Desta maneira, o filósofo francês explica como podemos nos enganar quanto ao percebido.

O aliamento da percepção com o julgamento permitiria ainda “corrigir” certas ilusões perceptivas, como aquela em que um bastão se mostra deformado por sua metade se encontrar submersa num copo d água. O conhecimento das leis físicas sobre a refração da água, no entanto, nos permitiria saber de antemão que o bastão possui um tamanho único, apesar de o enxergarmos em dois tamanhos distintos. Para Descartes, portanto, o pensamento nos asseguraria dos erros ao qual constantemente nos expomos submetidos ao mero recurso dos sentidos.

Nos capítulos anteriores mostramos como, através de uma crítica ao ideal metafísico de superação do mundo sensível, Merleau-Ponty molda uma nova configuração filosófica. A definição do sentir como comunicação entre sujeito e mundo coloca no corpo um momento inseparável da existência. Anterior a qualquer elaboração racional ou teórica, o corpo nos apresenta um mundo com o qual nos relacionamos espontânea e continuamente.

O espaço como sistema de trocas entre corpo e campo fenomenal abre, por outro lado, a possibilidade do engano e do erro como momentos originários da percepção. Isto se torna possível, pois, segundo Merleau-Ponty, a ambigüidade constitui inexoravelmente a experiência de um ser encarnado.

Perceber não se traduz numa atividade imperfeita de conhecimento, mas numa relação autêntica de presentificação de um corpo e de um mundo. Pela percepção, apesar de lidarmos com objetos apenas parcialmente contemplados, os temos inteiramente presentes. Esta apresentação, como sabemos, não ocorre por um trabalho intelectual de inspeção de conceitos, apesar da participação ativa da consciência. Como vimos no segundo capítulo, faz parte da constituição da consciência se abrir

ante uma organização espontânea da realidade. Esta relação significativa não exclui, como exige o pensamento racional, o equívoco.

A ambigüidade da percepção não seria, no entanto, a afirmação de um relativismo do percebido, mas antes uma condição de um corpo, cujo acesso ao mundo possui apenas uma visualização parcial das coisas. Este acesso limitado, apesar disto, não faz com que perceber signifique estar suscetível a ilusões.

Julgamos ver Luisa, e, neste exato momento, a temos presente em nossa frente. Uma aproximação, no entanto, nos revela uma estranha. Do mesmo modo, a lua parece enorme no horizonte e mínima em pleno céu. Como nos mostra Merleau-Ponty, não é a medição objetiva das dimensões da lua que nos dará a palavra final sobre seu “verdadeiro” tamanho.

Relembrando este ponto essencial, para o filósofo, a consciência intencional organiza espontaneamente um sentido, constituído além da apresentação material. Isto significa que, em dado momento, a visualização do rosto de uma desconhecida sob certo ângulo trouxe Luisa para nosso campo visual. A possibilidade de uma percepção mais demorada nos revelar o engano não faz daquela presença anterior um erro de julgamento. Tal é, justamente, a relação com as coisas de um ser encarnado que alcança os objetos sob certo ângulo e em meio a outros.

Talvez a falsa percepção anterior possa ter sido conseqüência de uma má iluminação. À aproximação da desconhecida a um ponto iluminado de nosso campo, o equívoco se revela. Esta “mistura” entre o objeto visado com o seu ambiente não constitui uma fonte de erros, que apenas uma visão depurada poderia corrigir. Os objetos jamais se mostram fora de um contexto próprio, sendo este último tão influente a ponto de efetuar neles deformações.

Aquilo que cerca as formas percebidas não é uma mera vestimenta sobreposta, mas influi decisivamente na maneira como o objeto se mostra. Relembrando a ilusão de Müller, utilizada e comentada anteriormente, as setas no final das duas linhas transformam em duas visualizações diferentes medidas objetivamente idênticas. As setas, desta maneira, não devem ser entendidas como iguais, mas apenas pertencentes a contextos diferentes.

O ideal de apresentação “objetiva” das coisas por sua medida extensa mascara ainda o âmbito cultural do qual os objetos fazem parte. Algo objetivamente determinado como a lua se apresenta, a cada sociedade e tempo, em função ainda de outro contexto, desta vez histórico e cultural. A dupla leitura moderna de atualização do conceito “lua” pela consciência, ou a projeção de excitações luminosas na retina passam por cima deste fenômeno. Não é um erro, equívoco ou fantasia as diferentes representações culturais que este satélite assume em cada sociedade. As análises clássicas jamais puderam dar conta deste fator, uma vez que traduziam o fenômeno da percepção como representação de um objeto a um sujeito conhecedor.

Aquilo que a cultura, ou mesmo a história de um indivíduo apresenta sobre um objeto faz parte de suas propriedades, assim como qualquer outra característica “objetiva”, tais cor ou tamanho. Alguém que sofra de aracnofobia não acrescenta à visão de uma aranha uma reação posterior de medo e repulsa; este animal já contém, como parte de sua apresentação, os elementos suficientes que provocarão uma reação de fuga. Um tratamento terapêutico ou mesmo uma atitude de enfrentamento do medo pode fazer com que, passado algum tempo, esta pessoa perca o medo de aranhas. Isto não quer dizer, no entanto, que o temor deste animal fosse apenas um “acidente” ou elemento contingente de sua substância, mas revela um caráter temporal inerente à percepção.

Ao percebermos, contraímos no momento presente todo o nosso passado, tanto cultural quanto pessoal. Deste modo, nosso encontro com as coisas traz consigo inevitavelmente a marca de nossa história.

Não visualizamos uma casa como entidade eternamente presente, mas tal como se apresenta hoje. Amanhã podemos pintá-la de outra cor ou mesmo demoli-la, de modo que cada momento atual sugere poder ultrapassar seu enraizamento temporal. Foi justamente esta a tendência do pensamento metafísico – o de estender a aparente estabilidade do objeto momentaneamente presente a um número infinito de presentes.

4.5.

O espanto da percepção primordial

Retomando e restituindo o lugar devido do mundo perceptivo e, através deste, da temporalidade própria deste, Merleau-Ponty afirma um novo papel para a filosofia:

Uma boa parte da filosofia fenomenológica ou existencial consiste na admiração dessa inerência do eu ao mundo e ao próximo, em nos descrever esse paradoxo e essa desordem, em fazer *ver* o elo entre o indivíduo e o universo, entre o indivíduo e os semelhantes... (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 15)

Extremamente interessante no comentário acima é a afirmação de que a filosofia fenomenológica descreve o “paradoxo e a desordem” do entrelaçamento entre indivíduo, universo e o outro. Insistindo naquilo que citamos na introdução do trabalho, lembremo-nos da recusa de Merleau-Ponty em desfazer esta confusão. A percepção é um milagre e um paradoxo, nos afirma o filósofo, sem nunca buscar resolvê-lo.

Já em *Fenomenologia da Percepção*, assim como no restante da obra, Merleau-Ponty tenta aprofundar este caráter misterioso da experiência. Poderíamos assim dizer que, após descrever a experiência do ponto de vista de “como ela é”, ou seja, as formas de interação do corpo com o mundo e os outros, o filósofo passa à reflexão deste âmbito em seu estado nascente. Encontramos aqui aquela exigência, refletindo a talvez mais famosa citação de Merleau-Ponty, a de que filosofar é “reaprender a ver o mundo”.

Por esta razão, a arte parece tão de acordo com os propósitos do filósofo. Segundo Merleau-Ponty, as diversas produções artísticas do final do século XIX e início do XX tiveram por tema exatamente trazer à expressão este contato primordial da experiência com o mundo. O exemplo mais óbvio, para qualquer um que já tenha ouvido algo sobre Merleau-Ponty, é, sem dúvida, Cézanne. No entanto, não podemos dizer algo diferente de Balzac, Francis Ponge, Wallace Stevens, Proust, dentre muitos outros. No que diz respeito à percepção, Merleau-Ponty tenta encontrar aquilo que denomina seu estado nascente, ao qual Cézanne parece figurar como seu grande aliado. No texto *A dúvida de Cézanne*, escrito no mesmo ano de publicação de

Fenomenologia da Percepção – 1945-, vemos como o filósofo e o pintor possuem pontos comuns.

Certamente, muito do que Merleau-Ponty afirma sobre Cézanne deriva de uma leitura filosófica de sua obra. No entanto, como vários trechos de cartas do pintor demonstram, vemos o quanto ambos se empenhavam em esforços semelhantes. Aquilo que Merleau-Ponty busca, e que estaria na base do trabalho do pintor francês, seria um modo de apreciação do mundo além do relacionamento pragmático com ele. Lançados em nossas atividades cotidianas, dificilmente temos olhos para os objetos que os tomando como contraponto ou estímulo para nossas ações e atividades.

De maneira alguma, no entanto, Merleau-Ponty pretende rebaixar este tipo de relacionamento com o mundo. Se fosse este o caso, aquilo que delineamos nos capítulos anteriores seria classificado como um modo menor e decaído de existência. Nada do que foi dito contradiz a busca das bases da experiência. Pelo contrário, devemos entender este gesto final como o problema, inaugurado pelo corpo próprio como sujeito da percepção, estendido aos seus últimos limites.

O próprio Cézanne, ao sintetizar a busca de sua obra, afirma naquela frase, de tão célebre que não se sabe nem de onde surgiu: “queria assustar Paris com uma maçã”. Esta afirmação possui um forte parentesco com as próprias raízes da filosofia. Nas clássicas afirmações de Platão e Aristóteles⁷, a origem da atitude filosófica deriva de uma experiência de espanto perante o mundo. Isto significa olhar para as coisas, seja o céu, o próprio corpo humano ou a atividade do pensamento com profundo estranhamento, tal como se aquilo se mostrasse pela primeira vez. A dialética socrática possuía como objetivo levar seus interlocutores a tal estado em que, despidos de suas crenças e preconceitos, aquilo que julgavam como óbvio aparecia a seguir como um enorme mistério.

⁷ “Sócrates — Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia. Ao que parece, não foi mau genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante. Porém já começaste a perceber a relação entre tudo isso e a proposição que atribuímos a Protágoras? Ou não?” PLATÃO Teeteto, 155 d.

“Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores”. ARISTÓTELES, *Metafísica* livro I capítulo 2, 982b.

No entanto, o próprio Aristóteles já anuncia o modo como a filosofia se relacionará com este estado de maravilhamento. A ânsia do filósofo e, estendendo ainda mais, da metafísica clássica, é a de domar este mistério, resolvê-lo através de uma explicação racional da realidade. É desta maneira que muitos filósofos contemporâneos aliaram as pesquisas da metafísica com a da ciência.

Tal como expõem Merleau-Ponty, Bergson e muitos outros contemporâneos, o trabalho filosófico não deveria se resumir à construção de um conhecimento sólido sobre a realidade, mas na tematização e aprofundamento da experiência. O esforço mobilizador da filosofia e da arte do final do século XIX e o início do XX vai assim totalmente contra a tentativa metafísica de dissolução daquele mistério paralisante. Ao invés disso, vemos nestes autores uma tentativa, neste sentido semelhante à de Sócrates, de desfazer a familiaridade cotidiana e alcançar aquilo que a realidade possui de misteriosa.

São infindáveis os exemplos que poderiam ser evocados na arte contemporânea. Escolhemos, como forma de ilustração, um trecho de João Cabral. No poema “Uma faca só lâmina”, o autor tematiza os efeitos daquilo que denomina “idéia fixa” – que, como o próprio poeta confessa, se trata de um amor não correspondido⁸. Tão cortante como uma faca, a angústia possuiria como efeito positivo, e quase ontológico, despertar um estado paralisante, em que a avidez da faca-sentimento serve como gatilho para a mesma avidez adquirida pelo mundo e pela linguagem. É deste modo que o poeta afirma:

E tudo o que era vago,
toda frouxa matéria
para quem sofre a faca
ganha nervos, arestas.

Em volta tudo ganha
a vida mais intensa,
com nitidez de agulha
e presença de vespa.

⁸ Impossível não relacionar aqui a idéia heideggeriana de que os sentimentos, ou humores, estão na base de nossa relação com o mundo. No caso do poema, o amor não correspondido se traduziria numa angústia - simbolizada pela imagem da faca.

Em cada coisa o lado
que corta se revela,
e elas que pareciam
redondas como a cera

despem-se agora do
caloso da rotina,
pondo-se a funcionar
com todas suas quinas

(NETO, 1997, pág. 216)

Aplicando uma leitura meta-poética, a avidez cortante da faca, revelada pela angústia amorosa, se transfere para o poema, tornado tão cortante quanto o sentimento que o origina. O que a faca revela, e o poema reproduz, é um ultrapassamento do lida cotidiana com a linguagem e com o mundo, no qual ambos adquirem espessuras, passam a se revestir d“a vida mais intensa,/ com nitidez de agulha/ e presença de vespa”.

João Cabral afirmou certa vez como o objetivo da poesia, o de “revelar o ‘real real’. ‘Uma faca só lâmina’, desta maneira, não serve apenas como um poema isolado, mas como a descrição de seu próprio fazer poético que, aliás, se assemelha enormemente à de inúmeros outros autores.

Este espanto da percepção, no entanto, não é um privilégio de poucos filósofos e artistas. A obra destes autores simplesmente tenta tornar comunicável este momento, do qual todos possuem, conscientes ou não, a ocasional experiência. Alberto Tassinari, ao comentar os textos de Merleau-Ponty sobre pintura, afirma exemplarmente o significado deste espanto primordial:

[O espanto] É esse vento repentino que me leva a olhar a copa agitada da árvore fora de minha janela e que me apanha antes que o percebido e o cotidiano se intrometam. Nessa surpresa, o tempo como que demora, como que pára um pouco e me dá o presente em que traço da árvore o desenho – e que ela por sua vez também me desenha – da agitação de suas folhas e de seus galhos. É nesse coincidir de dois desenhos, que são um só, e no qual o que percebo como que o crio e o que crio como que já me esperava para desvendá-lo, que percebo como se nunca tivera percebido. (TASSINARI, 2004, pág. 148)

É deste modo que se realiza plenamente aquela estrutura do objeto percebido em ligação contínua com quem percebe. Se relacionar com o mundo é, de certa

forma, se entregar a ele, dissolver certa fração de nossa autonomia subjetiva em um de nossos sentidos. No momento em que esta entrega se radicaliza, não somos mais um sujeito pensante e afastado da realidade, e sim todo ouvido, ou inteiramente visão; uma comunhão com o percebido. Obviamente, o grau em que isto acontece depende do envolvimento com o percebido, cujo extremo seria aquilo que a tradição denominou de experiência estética.

Eu que contemplo o azul do céu não sou *em face* dele um sujeito acósmico, não o possuo em pensamento, não exibido perante ele uma idéia do azul que me forneceria o segredo, eu me abandono a ele, me enredo nesse mistério, ele “se pensa” em mim, eu sou esse azul mesmo do céu que se concentra, se recolhe e se põe a existir por si, minha consciência é atada a este azul ilimitado (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 259).

Delimitado este modo de contato com o percebido, devemos agora passar ao exame dos temas, antes invisíveis à metafísica clássica, e que necessitam de uma re colocação. A partir da ancoragem do sujeito no mundo sensível, não é apenas o objeto que se vê transformado, mas o próprio âmbito humano de relações. Veremos a seguir como a linguagem, o gesto, a reflexão, dentre outras atividades antes aliadas exclusivamente ao pensamento, se mostram como modalidades da existência corporal.

A linguagem como encarnação do pensamento

É preciso que, de uma maneira ou de outra, a palavra e a língua deixem de ser uma maneira de designar o objeto ou pensamento, para se tornar presença deste pensamento no mundo sensível, e, não sua vestimenta, mas seu emblema e seu corpo (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 222).

O estudo elaborado por Merleau-Ponty sobre a linguagem, tema tão importante em sua obra, parte de uma insuficiência semelhante à já encontrada nas abordagens clássicas sobre a percepção. Tal como nesta última investigação, as teorias clássicas sobre a linguagem a tratam como um fenômeno da ordem do conhecimento e das atividades conscientes do sujeito, ao invés de existencial.

Para a filosofia, a freqüente indagação dirigida à linguagem foi a de como ela pode contribuir para a revelação da verdade. Já Platão discutiu o tema em *Crátilo*, de modo bastante significativo, uma vez que esta posição ilustra a maneira como boa parte da tradição metafísica se referirá à linguagem. Para o filósofo grego, a língua não contribuiria em nada para o conhecimento, cuja primazia estaria centrada na idéia.

No entanto, vale ressaltar que, para os gregos, tal termo - idéia - não constituía ainda um dado psicológico, tal como teremos posteriormente e ainda nos dias atuais. Para a metafísica grega, esta noção constituía uma realidade concreta, tão real como o mundo sensível¹. Mas, ao contrário da realidade concreta, a supra-sensível não se encontra diretamente evidente. Apenas um esforço do pensamento poderia ir ao seu encontro, num trabalho contemplativo e anterior à linguagem.

Desde o pensamento moderno, por outro lado, a idéia passou a se constituir como um dado psicológico, não mais fora, mas inserida na própria constituição da subjetividade. Desta maneira, as operações intelectuais do sujeito passaram a ser limitadas à esfera individual, e o que faz o pensamento em relação à realidade seria apenas elaborar proposições de concordância em relação a ela. A linguagem não é

¹ Platão é o exemplo irrevogável desta ilustração, mas já a vemos, no entanto, no Ser de Parmênides. Para este último, no entanto, a realidade do Ser era a única realmente efetiva, sendo o mundo sensível uma ilusão.

mais totalmente dispensável, como em Platão, mas é, no entanto, um mero acessório indicativo do que seria um trabalho anterior do pensamento.

No entanto, vemos que, pelo menos desde a segunda metade do século XIX, a linguagem ganhou um interesse especial e passou a ser investigada como uma ciência autônoma – a lingüística. Não é de todo modo estranho, todavia, que o forte objetivismo da época regesse também as primeiras investigações sobre a linguagem. Esta tendência apareceu na tentativa de estudá-la como um objeto em si, separado do sujeito.

O equívoco deste tipo de estudo estaria presente já desde sua abordagem, entendida como um conjunto de palavras repousando autônomo em conceitos isolados e auto-suficientes. Há aqui, certamente, uma semelhança com as idéias platônicas, uma vez que entendemos os conceitos como entidades, repousando autonomamente em si mesmas. Usando uma expressão de João Cabral (utilizada pelo poeta, no entanto, em outro contexto) teríamos a idéia da língua como um estoque de palavras “em estado de dicionário”.

Mas se a estabilidade do conceito sustenta de forma tão rígida a ordem das palavras, como explicar que haja qualquer mudança na linguagem? Encontramos aqui um impasse a que chega, na verdade, toda a metafísica. Bergson, da geração francesa anterior a Merleau-Ponty, já havia demonstrado como a estabilidade do conceito metafísico é incapaz de dar conta da natureza móvel da realidade. Basta considerarmos o tempo clássico, visualizado numa linha com momentos sobrepostos. Cada instante é visto como um instantâneo, tais aqueles negativos de um filme do cinematógrafo. A mudança, de acordo com esta perspectiva, só pode ser vista como um paradoxo. Como Zenão mostrou em seu famoso paradoxo, a sobreposição de momentos não permite a Aquiles ultrapassar a tartaruga.

Partindo desta suposição da língua como mera indicação de um conceito pré-existente, um típico debate que animou as pesquisas de fundo objetivista sobre a linguagem foi a pergunta pela sua forma “pura”. Várias foram as maneiras de seguir esta abordagem, ou pela eleição de uma língua supostamente superior às demais, ou até mesmo uma artificialmente criada, cuja estrutura seria capaz de exprimir melhor

do que as outras os conteúdos de pensamento. Até Husserl, aponta Merleau-Ponty, se lançou em tal pesquisa, ao procurar por uma “gramática pura”.

Ao levarmos em conta estas investigações de fundo objetivista, devemos ainda nos lembrar da cisão entre os pólos material e ideal, característico do pensamento moderno. Isto faz com que as teorias, apesar de se perguntarem sobre a mesma coisa, procurem encaixar seus objetos como originariamente produzidos pela matéria ou pelo intelecto do sujeito.

Temos, assim, duas principais maneiras de se investigar a linguagem, cujas orientações e resultados se assemelham às que perguntaram pela percepção. Uma primeira, a intelectualista, privilegia a idealidade da linguagem, relacionando o conceito à atividade mental do sujeito. A língua aparece para esta concepção, muitas vezes, como mera convenção social. A segunda destas abordagens tomaria como ponto de partida a própria palavra, direcionada, não ao sujeito, mas aos objetos que a representam. Desta tendência teríamos um tipo de discussão que visa a investigar algum traço possível na linguagem que se refira ao objeto do qual ela se refere. A língua, então, se aproxima de um trabalho de mimese, cópia do mundo externo. Confrontado com o empirismo e o intelectualismo, o olhar reflexivo sobre a linguagem oferece, para Merleau-Ponty, uma evidência que permite ultrapassar estas abordagens: “as duas concepções concordam nisso que, tanto para uma, como para outra, a palavra não *possui* significação”².

Para o filósofo, nenhuma destas investigações clássicas atentou para a autonomia da linguagem enquanto estrutura portadora de significado. O motivo para esta deficiência, como já vimos, se enraíza no sistema metafísico sobre o qual se assentou o Ocidente, mais voltado ao pensamento e sua relação com algo externo, seja Ser, Idéia, Deus ou simplesmente a realidade do mundo físico.

A linguagem, nesta separação metafísica, se encontra numa posição interessante. Ao mesmo tempo realidade sonora e veiculação de sentido, sua correta investigação nos mostraria, como diria Merleau-Ponty, não uma suposta separação entre sensível e inteligível, mas uma união inseparável.

² MERLEAU-PONTY 1945, pág. 216.

Para Merleau-Ponty, o contato com duas ordens distintas de realidade não constitui o momento original de inserção humana no mundo. Antes de uma cisão, haveria a imersão de um corpo num âmbito sensível, cuja aparição transcende, sem negar, a realidade física da matéria.

Esta transcendência, no entanto, seria abolida em um empirismo mais radical. No plano da linguagem, esta investigação se restringe ao fenômeno material da língua. Para Merleau-Ponty, o empirismo ignora haver um sujeito falante. O processo da fala se reduziria a um evento em terceira pessoa, cujos mecanismos físicos e fisiológicos do corpo entrariam em conjugação com a física do som para possibilitar sua emissão.

Mas há ainda outra questão a ser esclarecida sobre esta abordagem, uma vez que o homem, no ato da fala, se utiliza de uma língua e de um vocabulário, de algum modo presentes na estrutura fisiológica. A posse e aquisição da linguagem são entendidas como derivadas de um estoque de palavras, depositadas no cérebro na forma de “imagens verbais”³.

Aquilo que o intelectualismo enxerga na atividade da fala, por outro lado, superestimaria a atividade do sujeito. Isto porque, para o sujeito absoluto, a linguagem serviria apenas como signo externo de um conteúdo interior. A palavra, agora, é entendida como uma casca, oca de conteúdo, na qual os conceitos são meramente inseridos.

Merleau-Ponty entende, assim, que empirismo e intelectualismo possuem um pressuposto comum ao desconsiderarem a suficiência da linguagem independente de conteúdos ou processos fisiológicos. O empirismo se colocaria aquém da palavra significativa, uma vez que nem chega a considerar a existência de um sujeito. Para o intelectualismo, por outro lado, este sujeito existe, mas não se utiliza da linguagem a não ser ocasionalmente.

Concluindo, o empirismo não consegue conceber a existência de um sujeito falante, enquanto o idealismo, por assim dizer, o aceita, mas apenas como atividade

³ Esta última questão debate, aliás, ainda hoje suscita intermináveis debates nos estudos neurológicos. As ciências que estudam o funcionamento do cérebro se concentram em localizar nele as partes responsáveis por cada atividade mental. Parte-se, assim, do pressuposto de que a totalidade da vida da consciência estivesse localizada, espacialmente, em alguma região do cérebro.

ocasional. Para este último, o que existe é apenas um sujeito pensante. Para Merleau-Ponty, no entanto, antes de um sujeito pensante, nós somos sujeitos *falantes*.

Obviamente, estas breves descrições, quase caricaturais, designam apenas exemplos extremos de cada teoria da linguagem, havendo comumente concepções localizadas entre estes pólos. De qualquer modo, Merleau-Ponty diria haver em comum nessas concepções a suposição da existência de algo “puro”, a palavra, que posteriormente se liga ou a uma idéia ou a um objeto para, então, adquirirem significado.

Assim, parece haver na linguagem um estado em que a palavra se encontra ainda purificada, como puro signo. Uma investigação capaz de dar conta destes e outros aspectos da linguagem deve, desta forma, rever seus pressupostos metafísicos e se desprender deste laço tão forte que une significado à palavra.

5.1.

O caminho aberto por Saussure.

Merleau-Ponty encontrará a primeira indicação para esta mudança de paradigma, não na filosofia, mas em Saussure. É espantoso vermos, fora da filosofia, uma afirmação deste tipo:

...a língua é uma forma e não uma substância. Nunca nos compenetraremos bastante desta verdade, pois todos os erros de nossa terminologia, todas as maneiras incorretas de designar as coisas da língua provêm da suposição involuntária de que haveria uma substância no fenômeno lingüístico (SAUSSURE 1974, pág. 257).

Vemos aqui como o lingüista nega os pressupostos metafísicos que, tal como foi visto acima, aliam palavra a conceito, e chega a uma revolucionária concepção de linguagem. A existência de conceitos e sentidos autônomos para cada palavra seria, para Saussure, antes efeito de uma organização global da língua do que a precedência de uma estabilidade substancial. Temos novamente com isso a noção de estrutura, originária da *Gestalt* e que já servira a Merleau-Ponty como porta de entrada na recolocação do problema da percepção.

A idéia de estrutura supõe haver um elemento organizador nas atividades da consciência diferente da soma pontual de elementos isolados. Esta é, como vimos, o modo de operação dos corpos vivos necessariamente dotados de um corpo e uma conduta comportamental. Para a *Gestalt*, a consciência não constrói cognitivamente o espaço sensorial, mas sua abertura ao mundo organiza espontaneamente um campo dotado de sentido.

A língua, para Saussure (e também para Merleau-Ponty), seria este todo, em que cada parte isolada não pode ser entendida como elemento autônomo, mas apenas integrada às demais. É o todo que possui um sentido, não cada parte isolada, de forma que cada elemento adquire a sua aparente autonomia como consequência de uma integração com a língua.

Seria como o clássico exemplo de que o adjetivo escuro não se constitui como um conceito criado espontaneamente, mas apenas relacionado à existência de algo como o claro. Esta contraposição, ao mesmo tempo em que relaciona noções diversas, também afirma a individualidade de cada. Por esta razão, Saussure afirma que a linguagem é forma, não substância.

Ao afirmar este novo tipo de relação entre forma e linguagem, no entanto, Saussure não se refere ao aliamento entre a palavra enquanto realidade sonora e um significado. A linguagem consistiria, assim, em anexar sons, ainda destituídos de significados, a conceitos pré-estabelecidos. Tais suposições, no entanto, podem ser feitas apenas num âmbito artificial e abstrato, pois, como nos mostra o lingüista, o som da palavra já nos é apresentado dotado de sentido. Som e significado, portanto, são termos indissociáveis, e a noção de forma ultrapassa uma dicotomia entre eles.

Vimos há pouco semelhante argumentação deduzida como primeira conclusão da idéia de *intencionalidade*. Não há, no sensível, algo puro como a matéria, somada a um conteúdo mental, capaz de conferir sentido ao mundo. O acesso imediato que possuímos o alcança num sentido já constituído, sendo antes uma operação espontânea e existencial do que cognitiva. Vemos, assim que abrimos os olhos, uma árvore e não vibrações de cores que afetam nossa retina. Da mesma maneira, a unidade concreta da língua não é nem ideal, nem materialidade sonora, mas, segundo um termo de Saussure, um “pensamento-som”.

Se a linguagem não é nem aderência do signo ao conceito, nem unidade autônoma deste conceito à atividade mental, a forma a que Saussure se refere emerge como um sistema de diferenças. Deste modo, antes do conjunto conceitual de igualdades, há uma distância entre os elementos da língua, ao mesmo tempo os separando e unindo. Nas palavras de Andrea Bonomi:

O signo é significante apenas na medida em que se insere num conjunto de distâncias diferenciais, numa estrutura cujos elementos constitutivos não possuem valor em si mesmos, mas apenas em relação à totalidade: a unidade da língua é uma “unidade de coexistência”. (BONOMI, 2004. pág 11)

Aquilo que seria definido como auto-suficiência da substância pelo pensamento tradicional, portanto, é afirmado por Saussure como posição *qualitativa*. Nas palavras do próprio lingüista:

...surpreendemos, em lugar de *idéias*, dadas de antemão, *valores* que emanam do sistema. Quando se diz que os valores correspondem a conceitos, subentende-se que são puramente diferenciais, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com os outros termos do sistema. (SAUSSURE 1974 pág. 136)

Aprendemos com Saussure, desta maneira, que a linguagem é uma realidade em si; ela não aponta para nada, a não ser para suas próprias operações. Podemos formular assim a união de três instâncias, julgadas pela tradição como independentes: a palavra, o pensamento e o mundo. Os dois primeiros se estruturam concomitantemente, como resposta a uma presença no mundo⁴.

Aquilo que designamos como “claro”, não o aprendemos pela contemplação de um conteúdo puro, mas por havermos experienciado algo como um ambiente iluminado. Vale ainda dizer que, se não possuíssemos a experiência do “escuro”, tampouco seu contrário se definiria como conceito autônomo, e sua noção nem sequer existiria. As operações do pensamento do sujeito moderno, como sabemos, são puramente teóricas, independentes de qualquer compromisso externo. Temos agora, ao contrário, pensamento, palavra e mundo que se requerem mutuamente.

⁴ Basta nos lembrarmos daquela colocação de Merleau-Ponty em que linguagem e mundo se constituem concomitantemente.

Mas há, ainda, outra tese lingüista que vai abaixo com as análises de Saussure, tema já recorrente na metafísica e presente levantado no *Crátilo*. A pergunta por uma língua originária, capaz de expressar melhor do que as outras um conteúdo de verdade, se mostra com estas colocações, interdita. Se a língua é um sistema orgânico de diferenças, cada idioma encontra o seu meio próprio de expressão.

Num exemplo famoso de Husserl, o filósofo afirma haver dezenas de nomes distintos para os esquimós designarem aquilo que comumente entendemos como neve. Esta pluralidade de nomes que os outros idiomas identificam numa única palavra, designa haver no mundo dos esquimós uma relação distinta com a neve.

Não se poderia dizer, de maneira alguma, que os esquimós possuam conceitualmente uma apreensão superior ou equivocada da neve. Não é a uma definição que o idioma dos esquimós aponta, mas para a distinção nascida de uma experiência de mundo. Sem dúvida, a um habitante para quem a neve se encontra incessantemente presente surgem diferenças imperceptíveis para aqueles que nunca a viram ou cujo contato se limita a poucos meses por ano. Possuí-la não apenas como cenário de fundo, mas nas próprias vivências - como material para a construção de casas ou obstáculo à caça – torna necessário distinguir suas mínimas variações.

Cada idioma, desta forma, contém em si suas próprias complexidades, cuja forma se estrutura a partir das vivências de seus indivíduos. Desta maneira, Saussure delimita o estudo da linguagem ao seu próprio âmbito de atuação. O latim não pode ser comparado ao francês ou ao português, como forma de determinar qual destes idiomas seria o “superior”, mas cada um deve ser entendido como fenômeno auto-suficiente, determinado de um tempo, local e sociedade.

Estas e outras análises de Saussure abriram a Merleau-Ponty o caminho para uma reformulação do problema da linguagem. No entanto, o pensamento do lingüista ainda deveria ser ultrapassado. Apesar de definitivamente haver abalado a estrutura do pensamento objetivo, a teoria saussuriana ainda se encontra limitada por parâmetros metafísicos⁵.

⁵ Este impasse foi, segundo Maria Victória Borges, reconhecido pelo próprio lingüista e explicaria sua reticência em publicar mais textos.

Esta permanência no registro metafísico, diria Merleau-Ponty, se traduz especialmente numa insistência na consideração impessoal da linguagem. Em Saussure, vemos que a linguagem deixa de apontar para um conteúdo exterior para impor suas próprias leis e estruturas. A referência entre língua e o falante já aparece, mas, no entanto, segundo Merleau-Ponty, teria faltado ao lingüista um pensamento consistente capaz de ligar a linguagem à sua experiência fundadora.

Sabemos como esta exigência rege o pensamento de Merleau-Ponty, cujos questionamentos reconduzem os objetos pensados ao sentido primário. Temos acompanhado em todos os temas tratados até aqui- seja ele o corpo, a sensação ou o mundo, como seus fundamentos se dirigem àquele “nó intencional”, ou seja, um ponto de contato entre sujeito e mundo. Tal ligação ininterrupta apenas adquire sentido porque se funda num âmbito vital. Desta maneira, o filósofo julga incompleta uma análise que se contente em analisar seu objeto apenas a partir dele mesmo, sem ser capaz de ligá-lo à nossa experiência de envolvimento com o mundo.

No caso da linguagem, antes de objeto histórico, referência a conceitos ou a objetos, ou ainda materialidade sonora, existe um sentido animador enraizado na sua utilização por um ser falante. Para além de um ato supremo de racionalidade, a linguagem toma forma em função do mesmo sentido vital de comunicação com outros seres vivos. Merleau-Ponty vai em direção a este sentido que, num primeiro momento, é efeito do envolvimento de um organismo com um âmbito perceptivo. A reflexão sobre a linguagem deixa, assim, definitivamente de ser uma questão cognosciva e passa a dizer respeito à estrutura vital humana.

5.2.

A linguagem como dimensão do comportamento

O estudo sobre o comportamento animal já detectou em várias espécies traços de construções lingüísticas. O canto dos pássaros ou os sons emitidos pelos golfinhos são ouvidos muitas vezes a quilômetros de distância e se dirigem primariamente a membros de uma mesma espécie. Já se sabe que muitos desses sons animais não são apenas gritos ocasionais, mas portam um significado, anunciando algo específico

sobre as condições do tempo, a época do acasalamento, a descoberta de comida, etc. A linguagem, portanto, proporciona uma interação mais complexa entre membros de uma mesma comunidade. Mais precisamente, há uma função social, de fundamento biológico, inegável na linguagem, não sendo diferente na espécie humana.

Um estrangeiro recém chegado a um país em que desconhece a língua sente invariavelmente dificuldades para viver nele. Tanto para pedir comida num restaurante, como para localizar uma rua, os mínimos detalhes oferecem as maiores dificuldade para quem não domina a língua local. Num âmbito imediato, deste modo, a linguagem é um instrumento comunicativo extremamente eficiente.

No entanto, equiparar a uma mesma função um tipo primitivo de linguagem como o dos animais, ao da raça humana poderia parecer um exagero, se levarmos em conta o nível de complexidade alcançado em cada espécie. Seria um indubitável equívoco limitar o uso humano da língua à utilização pragmática, já que fazemos uso da linguagem não apenas como forma de comunicação instrumental e imediata, mas também em operações abstratas, utilizações artísticas, etc.

Desde *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty justifica o diferente uso que fazem o animal e o homem da linguagem. Lembrando dos experimentos com chimpanzés, vimos como os seres mais sofisticados da série animal interagem com o meio ultrapassando a materialidade fornecida pela situação. Isto significa uma capacidade de perceber instrumentos em função de uma ação a ser realizada.

Na espécie humana, estas operações se sofisticam ainda mais. Os objetos tomados pela percepção não se limitam mais a signos para outras ações, mas se tornam índices a uma infinidade de outros usos e evocações. Um pedaço de madeira não é apenas um obstáculo no caminho, como representaria aos animais mais rudimentares. Podemos utilizá-lo para fazer um móvel, servir de tábuas a uma ponte, acender uma fogueira ou transformá-lo numa cruz. A percepção humana, portanto, ultrapassa a situação dada pela atribuição simbólica à matéria.

Como vimos acima, nunca poderíamos entender a transformação perceptiva como uma modificação exclusiva da estrutura externa de mundo. Se a percepção humana torna os objetos símbolos aptos a uma pluralidade de usos, esta possibilidade evoca igualmente no homem um tipo simbólico de comportamento.

Relembrando a noção de intencionalidade, a consciência, sempre direcionada aos objetos, se abre num sistema de trocas com o mundo, sem que seja possível falar em anterioridade de algum destes pólos, nem delimitar um território específico de cada um. Assim como a percepção transcende o seu meio, “o uso que o homem fará de seu corpo é transcendente em relação ao ser simplesmente biológico”⁶. A transcendência de Merleau-Ponty, como sabemos, não é um deslocamento intelectual a uma instância outra que a atualmente apresentada, mas uma transcendência imersa na presença sensível.

Neste contexto, surge no homem o recurso da fala. Para Merleau-Ponty, uma vez que seu sentido não pode ser separado da estrutura biológica e seu comportamento, a linguagem não apareceria como dimensão isolada no homem – símbolo da racionalidade. De acordo com o filósofo, aquilo que a espécie humana traz de novo, o comportamento simbólico, se manifesta em todas as formas de interação gestual com o meio:

Os comportamentos criam significações que são transcendentais em relação ao dispositivo anatômico, e, no entanto, imanentes ao comportamento como tal, uma vez que ele se ensina e se compreende. Não se pode fazer economia deste poder irracional que cria significações e os comunica. A palavra seria apenas um caso particular (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 230).

É interessante ver como o filósofo denomina de “irracional” a este poder instaurador de significações, algo anteriormente julgado como centrado na razão. O fato de criar e se utilizar de significações não deriva, portanto, de uma decisão autônoma do sujeito, mas ocorre de modo espontâneo, como um desdobramento natural da existência humana.

Como vimos anteriormente, os diferentes usos que as sociedades fazem do corpo mostram como a conduta simbólica também se estende aos gestos. Abaixar a cabeça diante de outro pode, para um oriental, simbolizar um ato de respeito, como pode indicar uma atitude de submissão aos olhos ocidentais. Desta maneira, não é

⁶ MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 230.

possível enquadrar as condutas humanas como indicação direta e objetiva de um estado interno. O gesto, assim como a linguagem, comunica.

Mesmo durante a fala, vemos expresso no corpo uma correspondência significativa em relação à linguagem. Isto quer dizer que o pensamento não se comunica unicamente via linguagem, mas se utiliza de todo nosso corpo como meio de expressão.

Vemos assim efetuado um passo adiante na inscrição do espírito no mundo sensível, tal como nos propomos a apresentar neste trabalho. O sujeito não é mais apenas aquele que faz uso ocasional de um corpo, já que inteiramente independente dele. O corpo agora é a instância sem a qual a expressão não seria possível.

Em seus escritos sobre pintura, Merleau-Ponty insiste numa conhecida afirmação de Paul Valéry, no qual o poeta afirma ser a pintura uma realização corporal do pintor. Isto quer dizer que, para um espírito puro, a pintura não seria possível e nem sequer faria sentido. Concomitante a esta exigência, diremos que unicamente um corpo pode possuir tal experiência de objetos, texturas e cores. Por seleccionar certos aspectos do mundo externo e não perceber nunca a totalidade dos objetos, mas apenas uma de suas faces, pode o homem pintar e apreender algum sentido num quadro. A pintura seria, pois, a afirmação por excelência de um sujeito encarnado.

A mesma colocação poderia ser feita no caso da linguagem. Um espírito puro e anterior à encarnação não necessitaria dela, uma vez que teria a si mesmo por suficiente. Para nos utilizarmos da linguagem, necessitamos, antes de tudo, de uma ocasião em que esta colocação seja requerida e justificada. Seja uma aula, um livro a ser escrito, ou uma discussão, há necessariamente um contexto em que nossa linguagem toma corpo.

Além disto, o fenômeno lingüístico requer um contexto de significações já estabelecidas, sem o qual o sujeito não tomaria contato com qualquer língua, nem com um estilo de comunicar ou um modo de ver o mundo. Todos estes elementos concorrem decisivamente para o êxito da expressão.

Sabemos como, por exemplo, um indivíduo sem escolaridade encontra freqüentemente dificuldades em se comunicar. Suas frases são hesitantes, muitas

vezes desconexas. O fato de não ter tido acesso aos estudos determina decisivamente a maneira como seu pensamento se organiza.

Em “O corpo como expressão e a fala”, passagem de maior importância em *Fenomenologia da Percepção*, vemos Merleau-Ponty reestruturar a problemática da linguagem por este novo viés de seu redimensionamento como modalidade do corpo. Tal como o movimento destacado anteriormente no pensamento do filósofo, vemos aqui definitivamente o sujeito *pensante*, se encarnar num sujeito *falante*. Portanto, nem mesmo aquilo que a modernidade colocou como a substância espiritual do sujeito- seu pensamento- pode ser mais entendido sem referência ao sistema de trocas tecido entre o corpo e o mundo sensível.

Colocada como meio de interação do corpo com o mundo, a fala como dimensão do comportamento deve agora rever as relações entretidas entre corpo e pensamento. Tal questão, sabemos, nem chegou a constituir um problema para a tradição, mais voltada ao conteúdo conceitual do que propriamente ao fenômeno lingüístico.

Para o filósofo, aquilo que a tradição moderna colocou como o pensamento em ato, anterior a qualquer vestimenta lingüística, não merece propriamente ser chamado de pensamento, e sim uma atitude do sujeito em busca de significação. Este momento - necessário, sem dúvida - em que desejamos dizer algo, sem de fato o termos realizado, é desenvolvido pelo filósofo sob o termo de *intenção significativa*.

...aquele que fala ou escreve é, de início, mudo, voltado para aquilo que deseja significar, àquilo que *vai dizer*, e, subitamente, a onda de palavras vêm ao socorro deste silêncio, e o dota de uma equivalência tão justa, tão capaz de proporcionar ao próprio escritor o seu pensamento, que ele a terá esquecido... (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 226).

Um discurso metafísico tradicional diria haver no momento de mera intenção da fala, já uma completude do pensamento, pois a essência do que se pretende dizer já teria sido alcançada, faltando apenas encontrar as palavras apropriadas. Esta concepção esconde um equívoco sobre a própria natureza do pensamento. “Nossas análises do pensamento procedem - no dizer de Merleau-Ponty - como se, antes que pudesse haver achado suas palavras, ele – o pensamento – fosse já uma espécie de

conteúdo auto-suficiente, que as frases procurassem traduzir”. (PONTY, 1960, pág. 69).

Contra o empirismo mais radical, vemos como a estrutura humana impede que o fenômeno lingüístico seja reduzido a um trabalho impessoal e mecânico. A fala se articula numa atitude que transcende aquilo materialmente dado pelo corpo humano, de modo que o sistema respiratório, as cordas vocais e a anatomia jamais a explicariam suficientemente.

Do ponto de vista do operador da linguagem, a língua não se reduz a uma coleção justaposta de conceitos. O ato da fala, insistindo mais uma vez neste ponto essencial, não consiste em momentos isolados: o desejo interior somado a uma atitude corporal. Ela ocorre, antes, de um ato espontâneo e único. O sujeito falante simplesmente elabora e realiza espontaneamente a sua fala.

Tal como aprendemos acima com Saussure, falar uma língua seria algo diverso de possuir acesso a conceitos isolados. O recurso à linguagem requer necessariamente uma consciência global, e é apenas dominando-a que podemos manipulá-la e, por conseguinte, falar um idioma. Esta consciência, no entanto, não nasce de uma construção intelectual e indiferenciada.

Analisando a aquisição da linguagem pela criança, o filósofo aponta como o seu aprendizado não requer o simples acesso prévio a um contexto cultural externo. Enquanto aqui se trata do contato com o primeiro idioma, não podemos dizer que o bebê recém-nascido possua alguma noção de mundo ou contexto cultural.

Para a criança, antes disso, o mundo e a linguagem são constituídos simultaneamente, e Merleau-Ponty não vê aí apenas uma relação acidental. Novamente contrariando a linguagem metafísica, para quem o domínio de uma língua requer a aprendizagem de seus conceitos, o filósofo vê nesta aquisição um processo não conceitual, mas existencial.

Nomear os objetos pela primeira vez, de acordo com Merleau-Ponty, significa fazê-los aparecer, torná-los acessíveis. “A palavra, longe de ser simples signo de objetos e de significações, habita as coisas e veicula significações”⁷. Para o filósofo,

⁷ MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 217

o termo que designa um objeto o constitui tão intrinsecamente, quanto sua forma, sua cor, etc.

Não haveria, desta maneira, processos inteiramente distintos nas tomadas de consciência de si e do mundo externo. Aquilo que denominamos anteriormente como “esquema corporal” - referindo-nos à consciência adquirida do próprio corpo -, torna disponível ao sujeito os membros com os quais poderá agir no mundo. As mãos, as pernas, e mesmo uma bengala, tornam-se como meios com os quais podemos realizar nossas operações.

É algo como uma consciência global do idioma, da mesma maneira, que possibilita a articulação da fala. Para Merleau-Ponty, temos na disposição da totalidade da língua aquele mesmo esquema de figura e horizonte dos objetos no espaço.

Eu me reporto à palavra como a minha mão se dirige ao lugar picado de meu corpo, a palavra se encontra em certo lugar de meu mundo lingüístico, faz parte de meu equipamento e eu não possuo outra maneira de representá-la do que a pronunciando, como o artista não possui outra maneira de representar a obra em que trabalha: é preciso que ele a faça (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 220).

Desta maneira, a articulação de cada palavra de uma frase é possível apenas pela disposição da totalidade do idioma. Assim como o corpo inteiro se mobiliza espontaneamente em vista de um objetivo – os pés e braços para buscar um copo d’água-, a fala não requer um trabalho de inspeção do espírito em busca de significados a cada palavra. É o desejo de se exprimir, de preencher aquele vazio aberto pela intenção significativa, que rege a manipulação do “equipamento” lingüístico.

A articulação da linguagem se funda, portanto, numa disposição pré-pessoal do sujeito. Se há pensamento em algum momento durante a articulação da linguagem, este não seria outro do que a própria fala consumada. Ao contrário do que supõe o idealismo, o recurso à linguagem realiza o pensamento expresso, e não uma eventual vestimenta. Chegamos, assim, ao ponto proposto inicialmente nesta seção – o de mostrar como pensamento e linguagem apenas podem ser entendidos entrelaçados.

David McNeill, numa abordagem semelhante à de Merleau-Ponty, afirma que o gesto não aparece como mera tradução do conteúdo da fala. Deste modo, poderíamos supor no gesto um mero acompanhamento contingente da linguagem, suprimido caso o falante o desejasse. Caso, durante uma conversa, atentemos unicamente para os gestos de nosso interlocutor, não escutando nada do que diz, não poderíamos ver nas articulações das mãos uma transcrição do conteúdo lingüístico. Para este autor, o gesto é, antes, co-expressivo em relação à fala, ou seja, comunica, à sua maneira, o pensamento.

O homem, afirma Merleau-Ponty, é um “poder de expressão natural”⁸, pois utiliza a linguagem não apenas para exteriorizar um estado interno, mas para realizar a sua própria concretização. Esta manifestação não se direciona aos meios conscientemente escolhidos, como, por exemplo, o significado contido em nossa linguagem. A própria fala, embora elaborada intencionalmente, vem envolta em uma pluralidade incontável de manifestações espontâneas do corpo. Tanto a entonação de voz, como o movimento dos membros se voltam, no momento da fala, à realização da expressão. O corpo todo se volta para demonstrar um estado enfurecido. Desde o movimento dos braços, a gagueira, a expressão facial, todos estes dados funcionam como signos do sentimento.

Uma posição metafísica moderna diria, ao contrário, que apenas o conteúdo conceitual da fala importa no ato da comunicação. De acordo com Merleau-Ponty, no entanto, todos os meios pelos quais a fala se articula são tão essenciais quanto o conteúdo da linguagem. Isto faz com que, por exemplo, a rispidez na voz diga mais do que o “bom dia” que ouvimos como resposta ao nosso cumprimento.

Esta pluralidade de manifestações, no entanto, não precede algo anterior cuja sede seria a subjetividade, como, por exemplo, a raiva em si. Poderíamos dizer que o homem *transborda* expressividade, ou seja, realiza corporalmente o que é tradicionalmente chamado de estado interno. Este transbordamento mostra que a subjetividade apenas se realiza ao tomar uma forma encarnada ou, o que seria o mesmo, assumir um traço sensível.

⁸ MERLEAU-PONTY, 1945, pág 222.

Isto que caracterizamos usualmente por estado interno apenas pode ser entendido como elemento motivador de uma necessidade consumada apenas com a expressão. A expressividade, desta maneira, é a maneira pela qual tomamos contato com nossos próprios estados. Este desdobramento, portanto, toma conta espontaneamente de todos os nossos dispositivos corporais, e não apenas daqueles deliberadamente articulados.

Mais uma vez, vemos aqui como Merleau-Ponty frustra as expectativas metafísicas de sublimação do sensível. Mesmo algo concebido tradicionalmente como da pura ordem do sujeito, como a fala, não dispensa a realidade sensível. Ao invés de mero acessório, esta “vestimenta” é aquilo sem o qual não haveria comunicação.

Não existe, portanto, operação da linguagem numa ordem atemporal, sem um enraizamento na realidade concreta no mundo sensível. Este enraizamento inclui, obviamente, tanto a materialidade das formas de expressão como a época e o momento histórico de onde a linguagem foi proferida. Não é, portanto, *apesar* destes aspectos sensíveis que a linguagem comunica, mas graças a eles.

Estas colocações sobre a expressão levantam ainda outra importante questão para Merleau-Ponty. O pensamento não pode se destacar de uma forma expressiva, mas toma forma no corpo como “poder natural” de concretizá-lo, de modo que com a comunicação, a questão do outro aparece sob uma nova perspectiva.

5.3.

A expressão como acesso ao outro

A intersubjetividade exige, após a recolocação da expressão por Merleau-Ponty, uma nova abordagem. Assim como os demais temas do filósofo, esta questão suscita que se considere a comunicação e o acesso ao outro a partir da inalienabilidade da experiência sensível. Remontando outra vez à configuração moderna contra a qual Merleau-Ponty argumenta, para caracterizar este tema, não havia para o pensamento moderno grande distinção entre ser eu mesmo ou ser outro.

Uma vez que era entendido a partir da sublimação das raízes sensíveis, o sujeito moderno, como discutimos anteriormente, é um conteúdo puro de pensamento e sem ponto de vista. Nem o corpo, nem a língua, nem a história ou qualquer outro traço sensível o constitui. Para pensar como esta configuração determina a experiência do outro, deveríamos refletir novamente sobre o significado da abstenção de referências sensíveis.

Se o sujeito moderno prescinde de todo o resto, exceto do pensamento puro, que elementos diferenciadores assegurariam a coexistência entre seres humanos? A ausência de ponto de vista determina uma homogeneidade do sujeito. Quando Merleau-Ponty insiste que nenhum ser encarnado, mas apenas Deus ou um espírito absoluto possuiriam as características da subjetividade moderna, devemos entender que esta configuração inviabiliza a experiência do outro, ou, ao menos, a torna um paradoxo.

Foi desta maneira que muitos filósofos modernos tentaram explicar o reconhecimento intersubjetivo. Chamado de argumento da analogia, esta solução evoca uma espécie de dedução lógica para o problema. Através da relação que faço entre meus gestos e os estados internos correspondentes, eu poderia deduzir, da visualização do comportamento alheio, uma mesma fonte subjetiva.

De fato, concorda Merleau-Ponty, a indicação para a existência do outro apenas é possível pela visualização de um corpo semelhante ao meu. No entanto, para o filósofo, o argumento clássico apresenta um problema insuperável. Uma vez que o pensamento moderno concebe o corpo humano como mero objeto dentre os demais corpos extensos, seria impossível passar da percepção de um gesto a uma subjetividade absoluta. Teríamos, então, ao mesmo tempo, sujeito e objeto num mesmo ser, sem um possível salto de um ao outro - algo jamais admitido pelo pensamento moderno:

Ora, o outro seria perante mim um em-si e, no entanto, existiria por si; ele exigiria de mim, para ser percebido, uma operação contraditória, uma vez que eu deveria, de uma só vez, o distinguir de mim mesmo, e, portanto, situá-lo no mundo dos objetos, e pensá-lo como consciência, quer dizer, como este tipo de ser sem exterior e sem partes, do qual apenas possuo acesso pois ele é um eu e porque, aquele que pensa e aquele que é pensado, nele se confundem (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 407).

Não é à toa que o solipsismo representou uma séria questão e mesmo um obstáculo aos filósofos modernos. Como uma atividade independente de todo o resto, a subjetividade se pergunta se aquilo defrontado pelos sentidos se trata de uma ilusão. Se os homens que visualizo são primeiramente corpos, como garantir uma real subjetividade por baixo dos gestos e não seres autômatos?

Por outro lado, a existência encarnada e o mundo passam a constituir o solo em que se assenta o sujeito, e este assume um ponto de vista no espaço, uma língua e um contexto cultural. Esta contextualização faz com que a problemática do outro mude de figura. Não podemos mais simplesmente transferir a um número infinito de corpos o conteúdo subjetivo que julgamos nosso e comum a todos, pois, como já sabemos, tal núcleo é apenas uma abstração.

Nossas análises anteriores mostraram que os conteúdos de consciência apenas se concretizam assumindo uma forma sensível, ou seja, se tornando expressão. A expressão, desta maneira, basta como forma de contato com o outro. Este é o meio pelo qual o outro aparece em nosso campo visual, pois a percepção humana se caracteriza como um sistema em que aparecimento do mundo e comportamento se revestem de significações simbólicas. Não há necessidade de um deslocamento daquilo que nosso corpo e fala apresentam (tom da nossa voz, gestos corporais, etc.) para uma síntese conceitual. Segundo Merleau-Ponty, como vimos, na percepção coexistem imanência e transcendência. Deste modo, os próprios gestos, no qual a fala se incluiria, articulam a comunicação intersubjetiva.

Há, no entanto, um modo de interação distinto daquele pelo qual nos abrimos ao mundo natural. Ao avistarmos uma árvore ou o azul do mar, nos fixamos unicamente nas qualidades sensíveis e elas bastam para evocar o tipo de relação descrito no capítulo anterior. Os gestos e a fala humana, por outro lado, evocam uma “leitura” que nos abre ao contato com outra existência, um pensamento alheio.

Justamente por portar um conteúdo expressivo, e não um conteúdo conceitual separado do mundo pode o comportamento veicular a experiência intersubjetiva:

No que concerne à consciência, devemos concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como um ser no mundo ou existência, pois é somente

assim que o outro poderá aparecer na base de um corpo fenomenal e receber uma espécie de “localidade”. (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 409).

Este modo pelo qual o outro e a percepção do mundo aparecem não é destituído de ambigüidade. Mesmo que Luisa não diga explicitamente que deseja deixar seu atual emprego, podemos entender em seus atos, como, por exemplo, o desânimo com que vai ao trabalho, a indicação deste desejo. Uma pessoa alegre, da mesma maneira, não necessita afirmar o seu estado. Muitas vezes, sua própria presença, através de certa entonação de voz e modo de andar, já nos torna evidente sua alegria.

Obviamente, podemos nos enganar sobre o comportamento alheio, o que não prova um erro de raciocínio, mas simplesmente a necessária interpretação evocada em toda expressão. A partir do momento que deixa de indicar um conteúdo puro, mas realiza uma intenção ainda muda, a expressão traz consigo uma ambigüidade. Tal ambigüidade, aliás, faz parte integrante inclusive do contato que temos com nós mesmos.

Merleau-Ponty utiliza o exemplo de colocarmos em dúvida estarmos apaixonados. Ao fazermos tal pergunta, analisamos nosso estado atual, recorremos, a uma inspeção em nossa existência em busca de sinais que poderiam representar expressões de alguém apaixonado. A preocupação excessiva com a aparência ao encontrar a pessoa, o cuidado com os gestos e as palavras ao estar com ela podem nos levar a concluir positivamente sobre esta questão.

A resposta, no entanto, jamais pode aparecer como uma verdade absoluta. Pode ser que a afirmativa inicial termine por se mostrar um sentimento equivocado. Depois de algum tempo, nos desinteressamos pela pessoa, concluindo, por exemplo, que não exatamente ela que nos interessava, mas alguém com quem se parece. Deste modo, até o acesso a nós mesmos se funda numa interpretação, sempre apta a uma total reformulação.

Vale enfatizar que o meio pelo qual um conteúdo se expressa não é um mero detalhe. O contexto cultural, idade, o modo de pensar e até mesmo a língua falada ou a idade delimitam como uma frase ou texto são entendidos. Um enunciado na boca de uma criança evoca outra compreensão do mesmo conteúdo dito por um senhor de 60 anos.

Assim como o espaço de apresentação determina a maneira como o sensível aparece, a comunicação igualmente toma como parte de sua realização algo que não se centra exatamente na mensagem veiculada, mas no meio de aparição. Novamente a estrutura da figura e fundo da *Gestalt* determina na comunicação a impossibilidade de destacar um elemento isolado como suficiente para constituir o significado.

O modo de existência alheio, portanto, jamais pode simplesmente coincidir com o meu, nem evitar uma interpretação equivocada sobre o comportamento. Devemos dizer, pois, que a formulação pontiana torna o outro verdadeiramente uma alteridade. Cada pessoa possui uma individualidade que pertence a um contexto específico história pessoal, pensamento e cultura, que não pode ser equiparada a qualquer outra.

Refletindo sobre como o outro se torna reconhecível enquanto portador de comportamentos, Merleau-Ponty toma o exemplo de um adulto que simula, numa brincadeira, uma mordida na mão de uma criança de quinze meses. O bebê, ao perceber o gesto do adulto, repete o movimento com a própria boca.

A argumentação do pensamento moderno diria haver aí uma atividade dedutiva, no qual a criança conclui, pela semelhança entre sua boca com a do adulto, a referência a uma intenção subjetiva comum, reveladora da presença de um semelhante. Este raciocínio, no entanto, se mostra absurdo, uma vez que tal sofisticação de pensamento reflexivo jamais poderia ser elaborado por um bebê. Para Merleau-Ponty, mesmo antes de possuir sedimentada a sua própria personalidade, uma criança é capaz de reconhecer outros seres humanos. É, inclusive, justamente por vislumbrar uma semelhança com outros corpos, que a personalidade pode ser consolidada. Relembrando o exemplo dos meninos lobo, viver fora da civilização humana faz com que mesmo algo suposto como óbvio num comportamento – tal andar sobre duas pernas-, assuma outra forma.

No caso do exemplo acima, o bebê repete o gesto do adulto por encontrar na mordida uma mesma atitude corporal em relação a seu próprio corpo:

É que a sua própria boca e seus dentes, tal como os sinto do interior, são para ele, de início, um aparelho para morder, e que minha mandíbula, tal como ele a vê de fora, é capaz das mesmas intenções. A “mordida” possui para ele imediatamente uma significação intersubjetiva (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 409).

A criança, desta maneira, toma consciência do outro a partir da identificação de uma utilização comum do corpo. Ao estruturá-lo como organismo em direção ao mundo, a criança encontra também outros seres, cuja semelhança anatômica funciona como chave para a existência intersubjetiva. É, portanto, novamente na dimensão pré-pessoal e pré-objetiva do corpo que se assenta a experiência que possuímos do outro.

Esta estrutura, porém, não se aplica apenas aos anos de aprendizagem da criança. Obviamente alguém pode, após a personalidade formada e com o raciocínio elaborado, deduzir a existência alheia nos mesmos termos do argumento da analogia. No entanto, em nossa vida diária com o outro, jamais necessitamos de tais artifícios. Assim como a coisa aparece espontaneamente em nosso campo perceptivo, o outro se torna acessível pela simples convivência de comportamentos, e em ambos os casos se prescinde de uma intervenção reflexiva como resposta à solicitação.

Este engajamento com o mundo, aliás, opera justamente o contrário de uma introspecção subjetiva. Na vida com as coisas, as qualidades sensíveis nos atingem por uma espécie de sincronização entre as sensações e nosso comportamento. O verde, por exemplo, nos abre a uma forma mais contida de nos movimentarmos, assim como um perfume leve, como um cítrico, nos provoca uma sensação de frescor.

Perceber, insistindo mais uma vez, não designa uma ligação eventual entre entidades estranhas. Enquanto um sistema de trocas aberto e presidido pelo corpo, a percepção mantém comportamento e campo fenomenal ligados numa sincronia. A plena realização deste contato acontece na forma de um encontro ou, como o próprio Merleau-Ponty afirma, numa comunhão. Eu deixo de me sentir mero espectador isolado e me entrego, por exemplo, ao azul do céu, me confundindo e me fazendo um com ele. É importante ressaltar que esta comunhão não cria nenhuma relação nova, mas apenas realiza plenamente o que a percepção, a cada momento, nutre.

Na vida intersubjetiva, de maneira análoga, não nos remetemos constantemente a um exame introspectivo como forma de comprovar a existência alheia, mas nos sincronizamos numa atividade compartilhada. O diálogo, sob esta perspectiva, não é uma operação indiferente de transcrição de conteúdos. Ao contrário, durante uma conversa, meu comportamento e o do interlocutor se engajam numa atividade em que duas ou mais subjetividades estrangeiras se dissolvem e se fazem uma:

Na experiência do diálogo, se constitui entre eu e outro um terreno comum, meu pensamento e o seu formam um só tecido [tissu], as minhas proposições e as de meu interlocutor são chamadas pelo estado da discussão, eles se inserem em uma operação comum no qual nenhum de nós é o criador. Eis aí um ser a dois, e o outro para mim não é apenas um comportamento em meu campo transcendental, nem, por outro lado, eu no dele, nós somos colaboradores numa reciprocidade perfeita, nossas perspectivas deslizam uma sobre a outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo. (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 412).

6

Considerações finais

Como tentamos enfatizar ao longo deste trabalho, a originalidade do pensamento de Merleau-Ponty consiste no esforço de jamais ultrapassar a experiência ingênua e espontânea de mundo. Ao contrário do pensamento metafísico tradicional, cuja primeira atitude é tentar descobrir a verdade “por trás” das aparências, o filósofo toma o aparecer como ponto de partida e medida sempre retomada para a sua reflexão.

Dois temas anteriormente irrelevantes para a filosofia passam, assim, a ocupar o centro desta obra – o corpo próprio e o mundo sensível. Como a análise da sensação revelou, estes dois termos, na verdade, constituem duas faces de um mesmo ato. Visto mais como um acontecimento do que como uma operação cognitiva, a percepção aparece assim como ponto de integração entre o que até então se supunham instâncias separadas e autônomas – o sujeito e o objeto.

O perceber anuncia em si todos os temas com os quais Merleau-Ponty se ocupa. Até mesmo o pensamento, antes aliado à como propriedade inalienável e exclusiva da subjetividade, passa a ser incluído dentre estas questões. Apesar de diversos filósofos reconhecerem a percepção um modo “introdutório” de contato com o mundo, este momento seria ultrapassado ao entrarem em jogo as verdadeiras atividades caracterizadamente humanas – tal como o pensamento e o conhecimento.

Merleau-Ponty tenta mostrar, por outro lado, como a percepção jamais pode ser tomada como momento acessório na constituição da subjetividade. Ao fazermos isto, passamos justamente pelo mistério maior da experiência encarnada – o de como um mundo pode chegar a se constituir e fazer sentido. Apenas um ser encarnado pode elaborar pensamentos, possuir uma idéia, assim como se engajar numa atividade simples, tal como dirigir um carro, ou escrever um livro.

A princípio possuindo uma diferença essencial em relação à matéria inanimada, o corpo guarda com o sensível um parentesco jamais ultrapassado, uma vez que é constituído do mesmo material. Ao mesmo tempo, o corpo veicula uma

existência individual, abre um modo específico de estar no mundo. É o corpo, portanto, o verdadeiro sujeito da percepção.

De acordo com Merleau-Ponty, a união com o sensível jamais pode ser ultrapassada, nem mesmo pela suposição metafísica de onipotência do pensamento e da Verdade. O passo inicial do pensamento de Merleau-Ponty, tal como o próprio filósofo afirma, tenta retirar os termos absolutos metafísicos de uma auto-suficiência e fazê-los “descer à terra”¹. Esta “descida” marca, com a afirmação da impossibilidade teórica de uma total sublimação do sensível, o contato sempre implícito entre sujeito e mundo. Nossa abordagem aqui procurou delinear este movimento de descida, realizado plenamente com a imagem da comunhão.

O caminho da instância metafísica da filosofia para o contato direto com a experiência se encontrou de acordo com uma imagem que seria apropriada evocar aqui. Durante o processo de elaboração deste trabalho, ela se manteve constantemente presente, a princípio apenas como uma analogia distante, no entanto, cada vez mais de acordo com o pensamento de Merleau-Ponty, a ponto de ter determinado como os capítulos e a disposição de idéias foram desenvolvidas.

Poucas imagens pareceram melhor traduzir o significado do pensamento de Merleau-Ponty do que uma deparada, por acaso, fora dos textos bibliográficos de base deste trabalho. Ela saiu da leitura dos sermões de padre Antônio Vieira, e se refere ao significado da encarnação de Cristo na religião católica e, mais especificamente, como este tema se desdobra em sua obra².

Discutido por filósofos e teólogos desde o início do cristianismo, o significado da encarnação passa ao centro das preocupações dos sermões de Vieira, em especial num momento específico da cerimônia católica. Antônio Vieira, numa das colocações sobre o significado da trindade, o traduz da seguinte forma:

...o Padre gerou o Filho, e o Padre e o Filho produziram o Espírito Santo: multiplicado Deus por este modo em três Pessoas distintas, o mesmo Deus que estava indigesto e indistinto na unidade divina, ficou digesto e distinto na multiplicação da Trindade (ANTÔNIO VIEIRA, 2003, pág. 38).

¹ MERLEAU-PONTY, 1989, pág 42.

² É importante não esquecer como o cristianismo tradicional nutriu um desprezo pelo corpo. Antônio Vieira, dentre alguns outros autores, no entanto, parecem constituir uma exceção a esta tendência.

Como defende Antônio Vieira, ao se fazer três, Deus, antes ele próprio informe e incriado, se torna criado e visível na figura de Cristo. Como esta divisão torna Deus “digesto”? Pelo ato da encarnação, o que era antes pura transcendência se insere na existência espaço-temporal, mantendo, ao mesmo, ao mesmo tempo, uma transcendência que não supera a presença encarnada na figura de Cristo.

O que isto teria a ver com o pensamento de Merleau-Ponty? O próprio filósofo repete diversas vezes como a noção tradicional de sujeito se encontra mais próxima de um espírito absoluto, ou até do próprio Deus, do que de um sujeito encarnado. Toda a filosofia de Merleau-Ponty parece ser, desta maneira, uma tentativa de inscrever uma instância puramente transcendente no plano do mundo sensível.

Os comentários de Alcir Pécora sobre Antônio Vieira nos ajudam a confirmar a pertinência desta comparação. De acordo com o autor, o padre possui como principal característica a negação de qualquer possibilidade de revelação transcendente de Deus. Enquanto o homem vive no espaço e no tempo, a substância divina apenas pode se revelar inserida neste contexto. Isto faz com que a religião não seja jamais um deslocamento para fora do mundo, como a experiência mística e individual de um ser privilegiado. Temos, ao contrário, um modo de comunhão que se dá através do sensível e, enquanto acessível aos sentidos, envolve uma coletividade capaz de apreendê-lo:

...o movimento da ascese individual para Deus inverte a sua direção e multiplica as pessoas constituídas nele: torna-se, enfim, um movimento de descida de Deus até o chão impuro em que vive a coletividade dos homens...O mundo, para Vieira, é o eixo inevitável de toda relação de Deus com o homem, e não faria o menor sentido imaginar a este fora de sua determinação essencial, que inclui a matéria. (PÉCORA, 2003 pág. 12; 153).

Em Merleau-Ponty, de maneira semelhante, o pensamento não pode ser entendido como deslocamento ascendente a um plano atemporal. Nem sujeito, nem objeto são alcançados fora do contexto sensível do devir, e apenas existem neste âmbito. Isto não quer dizer, no entanto, que ambos estes termos, metafísicos por excelência, sejam negados. O filósofo afirma, ao contrário, uma necessária contextualização e “limitação” de suas existências.

No entanto, ao invés de entender a situação sensível como limitativa, Merleau-Ponty busca refletir sobre este novo modo de aparecimento, uma vez que ele é o único possível. O pensamento, da mesma maneira, passa a ser entendido como materialização de uma intenção significativa. A linguagem, ao invés de tradução ocasional do pensamento, é som, articulação de palavras. Ao mesmo tempo, ela se enraíza na fala como gesto de um ser encarnado que, assim como necessita mover as pernas para se locomover, utiliza o aparelho fonatório ou o monólogo silencioso para realizar um pensamento. Assim como o Deus encarnado, a experiência subjetiva, mesmo privada³, apenas toma lugar assumindo uma materialidade.

Como resultado final, temos um corpo que assume um modo de existência atribuído pela religião católica unicamente a Cristo. A estrutura corporal se alia à conduta significativa e simbólica dos gestos, dentre os quais se inclui a fala. Basta evocarmos mais uma vez a afirmação de Merleau-Ponty de que “os comportamentos criam significações que são transcendentais em relação ao dispositivo anatômico, e, no entanto, imanentes ao comportamento”⁴.

Mas este movimento de encarnação não se realiza apenas no sujeito inseparável do corpo. Segundo julgamos, o pensamento de Merleau-Ponty, ao mesmo tempo em que encarna o sujeito, faz o mesmo com o objeto. Antes um extrato extenso, os objetos se revestem de qualidades sensíveis, deixam de ser conceitos mentais ou realidades autônomas.

O filósofo Michael Hardt, ao comentar o significado da encarnação de Cristo, afirma:

A encarnação é, antes de mais nada, uma metáfora da tese de que essência e existência do ser são uma única e mesma coisa. Não existe uma essência ontológica que se encontre além do mundo, assim como nenhum ser vivo, Deus ou a natureza estão fora da existência; ao contrário, tudo é plenamente realizado, tudo se expressa completamente na carne. (HARDT, 2004, pág. 21)

Ora, exatamente este foi o movimento que destacamos ao longo deste trabalho, no qual as essências tradicionais da metafísica se “dessubstancializam” e se

³ “...toda a consciência é consciência perceptiva, mesmo a consciência de nós mesmos” MERLEAU-PONTY 1989, pág. 42.

⁴ MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 230

inscrevem no plano da experiência concreta. Tanto o sujeito como o objeto, concebidos modernamente como pura idealidade, se vestem assim de uma inseparável existência no espaço e no tempo. O movimento de encarnação, portanto, se dirige também ao mundo das coisas⁵.

Obviamente poderíamos apontar como diferença o fato da religião, assim como Antônio Vieira, não negarem a realidade transcendente de Deus. O modo único pelo qual a divindade se torna acessível não compromete a realidade e autonomia de sua substância, mas apenas assinala a abertura de uma comunicação com o humano. Em Merleau-Ponty, por outro lado, nem sujeito, nem objeto podem ser afirmados como puras transcendências que, ocasionalmente, assumem formas sensíveis, mas apenas existem enquanto tal.

No entanto, as semelhanças entre o pensamento de Merleau-Ponty e Antônio Vieira não se esgotam aí. Após a sua ressurreição, Jesus instituiu o próprio corpo e sangue como base da cerimônia da Eucaristia. A hóstia e o vinho aí oferecidos não seriam uma evocação distante nem simbólica do corpo de Cristo, mas a sua própria presença.

De acordo com o orador, o sacramento representa o mais importante termo de ligação divina com o homem. Segundo Alcir Pécora, em Vieira “a forma mais geral do contato do homem com o transcendente seria dada justamente pelo modo sacramental”⁶. Para Antônio Vieira, o sacramento representa o momento crucial em que Deus perpetua a sua presença entre os homens:

Não de balde institui Cristo o Divino sacramento de noite, quando, por uma presença que nos levou da vista nos deixou muitos à fé. Mete-se o sol no ocidente, escurece-se o mundo com as sombras da noite, mas se olharmos o céu, veremos o mesmo sol multiplicado em tantos sóis menores quantas são as estrelas sem-número, em que ele substitui a sua ausência, e não só se retrata, mas vive. Assim se ausentou Cristo de nós sem se ausentar, deixando-se abreviado sim no Sacramento, mas multiplicado em tantas presenças quantas são as hóstias consagradas em que o adoramos e temos realmente conosco. (VIEIRA, 2003, pág. 117).

⁵ Não parece ser, deste modo, à toa que, no final de sua carreira, especialmente em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty fale de uma mesma e única carne constituinte do corpo humano e da matéria das coisas. Este termo, no entanto, assume em Merleau-Ponty uma complexidade que não cabe ser discutida neste trabalho. Nossa suposição apenas aponta para o surgimento de tal noção de encarnação.

⁶ PÉCORA, Alcir, 2008, pág. 104.

A transubstanciação do pão em corpo de Cristo, é importante dizer, não mexe em nada a estrutura física do alimento, apenas o reveste com a presença divina. Este fragmento de matéria sacralizado se torna, então, o meio multiplicado pelo qual Deus se comunica.

Exatamente neste ponto a percepção pontiana parece se aproximar mais ainda de Antônio Vieira. A impossibilidade de sublimação dos traços sensíveis ou a redução a eles (no caso do empirismo radical) faz do sacramento um modo de existência semelhante à percepção de Merleau-Ponty.

Como citamos acima, a percepção guarda em si o paradoxo da imanência e transcendência. Já desde a mais ínfima visualização de uma mancha sobre um fundo, como vimos na experiência da *Gestalt*, alcançamos mais do que a situação presente materialmente oferece. Parece que toda a percepção guarda a estrutura do alimento oferecido no sacramento, uma vez que, através dela, o mundo aberto ao homem mantém sempre junto ao visível uma ordem de invisibilidade.

Sobre a ligação desta estrutura com o sacramento, o próprio Merleau-Ponty relaciona explicitamente:

Assim como o sacramento não somente simboliza sob espécies sensíveis uma operação da Graça, mas é a presença real de Deus, o faz residir num fragmento de espaço, e o comunica àqueles que, se interiormente preparados, comem o pão consagrado, da mesma maneira, o sensível possui não somente uma significação motora e vital, mas não é outra coisa do que um modo de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se é capaz, e a sensação é, literalmente, uma comunhão (MERLEAU-PONTY, 1945 pág. 257).

É essencial para a conexão com o sacramento a exigência colocada por Merleau-Ponty de uma “preparação” por parte do espectador. Mesmo mantida esta estrutura análoga à percepção pontiana de imanência e transcendência, simplesmente ingerir a hóstia sem uma conscientização do significado deste ato pouco acrescenta a quem a come. Apenas pela fé, em que se revitaliza o significado do sacramento, pode esta cerimônia transformar o fiel. Para isto, precisamos, seguindo ainda Padre Antônio Vieira, refletir sobre o significado de Cristo haver instituído sua presença num alimento, e não em outro objeto qualquer.

Se tornar alimento permite ao fiel se integrar à divindade. É assim que o padre vê na cerimônia do sacramento aquilo que denomina de “segunda encarnação”, termo final da presença divina na Terra:

Quando Deus se fez homem, foi para que por meio da carne do Verbo nos unisse a si, e fôssemos a mesma coisa com ele. - Mas isso não se efetuou no ato da Encarnação, em que o corpo de Deus e os nossos eram diversos, mas ficou reservado para a instituição do Sacramento, em que, unindo-se Cristo por meio da sua carne a cada um de nós, todos como membros seus ficamos um só corpo (VIEIRA, 2003, pág. 205).

A comparação feita por Merleau-Ponty com o sacramento diz respeito, no caso da religião, a esta integração com Deus. Mas, ao invés de uma estrutura religiosa, o filósofo coloca como elementos de ligação o homem e o mundo. Em ambos os casos, na religião católica e em Merleau-Ponty, é extremamente interessante como o corpo preside este contato.

Uma vez que, para Antônio Vieira, a comunicação com o divino apenas se dá sensivelmente, o contato mais íntimo entre Deus e o humano parece ser integrando a si o fragmento de matéria habitado pela presença. O corpo parece realizar a radicalidade de tal exigência, traduzindo perfeitamente esta experiência de comunhão. Apenas ele parece ser capaz de uma perfeita transubstanciação, ao integrar, pela digestão, um elemento material alheio numa parte de si próprio.

O corpo perceptivo, do mesmo modo, além de presidir a cada momento a ligação entre sujeito e mundo, permite também a plena união entre ambos. Tal o céu azul, citado no capítulo três, no qual aquele que percebe se perde e se confunde no percebido, este momento opera a fusão daquilo que o mundo oferece - as qualidades sensíveis -, com a atenção daquele que percebe. Novamente aqui, apenas o corpo é capaz desta operação.

Este momento foi chamado pela tradição de estético, como o ato especial em que os sentidos ocupam o centro da experiência. No entanto, se vimos que os sentidos jamais estão ausentes de qualquer percepção, o contato com o percebido se encontra parcialmente presente em qualquer percepção. A integração com o mundo não cria, deste modo, nenhuma nova relação, mas desnuda aquele que percebe de uma suposta separação em relação ao percebido.

O efeito deste contato vai muito além de uma especulação teórica. Já foi citado anteriormente como a configuração ontológica moderna reflete a experiência privada do homem contemporâneo. Desde a revolução científica, o corpo se despiu de qualquer influência externa que antes o ligava ao mundo, se isolando num núcleo solitário e apartado. Nem a natureza, nem a vida coletiva, nem a órbita dos planetas, nem a magia, parecem mais exercer qualquer influência sobre ele. O indivíduo, deste modo, “corta” os laços que antes o unia ao todo.

No âmbito da experiência individual, esta configuração moderna pode oferecer importantes avanços no que diz respeito à liberdade, por exemplo. No entanto, em Merleau-Ponty e nos artistas com os quais ele dialoga, a recusa em insistir numa investigação da subjetividade tenta encontrar um alargamento da experiência justamente pela tentativa de aproximação da realidade.

Para Francis Ponge, por exemplo, a tradição clássica já muito havia discursado sobre o sujeito e elaborado os mais sofisticados e complexos raciocínios. Todo este esforço, no entanto, teria levado o homem a uma complicação insuperável de complicação e isolamento. A solução comum ao poeta, a Merleau-Ponty, e aos demais autores aqui discutidos, parece tentar inverter o caminho metafísico – ao invés de levar adiante o discurso sobre o sujeito pelo que tem de único, aproximá-lo da existência concreta e mostrar o que ele possui de comum com o mundo sensível e com o outro. A imagem do contato corporal com a matéria ou com o outro parece representar perfeitamente esta nova tentativa.

Novamente aqui encontramos Antônio Vieira. De acordo com o padre, a presença divina no sensível não se limita à cerimônia do Sacramento. Constantemente Deus se mostra aos humanos, embora sempre de maneira velada. No entanto, ao contrário da hóstia e do vinho, que, após a atuação do orador, se sacralizam em um local específico, esta outra manifestação apontada por Vieira não possui lugar definido de manifestação. Sua oratória assume, desta maneira, um esforço de tentar revelar aos ouvintes os traços desta presença.

Se tomarmos o espanto da percepção em seu estado primário como um correlato da presença divina na matéria, ambos são acontecimentos ocasionais e dependem de um espectador preparado a experienciá-lo e torná-lo comunicável. É

esta tentativa de comunicação que aproxima Merleau-Ponty e seus artistas, e também a oratória de Antônio Vieira.

Assim como naquela frase em que Cézanne afirma querer assustar Paris com uma maçã, Merleau-Ponty parece tentar algo semelhante ao apontar que “o corpo, se retirando do mundo objetivo, revelará os fios intencionais que o ligam ao seu redor e finalmente nos revelará o sujeito perceptivo, assim como o mundo percebido”⁷. Como tentamos mostrar ao longo desse trabalho, e a relação final com Antônio Vieira nos auxiliou para reforçar esta idéia, o pensamento pontiano também deve ser entendido como uma religião, embora não no sentido de ligação com o divino. Assim como em Vieira, o pleno sentido desta religião se traduz na figura da comunhão. A percepção do mundo se torna comunhão com o visível; a experiência intersubjetiva, comunhão com o outro.

Seria difícil definir aqui exatamente o que Merleau-Ponty entende por esta comunhão reconquistada, questão sempre recolocada e aprofundada pelo filósofo. Esta não foi exatamente a proposta deste trabalho, que se centrou na inversão do caminho metafísico de sublimação do sensível e suas conseqüências. Tanto em relação à percepção primordial, momento em que o filósofo se une a Cézanne, quanto na investigação sobre a expressão, aliando-se à atividade dos escritores, todo o restante da obra posterior a *Fenomenologia da Percepção* se volta para discutir estes temas.

O esforço de Merleau-Ponty e dos artistas, deste modo, tenta ir ao encontro do elo perdido com a experiência concreta, realizado plenamente pela figura do contato – o mesmo contato com o corpo de Cristo e com os mistérios da presença divina entre os homens que Antônio Vieira buscava revelar, traduzida no contato com a coisa percebida e com o outro, momento em que não se distingue mais aquele que toca da coisa tocada.

⁷ MERLEAU-PONTY, pág. 100.

Referências bibliográficas:

BERGSON, Henri. **Matière et mémoire**. 6^e ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. **Cartas, conferências e outros escritos**. 1^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BONOMI, ANDREA. **Fenomenologia e Estruturalismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

NETO, João Cabral de Melo. **Serial e Antes**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

CARMAN, Taylor. **Cambridge Companion to Merleau-Ponty**. Cambridge: Cambridge U. P., 2005.

COELHO, Nelson & CARMO, Paulo Sérgio do. **Merleau-Ponty: filosofia como corpo e existência**. São Paulo: Editora Escuta, 1992.

CORBIN; COURTINE; VIGARELLO (org.) **História do Corpo, vol. I**. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Merleau-Ponty: Introdução e notas**. In: *Merleau-Ponty*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. Os Pensadores)

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

HARDT, Michel, **Exposição Pasolini e a carne**. In: Revista: Global Brasil, número 3, agosto/setembro/outubro 2004. Rede Universidade Nômade.

JAEGER, WERNER - **Paidéia**. A formação do Homem grego. São Paulo: Martins Fontes. Tradução de Artur M. Parreira, 1979.

MADISON, Gary Brent. **Phenomenology of Perception**: a search for the limits of consciousness. Athens: Ohio University Press, 1981.

MATTHEWS, Eric. **Merleau-Ponty**. Nova Iorque : Editora Continuum, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversations**. Paris : Gallimard, 1948.

_____. **Éloge de la philosophie**. Paris: Editora Gallimard, 1953.

_____. **La prose du monde**. Paris: Gallimard, 1969.

_____. **L'oeil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Campinas: Papyrus, 1989.

_____. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Editora Gallimard.,1945.

_____. **Signes**. Paris: Editora Gallimard, 1960.

LANGER, Monika: **Phenomenology of perception**: a guide and commentary. Florida: University press of Florida, 1989.

MÜLLER, Marcos José: **Merleau-Ponty – acerca da expressão**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

PALMEIRO, Tito Marques.; MORAES, Eduardo Jardim de. **Pensamento e mundo em Kant e Merleau-Ponty**. 1993. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

PÈCORA, Alcir. **Teatro do sacramento**. São Paulo: Edusp, 2008.

SARTRE, Jean- Paul. **Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade** *in* **Situações I – críticas literárias**. São Paulo, Editora CosacNaify. p 55-57, 2005.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

SOMBRA, José de Carvalho. **A subjetividade corpórea**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SOUZA, Maria Victoria Borges Diaz de.; CAPALBO, Creusa,. **A fenomenologia segundo Maurice Merleau-Ponty face a linguística de Ferdinand de Saussure**. 1977. Dissertação (Mestrado) - Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

TASSINARI, Alberto. **Quatro esboços de leitura**. In: MERLEAU-PONTY. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

VIEIRA, Antônio. **Sermões vol. 2**. São Paulo: Editora Hedra, 2003.