



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTONIO BALBINO MARÇAL LIMA

O LUGAR DO PERSPECTIVISMO NA FENOMENOLOGIA DE
MERLEAU-PONTY

Salvador
2007

ANTONIO BALBINO MARÇAL LIMA

O LUGAR DO PERSPECTIVISMO NA FENOMENOLOGIA DE
MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia – UFBA, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Monclar E. G. L. Valverde

Salvador
2007

L732 Lima, Antonio Balbino Marçal
O lugar do perspectivismo na fenomenologia de Merlau-Ponty /
Antonio Balbino Marçal Lima. - Salvador: A. B. M. Lima, 2007.
104 f.

Orientador: Monclar Valverde.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

1. Fenomenologia. 2. Percepção (Filosofia). 3. Filosofia
Contemporânea. I. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. II. Valverde, Monclar. III. Título.

CDU : 165.62

TERMO DE APROVAÇÃO

ANTONIO BALBINO MARÇAL LIMA

O LUGAR DO PERSPECTIVISMO NA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Universidade Federal da Bahia – UFBA, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Monclar E. G. L. Valverde – Orientador

Universidade Federal da Bahia - UFBA

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

Universidade Federal do Paraná - UFPR

Prof^a. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira

Universidade Federal da Bahia - UFBA

Salvador, Ba, 31 de outubro de 2007.

A
Quele, pela paciência e compreensão

AGRADECIMENTOS

Agradeço, principalmente, ao meu orientador Prof. Dr. Monclar Valverde pela acolhida, pela orientação e pelos ensinamentos sobre o viver e o pensar;

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA, pela acolhida;

A Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA na pessoa de Luciano Melo;

Ao Prof. Dr. Waldomiro Filho, pelas contribuições precisas no exame de qualificação;

Aos leitores deste trabalho Prof. Dr. Damon Moutinho e Prof. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira ;

Ao Lourival Pereira, Piligra, velho irmão de guerra, pela confiança constante;

Ao prof. José Luiz, por me apresentar Merleau-Ponty.

Le philosophe est l'homme qui s'éveille et qui parle, et l'homme contient silencieusement les paradoxes de la philosophie, parce que, pour être tout à fait homme, il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme (*Merleau-Ponty*)

RESUMO

Nossa pesquisa pretende destacar, a partir da retomada dos textos de Merleau-Ponty, a questão do perspectivismo presente em seu pensamento. É uma investigação do pensamento desse autor, enquanto uma reflexão sobre os fenômenos considerados a partir das experiências às quais estamos indissociavelmente vinculados. A partir da reflexão acerca da percepção, da linguagem e da corporeidade, propõe-se uma discussão sobre a relação entre a experiência e perspectiva. A investigação terá como fio condutor especialmente a análise das primeiras obras do filósofo, evidenciando que, ao estudar estes temas como processos que operam para além do instituído, mostrar que o Ser não se apresenta como positividade, plenitude, mas se define justamente como esse campo em que se abrem dimensionalidades diversas, na qual todo ente é figura-sobre-fundo, relevo em relação a uma profundidade. Nosso objetivo é averiguar a vinculação dos principais temas da filosofia de Merleau-Ponty ao reconhecimento de uma condição perspectiva da existência, bem como discutir as principais noções de seu pensamento em relação com a afirmação dessa condição perspectiva. Para discutir a questão do perspectivismo será preciso recorrer a algumas “ferramentas”, isto é, noções importantes na obra do filósofo. São noções que utilizaremos para abordar a questão do perspectivismo: percepção, linguagem, corporeidade, corpo, expressão, consciência encarnada, mundo vivido, presença, etc. O trabalho da pesquisa consistirá em articular essas noções e ver como elas se conectam com o perspectivismo.

Palavras-chave: Percepção, linguagem, fenomenologia, perspectivismo, Merleau-Ponty.

RÉSUMÉ

Notre recherche voudrait faire sortir, à partir des textes de Merleau-Ponty, la question du perspective présent dans sa pensée. C'est une investigation sur la pensée de cet'auteur, enquant reflexion sur les phénomènes considerés à partir des expériences à les quelles nous sommes indissociablement vinculés. A partir de la reflexion sur la perception, sur le langage et la corporeité, nous proposons une discussion sur la relation entre l'expérience et des perspectives. La recherche aura come fil conducteur surtout l'analyse des premières oeuvres de ce philosophe, metant en évidence que, en étudiant ces thème comme processus qui agit au della de l'institué, demontre que l'être ne se montre pas comme positivité, plénitude, mais se défine justement comme champ où s'ouvre des dimensions diverse, où tout être serait figure-sur-fond, relèvement en relation à une profondeur. Notre objectif c'est vérifier la vinculation des thèmes plus importants de la philosophie de Merleau-Ponty à la constatation d'une perspective d'existence, aussi bien que discuter les plus importantes notions de sa pensée en relation avec cette condition perspective. Pour discuter la question des perspectives il faut recourir a certains instruments, c'est a dire, des importantes notions dans l'oeuvre de ce philosophe. Ces sont des notions que nous amenerons pour traiter la question des perspective : pereception, langage, corporeité, corps, expression, conscience incarné, le mond vécu, présence, etc. Le travail de la recherche consistira dans l'articulation de cettes notions pour voir comment elles se conectent avec le perspective.

Mots-clés: Pereception, langage, perspective, phénoménologie, Merleau-Ponty.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O PERSPECTIVISMO NA ABORDAGEM DO PROBLEMA DA PERCEPCAO	18
1.1 Os fenômenos da percepção e da linguagem	18
1.2 Abordagem empirista e intelectualista sobre a percepção	25
1.3 O perspectivismo da percepção	30
2 LINGUAGEM E PERSPECTIVA	36
2.1 Abordagens empiristas e intelectualistas sobre a linguagem	36
2.2 O perspectivismo da linguagem	39
3 CORPORIEDADE E PERSPECTIVA	59
3.1 A noção de corporeidade nos textos iniciais	59
3.2 Corpo: movimento e espacialidade	69
3.3 Corporeidade e perspectiva	77
CONCLUSÃO	89
REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

A coisa me aparece em certas perspectivas; o perspectivismo de nossa percepção não é exprimível por uma relação objetiva entre grandezas; não é comparado ao esquema que a geometria me dá. Com efeito, na percepção meu corpo representa o papel de mediador absoluto, mas isso não é ainda medir, é tornar possíveis todas as medidas (Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos de psicossociologia e filosofia*).

Apreender o sentido da experiência em estado nascente, quer seja na percepção, quer seja na linguagem, é o esforço que Merleau-Ponty efetua em suas obras, através de diálogos e críticas à tradição científica e filosófica, ao tomar por fundamento de nossas experiências não mais uma consciência constituinte do mundo e sim a existência que é encarnada, priorizando o “eu posso” que expressa nosso engajamento no mundo. O trabalho de Merleau-Ponty é centrado na análise da existência concreta e na explicitação da experiência humana em sua totalidade. Tal programa, iniciado na *Fenomenologia da percepção*, permanece fiel na análise e no aprofundamento da experiência da percepção.

Esta pesquisa trata da questão do perspectivismo na fenomenologia de Merleau-Ponty. A intenção é destacar que em seus textos, especialmente os iniciais, nos quais seguindo a tradição fenomenológica inaugurada por Edmund Husserl, ele

desenvolveu seu pensamento com ênfase no conceito *ser no mundo*, buscando compreender a experiência do mundo vivido e sua expressão pelo *corpo próprio*.

Em sentido geral, *perspectivismo* designa uma posição para a qual o conhecimento é, acima de tudo, apreensão do objeto a partir do ponto de vista, ou perspectiva do sujeito. Assim, pode-se dizer que, para o perspectivismo, a realidade, como uma paisagem, pode ser vista a partir de inúmeras perspectivas, todas justificadas de tal modo que cada ponto de vista ofereça uma perspectiva única e ao mesmo tempo indispensável acerca do mundo.

O termo *perspectivismo* aparece na *Monadologia* de Leibniz, ao observar que o ponto de vista de cada mônada finita, entidade psíquica em que o corpóreo se baseia, dá lugar a universos aparentemente distintos, que são perspectivas de um mesmo universo. Segundo Leibniz, se não houver essa divisão em partes, não há como existir extensão, figura ou qualquer divisibilidade, pois cada uma delas já é uma parte. Segundo ele, as *mônadas* são substâncias simples que entram nos compostos. São simples por serem íntegras, sem partes. Seriam, então, "(...) os verdadeiros átomos da natureza e, em suma, os elementos das coisas" (LEIBNIZ, 2004, p. 131).

Em Nietzsche, há um perspectivismo na mediada em que este considera que a consciência, por estar condicionada ao lugar que ocupa no espaço e a certo momento no tempo, assimila um mundo aparente determinado pelas necessidades do sujeito, incapaz de apreender a objetividade. O ponto de partida do perspectivismo nietzschiano é a constatação de que o homem não pode se abster de julgar. O seu olhar é já sempre um juízo; contudo, o seu erro originário foi acreditar que para cada coisa particularmente deveria haver apenas um conceito que a definiria enquanto tal, na medida em que a coisa era tida como possuindo uma

existência em si, própria, una, idêntica, essencial e eterna. Todo julgamento realizado sobre o mundo implica já uma avaliação que leva em consideração o impacto que os objetos externos exercem sobre os homens, ou seja, as sensações graduadas de prazer e de dor que acompanham a apreensão dos objetos: estes sentimentos moldam de fato as perspectivas e as interpretações que fazemos das coisas.

Segundo Nietzsche, todo o conhecimento nasce na superfície do olho, pois sem esta atividade de excitação visual não haveria nem representação nem memória, nem vontade nem conhecimento. Segundo ele, é o olho que põe em movimento o mundo e as coisas. Aquilo que se reflete no espelho do olho são as imagens que ele mesmo constrói e molda enquanto representações a respeito de todas as coisas. O conhecimento constitui, portanto, uma perspectiva limitada por este órgão de cuja atividade ele é o resultado.

Para Nietzsche, a perspectiva é o modo como o homem pode capturar o mundo na sua fluidez infinita, nos seus infinitos graus de aparência. Aquilo que os homens chamam de “mundo exterior” são simplesmente projeções de suas avaliações herdadas do passado e que permitem a sua conservação, mas de maneira nenhuma está garantido que seja verdadeiro; pelo contrário, tais avaliações perspectivistas são inexatas, indeterminadas, fluidas e totalmente simplificadas e contingenciais, e é assim que se tornam condições de existência.

Para Nietzsche, o conhecimento é pura “invenção”, projeção do intelecto humano nas coisas e não retrata uma “verdade” senão enquanto reflexo. O mecanismo através do qual o homem inventa o mundo o leva inclusive a um conhecimento negativo deste mundo: mesmo a comparação é um meio de indicar que uma coisa não é outra coisa. A perspectiva, portanto, define-se por uma

transitória amplitude e intensidade com as quais os órgãos da sensibilidade abordam o mundo; cada força particularmente se desencadeia no limite de suas possibilidades determinadas, sobre isto ou aquilo que resiste. Por conseguinte, o conhecimento é a resultante de uma correlação de forças instintivas que se desencadeiam e que formam uma perspectiva limitada e determinada das coisas.

O perspectivismo aparece também no filósofo espanhol Ortega y Gasset, quando sustenta que o sujeito seleciona o que deseja conhecer, sem, no entanto, deformar a verdade. A realidade apresenta inúmeras perspectivas, todas elas válidas e inerentes à condição humana, pois a superação da perspectiva sugeriria a possibilidade de considerar as coisas de um ponto de vista absoluto inexistente. Segundo ele, toda e qualquer realidade nos aparece em dada perspectiva, não existindo nenhuma realidade sem ela. Assim, a perspectiva é um dos ingredientes constitutivos da realidade.

Apesar de não aparecer de forma explícita, como doutrina ou método, e mesmo sem lhe dedicar livro ou capítulo, a questão do perspectivismo aparece no pensamento de Merleau-Ponty, especialmente em sua fenomenologia da percepção. Segundo sua concepção de percepção fundada no *corpo próprio*, eu vejo por uma estrutura objeto-horizonte, isto é, ao adotar determinada posição, ou situação, meus olhos percorrem todo o campo, meu olhar engajado se detém num fragmento da paisagem, que se anima; os outros objetos são descolados para a margem, mas não deixam de estar lá, como horizontes possíveis.

A experiência do corpo é sempre perspectiva. O corpo não é uma presença maciça, mas um “campo de localização”: só vejo um objeto porque os outros se escondem para que eu o veja. É minha percepção em envolvimento que efetiva o visível e o invisível, e “o horizonte é logo o que assegura a unidade do objeto no

decurso da exploração” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 81). A essa estrutura existencial do ponto de vista em relação a um horizonte Merleau-Ponty também chama *perspectiva*. Assim, “não cabe perguntar se percebemos verdadeiramente o mundo, mas se o mundo é aquilo que nós percebemos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 13-14). A reflexão da *Fenomenologia da percepção* afirma que a experiência é uma vivência temporal em perspectiva.

Este trabalho pretende discutir o papel do perspectivismo na filosofia de Merleau-Ponty. É uma investigação do pensamento desse autor, enquanto uma reflexão sobre os fenômenos considerados a partir das experiências às quais estamos indissociavelmente vinculados. Tal propósito parte da hipótese de que, a partir da reflexão acerca da percepção e da linguagem, bem como da reivindicação do pensamento da finitude, pode-se propor uma discussão sobre a relação entre a experiência e perspectiva em Merleau-Ponty.

A investigação terá como fio condutor especialmente a análise das primeiras obras do filósofo, evidenciando que, ao estudar a percepção e a linguagem como processos que operam para além do instituído, Merleau-Ponty mostra que o Ser não se apresenta como positividade, plenitude, mas se define justamente como esse campo em que se abrem dimensionalidades diversas, no qual todo ente é figura-sobre-fundo, relevo em relação a uma profundidade. O percebido nunca se dá em si mesmo, mas em um contexto relacional: a figura é sempre figura-sobre-fundo. O delineamento da coisa, oferecendo-se sempre e somente através de perfis, não é um acidente que uma percepção adequada seria capaz de cancelar, mas a própria estrutura do evento perceptivo. A percepção é aqui entendida como algo estruturante e que, por princípio, só é apreensível através de certas partes ou certos aspectos seus. A coisa percebida não é uma unidade ideal possuída pela

inteligência, ela é uma totalidade aberta ao horizonte de um número indefinido de perspectivas.

O perspectivismo, segundo Merleau-Ponty, longe de introduzir na percepção um coeficiente de subjetividade, dá ao contrário a segurança de comunicar-se com um mundo mais rico do que o dado pelo pensamento abstrato, isto é, com o mundo real. Porém, a atividade perceptiva não é uma criação deliberada, ela apenas exprime uma situação dada de maneira parcial. Sempre há mais a ser percebido, os horizontes interno e externo do objeto se estendem para além do fenômeno atualmente apreendido (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 228).

Para discutir a questão do perspectivismo em Merleau-Ponty será preciso recorrer a algumas noções centrais na obra do filósofo: percepção, linguagem, corpo, expressão, consciência encarnada, mundo vivido, presença, temporalidade. O trabalho da pesquisa consistirá em articular essas noções e ver como elas se conectam com a condição perspectiva.

N'A *estrutura do comportamento*, (1975) Merleau-Ponty diz que uma percepção que fosse coextensiva às coisas percebidas seria inconcebível, pois para que haja percepção é absolutamente necessário que o objeto não se dê inteiramente ao olhar que se põe sobre ele. A *Fenomenologia da percepção* explicita esse modo de doação do objeto percebido, sempre inacabado e aberto, ao desenvolver o tema da estrutura *objeto-horizonte*, formulado por Husserl. Nessa estrutura "os objetos formam uma sistema em que um não pode se mostrar sem esconder os outros" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 82), ou seja, não há posse plena dos objetos percebidos.

Ao longo deste trabalho, pretende-se evidenciar, através da noção de experiência perceptiva, o caráter perspectivo, já que para Merleau-Ponty, a

percepção não esgota o percebido, uma vez que ela recorta perspectivas segundo um certo estilo do percebido. Os objetos se manifestam sob alguma perspectiva particular, algum perfil que pode variar indefinidamente sem que jamais se possa abarcá-los de um só golpe. Pela estrutura objeto-horizonte, temos consciência dos objetos sem jamais dominá-los por completo. Isso significa que nossa relação com o mundo não é a de um pensador com o objeto do pensamento, mas é na experiência perceptiva que a unidade do mundo se constitui.

Para tratar da questão proposta, seguiremos os seguintes passos: No primeiro capítulo, após descrição do fenômeno da percepção, passando pela crítica das abordagens empirista e intelectualista, chegaremos ao ponto mais importante, que é mostrar o perspectivismo da percepção. A percepção, diz Merleau-Ponty, “é a síntese de todas as percepções possíveis; essa síntese é realizada pelo poder que possuo de me deslocar” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 291).

No segundo capítulo, trata-se de mostrar o caráter perspectivo da linguagem, já que a linguagem não se reduz, nem a uma condição natural nem a um recurso instrumental, mas revela, no caráter interativo, perspectivo e relacional da fala, a dimensão de sua potência, sua condição de abertura para o ser.

O terceiro capítulo, a partir da apresentação do tema da corporeidade, mostrará como o *corpo próprio* é responsável pela organização da percepção, que é sempre *perspectiva*. Mostraremos que, na percepção, a unidade aberta a um número indefinido de perspectivas, deveria fundir o que pensa e o pensado. O corpo como percepção deve sustentar a reflexão radical. O corpo torna-se, assim, o aberto onde todo o saber se instala, ligado ao próprio modo de existir do ser humano. Enfim, a partir deste caminho tentaremos mostrar que o trabalho filosófico de Merleau-Ponty está empenhado numa interrogação permanente da razão e da

experiência para conduzi-las a uma racionalidade alargada, capaz de alcançar o universal não como “universal de sobrevôo”, ponto de vista abstrato e exterior ao mundo, mas como “universal lateral ou oblíquo”, que permite compreender aquilo que em nós e nos outros excede a razão (CHAUÍ, 2002).

CAPÍTULO 1

O PERSPECTIVISMO NA ABORDAGEM DO PROBLEMA DA PERCEPÇÃO

A estrutura objeto-horizonte, quer dizer, a perspectiva, não me perturba quando quero ver o objeto: se ela é o meio que os objetos têm de se dissimular, é também o meio que eles têm de se desvelar, ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim (Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*).

1.1. O fenômeno da percepção

Merleau-Ponty, parte da crítica ao humanismo¹, que, segundo ele, tem origem no pensamento reflexivo, responsável pela redução do real à dicotomia sujeito-objeto. Assim, subjetivismo e objetivismo, idealismo e empirismo, metafísica e positivismo são dicotomias que possuem a mesma origem, a saber, a separação entre sujeito-objeto. Segundo ele, é preciso que a ciência e a filosofia se interroguem e proponham um novo ponto de partida, ou seja, a compreensão de suas origens.

A *Fenomenologia da Percepção* (1999), principal obra de Merleau-Ponty; encontramos a intenção clara do filósofo: criticar as tradições idealistas e realistas,

¹ Entendendo como humanismo principalmente a noção de sujeito e de subjetividade desenvolvida pela filosofia moderna.

bem como a crítica a idéia de que o homem possa ser fundamento, isto é, um princípio explicativo em substituição aos outros. O projeto de Merleau-Ponty é retomar o homem concreto, “capaz de virar-se para este mundo e capaz de pensá-lo” (BARRABAS, p.340). Tanto n’*A estrutura do Comportamento* (1975) como na *Fenomenologia da Percepção*, o projeto de Merleau-Ponty é o mesmo: entender as relações entre consciência e a natureza, do interior e do exterior, entendendo a natureza não só a realidade física, mas as determinações orgânicas, psicológicas e sociais, isto é, o projeto de retomar o homem concreto.

A discussão inicial de Merleau-Ponty leva em conta os resultados da psicologia da *Gestalt*, que, para ele, nos faz ver não mais uma inteligência que constrói o mundo, mas um ser que nele, está lançado e, a ele, também está ligado por um elo natural. Para nosso autor, a psicologia da *Gestalt* “nos ensina de novo a observar este mundo, com o qual estamos em contato, através de toda superfície de nosso ser, enquanto a psicologia clássica renunciava ao mundo vivido, em favor daquele que a inteligência conseguia construir” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 110). Segundo Moutinho, o interesse de Merleau-Ponty pela *Gestalttheorie* é porque

esta nos ensina que o comportamento é uma *forma* nem subjetivo, nem objetivo. A partir daí, a ‘unidade do sujeito’ deverá se transformar no problema de uma unidade mais vasta, que envolve sujeito e objeto, ou ainda no problema da unidade da forma, que, por ser ambígua, põe em questão justamente a clivagem entre o objetivo e o subjetivo (MOUTINHO, 2006, p. 57).

Segundo a leitura que Merleau-Ponty faz das pesquisas da *Gestalttheorie*, para que possam ser compreendidos, os fenômenos perceptivos não dependem de uma representação “anímica” exterior aos elementos sensíveis de nossa experiência. A descoberta da vinculação entre a “figura” (percebida) e o “contexto” (em que nosso corpo se situa ao percebê-la), demonstra que os fenômenos estão

indissociavelmente ligados às nossas experiências. Mais precisamente, aquela descoberta revela que os fenômenos estão inexoravelmente vinculados à organização espontânea desencadeada por nosso corpo junto aos dados sensíveis.

A percepção constitui para Merleau-Ponty, problema fundamental, devendo ser colocado em sua condição originária. O objetivo deste capítulo é discutir, especialmente a partir das primeiras obras do filósofo, *A estrutura do comportamento* (1942) e a *Fenomenologia da percepção* (1945), como a questão da percepção pode suscitar uma discussão acerca do perspectivismo. Tentar-se-á mostrar que a relevância da experiência perceptiva é justificada em função de seu caráter *perspectivo*, já que perceber é sempre um exercício, uma ação individual de um determinado “ponto de vista sobre o mundo”.

N’ *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty remete a concepção de comportamento à consciência perspectiva. Segundo ele, uma teoria do comportamento sem uma teoria da percepção é impensável, pois, entre elas há uma relação de reciprocidade: o espaço do comportamento humano está, de um lado, limitado pela percepção, que media a nossa relação com o mundo e se constitui o pano de fundo de todas as nossas atividades. Esta mesma obra tem como objeto o estudo do comportamento e seu sujeito: o corpo vivo que, na condição de organismo, se comporta como estrutura, isto é, como totalidade e interioridade capazes de comportamento, dotadas de significações vividas.

Considerada a principal obra de Merleau-Ponty, a *Fenomenologia da percepção* tem como projeto “entender as relações entre a consciência e a natureza, do interior e do exterior” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 340). Neste projeto, iniciado na *Estrutura do comportamento*, percebe-se, segundo Barbaras (1996), a preocupação de retomar o homem concreto, capaz de voltar-se a esse mundo vivido

e pensá-lo; ele visa a experiência concreta, vivida sem preconceitos. Tal projeto, implica, segundo Fragata (1963, p. 115), “uma síntese entre filosofia e ciência, subjetivismo e objetivismo, ou seja, entre consciência e natureza, homem e mundo”.

O objetivo de Merleau-Ponty, nessas obras, é afastar a noção de percepção do conceito de “aquisição conhecimentos”, como concebem empiristas e intelectualistas. Um ponto em comum nestas correntes de pensamento é a recorrente relação entre o conhecimento e a percepção. Com a percepção, o homem apreende, intui e constrói o conhecimento. Para os empiristas ingleses, os sentidos seriam a porta de entrada para o conhecimento. Este conceito deu impulso às pesquisas e teorias sobre a percepção. Afinal, se o conhecimento se dá via sentidos, estes mereceriam minuciosos estudos para a compreensão de seus mecanismos. Percebeu-se, posteriormente, que só os sentidos e estudos, a partir de estímulos físicos, não abarcariam o processo perceptivo. Constataram que, de algum modo, neste processo os sentidos eram suplementados pela mente.

Dessa forma, os estudos empiristas começaram a buscar o modo como a mente, a partir da apreensão, pelos sentidos, do mundo exterior, representa-o em seu interior. Tais estudos afirmam que a mente tem um potencial próprio que é a capacidade associativa e inferencial. Seria, então, este potencial o responsável pela realização da percepção, sendo os sentidos uma parte deste processo.

A abordagem da *Fenomenologia da percepção* aponta ser a visão fenomenológica do homem, do mundo e seus acontecimentos, aberta aos diversos fatores existenciais. A compreensão de algo deve ser entendida pelos vários aspectos em que se apresenta. Há, para a fenomenologia, uma “gênese do sentido”. Esta noção nos leva ao princípio de um tema que deve ser buscado na medida em

que compreendemos e realizamos uma junção dos aspectos que o envolvem.

Segundo ele,

A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou de sua racionalidade [...] Existe racionalidade, quer dizer: as perspectivas se confrontam, as percepções se confirmam, um sentido aparece (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 18).

Na visão de Merleau-Ponty, buscar a união do extremo subjetivismo ao extremo objetivismo é o alcance mais importante da fenomenologia. No prefácio da *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty afirma que a “compreensão” fenomenológica distingue-se da “intelecção” clássica, que se limita às “naturezas verdadeiras e imutáveis”, e a fenomenologia pode tornar-se uma fenomenologia da gênese:

Quer se trate de uma coisa percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina, “compreender” é reapoderar-se da intenção total - não apenas aquilo que são para a representação as “propriedades” da coisa percebida, a poeira dos “fatos históricos”, as “idéias” introduzidas pela doutrina -, mas a maneira única de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro ou do pedaço de cera, em todos os fatos históricos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo (MERLEAU-PONTY, 1999, p.16).

Esta inter-relação do eu, o outro e o mundo (as coisas), faz com que o mundo fenomênico não seja a explicitação de um ser prévio, a concepção de uma pré-existência, mas a fundação do ser, o seu sentido. Segundo o Merleau-Ponty, “o filósofo tenta pensar o mundo, o outro e a si mesmo, e conceber suas realizações” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.19). Este diálogo, do ponto de vista fenomenológico, pode se desdobrar indefinidamente, causando-nos a impressão de uma filosofia que,

de tão aberta, arrisca não encontrar seus próprios objetivos como uma obra inacabada. Mas “o inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 20).

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty afirma que “a fenomenologia é o estudo das essências”, mas a busca das essências na fenomenologia não se realiza através de um distanciamento neutro, nem de um possível sobrevôo ao real, já que não há possibilidade de um sensível puro. Ela se efetua no contato direto com o vivido, sendo que o ato perceptivo emerge de uma relação de encontro do sujeito com o objeto. O sujeito sempre observa o mundo a partir de um ponto específico no mundo, que torna nossas apreensões sempre perspectivas.

Ao abordar o fenômeno perceptivo, Merleau-Ponty o faz via psicologia sem desvencilhar-se da filosofia. Pois, para ele, uma abordagem da percepção não poderia se iniciar sem a psicologia e não poderia se iniciar apenas com a psicologia, pois a experiência antecipa uma filosofia. Retomando o sistema eu-outro-mundo, este “é tomado como objeto de análise e trata-se agora de despertar os pensamentos que são constitutivos do outro, de mim mesmo enquanto sujeito individual e do mundo enquanto pólo de minha percepção” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.94).

O “eu” existe no mundo pelo corpo. É através desta existência que, com o corpo, percebemos o mundo. Assim, para entender a percepção é importante falar sobre o corpo. A idéia de “corpo”, bastante complexa para Merleau-Ponty, ultrapassa os horizontes do físico, do psíquico e do intelectual. Por isso, tanto n’A *estrutura do*

comportamento como na *Fenomenologia da percepção*, ele dedica atenção ao tema. Uma discussão mais detalhada sobre a corporeidade é feita no segundo capítulo deste trabalho.

O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. Não se trata nunca do encontro incompreensível entre duas causalidades, nem de uma colisão entre a ordem das causas e a ordem dos fins. A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência (MERLEAU-PONTY, 1999, p.130-31).

A descrição fenomenológica da percepção mostra uma síntese de índole “prática”, ou seja, não intelectual.

O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. “Há um mundo”, ou antes, “há o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14).

Porém, isso não relativiza a percepção; pelo contrário, atribui-lhe consistência objetiva, pois permite construir sobre ela o mundo da reflexão. A percepção não é nem uma sensação considerada individual-subjetiva, nem um ato da inteligência; é o que religa uma e outra na unidade da situação.

Merleau-Ponty procura mostrar que a relação do homem com o mundo se dá sempre, inicialmente, pela percepção, por uma relação direta corpo-mundo. Não toco uma mão-idéia, uma pedra-idéia, um mundo-idéia, toco, com meu corpo, o mundo. Se posso me pensar como sujeito - e essa é ainda uma concessão de Merleau-Ponty a uma filosofia da consciência -, só posso fazê-lo como corpo vivido, como corpo no mundo.

Deste modo, Merleau-Ponty considera que a consciência já não pode mais mesmo ser entendida como soberana ou constituinte, nem como uma consciência que pudesse ser “externa” ou “estrangeira” ao mundo vivido. Não é mais, portanto, uma consciência que, a partir de representações, legisla sobre o mundo e a experiência sem mais levá-los em conta.

1.2. Abordagem empirista e intelectualista sobre a percepção

A crítica feita por Merleau-Ponty às abordagens empiristas e intelectualistas acerca da percepção, deve-se ao fato de tais concepções ignorarem a experiência originária da percepção, que funda a nossa relação com o mundo e antecede todo o conhecimento científico e filosófico. A análise feita na *Fenomenologia da percepção* mostra as implicações de uma teoria da percepção, que trata de um pensar sobre a percepção, no lugar de considerar a experiência de se perceber as coisas. Mostra também que o fenômeno da percepção não é tão claro como pressupõem as análises já estabelecidas pelas ciências, pelo empirismo e pelo intelectualismo

filosóficos. Merleau-Ponty entende que no intelectualismo a consciência constitui tudo, possui eternamente a estrutura inteligível de seus objetos e constrói a percepção, enquanto que no empirismo a consciência não constrói nada, concebendo a percepção como uma soma de qualidades determinadas, de sensações isoladas.

Vejamos o tema da sensação para se entender a percepção. Na perspectiva da fisiologia mecanicista, em que se concebe o sensível como aquilo que se apreende pelos sentidos, pressupõe-se um trajeto pelo qual os estímulos são captados e transmitidos ao sistema nervoso, que funciona como decodificador de mensagens, cuja função seria fazer uma reprodução daquilo que se passa no mundo exterior, de tal forma que teríamos reproduzido em nós, o “texto original”. Esta explicação está pautada na relação causa e efeito, em que para cada tipo de estímulo do meio ambiente tem-se um tipo de reação.

Ora, Merleau-Ponty não concorda com a conexão direta entre estímulo e resposta. Na experiência de observação de um objeto entram outras relações estabelecidas com o objeto, a imaginação, a recordação do objeto visto em outras ocasiões, apontando para uma complexidade de relações do sistema sensorial, de modo que as explicações lineares de formação de imagens seriam insuficientes para explicar os fenômenos. Para ele, a apreensão de uma qualidade está ligada ao contexto da percepção em que os elementos estão entrelaçados. Aquilo que é percebido está sempre em um campo, nunca isoladamente, está no meio de outras coisas, considerando que uma “figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 74), de tal modo que não há impressões puras, o percebido insere-se no campo perceptivo.

Para a abordagem empirista, o mundo é pó si mesmo algo determinado e independente de nossa intencionalidade, não sendo propriamente o mundo da percepção que deve ser o ponto de partida para a investigação de nossa experiência no mundo. Ao refletir sobre a abordagem empirista, Merleau-Ponty mostra o “prejuízo do mundo” a ele subjacente, a concepção de um mundo em si e a idéia de corpo como transmissor de mensagens, desconsiderando a experiência primordial da percepção, que se situa em outro campo, onde não entram apenas variáveis físicas mas também o sentido do fenômeno, antes das relações objetivas.

Após mostrar as limitações do empirismo, Merleau-Ponty aponta como o intelectualismo, que, ao seu ver, toma como objeto de análise o mundo objetivo e considera o sujeito como pura consciência. Através do estudo da atenção e do juízo, Merleau-Ponty mostra como o intelectualismo constrói a percepção e aproxima-se do empirismo.

Pelo estudo dos conceitos de atenção e juízo, Merleau-Ponty mostra como o intelectualismo constrói a percepção e aproxima-se do empirismo. O conceito de atenção foi deduzido, a partir da “hipótese de inconstância” do empirismo, em que se prioriza o mundo objetivo. Se o percebido não corresponde às prioridades objetivas do estímulo, pela hipótese de constância, as “sensações normais” estão presentes, mas não foram percebidas por falta de atenção. Cabe à atenção, que não cria nada, revelar, como a luz de projetor, os objetos que estão na sombra. Pela atenção, tem-se a consciência de obter a verdade do objeto, já que “experimento na atenção um esclarecimento do objeto, é preciso que o objeto percebido já encerre a estrutura inteligível que ele destaca” (MERLAU-PONTY, 1999, p. 54). Basta apenas que a consciência volta si atentamente para reconhecer claramente aquilo que ela mesma colocou nos objetos.

Se a consciência constituiu tudo, qual seria função da atenção? O seu poder seria ineficaz, não teria o que criar, não inauguraria nenhuma relação nova. Ela seria “uma luz que não se diversifica com os objetos que ilumina” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 55). Merleau-Ponty indaga como um objeto atual, entre nós, poderia excitar um ato de atenção, já que a consciência os tem a todos? A consciência seria rica demais para ser solicitada por qualquer fenômeno, e neste caso, deixaria de se compreender o próprio fenômeno da atenção.

O papel do juízo na percepção é examinado por Merleau-Ponty, a partir da proposta do intelectualismo de descobrir a estrutura da percepção pela reflexão. Tomando a noção de juízo “como aquilo que falta a sensação para tornar possível uma percepção”, (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 60) aquilo capaz de fornecer a estrutura inteligível dos objetos da percepção. Apesar de o intelectualismo viver da refutação do empirismo, segundo Merleau-Ponty, a análise intelectualista da percepção está voltada ao pontilhado das sensações, as quais necessitam de um princípio explicativo que faça a ligação entre elas e revel a verdade da percepção. O juízo tornaria possível a estrutura da percepção, ao ter a “função de anular a dispersão possível das sensações” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 60), ao assumir a função de ligar qualidades por uma atividade lógica.

A clássica análise do pedaço de cera feita por Descartes, na *Segunda Meditação*, mostra, na concepção de Merleau-Ponty, que das qualidades como o odor, a cor e o sabor observadas logo após ser tirada da colméia, passa-se, após ser aproximado do fogo, para uma concepção da cera conforme o entendimento. Deixa-se escapar a operação primordial que impregna o sensível de um sentido. Quando fora aproximado do fogo, o pedaço de cera mudara de cor, tornara-se quente e líquido, não produzia mais som e “nada fica a não ser algo extenso,

flexível, mutável”, conforme afirma Descartes. Perde-se de vista, na compreensão de Merleau-Ponty, a experiência perceptiva do objeto, a cera “percebida” ela mesma, com seu modo original de existir, “sua permanência que não é ainda a identidade exata da ciência” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 61), mas como ela permanece para nossos olhos. Deste modo, o que permitiria a Descartes reconhecer a cera, apesar das transformações sofridas, seriam as “determinações de ordem predicativa para ligar qualidades inteiramente objetivas e fechadas sobre si” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 61) De acordo com Merleau-Ponty, constrói-se a percepção, tem-se uma idéia do percebido, em lugar de revelar o modo peculiar pelo qual as coisas (nesse caso, o pedaço de cera) manifestam-se para a consciência (como odor, cor, sabor). Substitui-se aquilo que se vê por aquilo que se julga ver.

É necessário, portanto, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que essa cera e que é apenas o meu entendimento que o concede; refiro-me a este pedaço de cera em particular, porque para a era em geral é ainda mais evidente (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 61).

Na busca de esclarecer a percepção, as dificuldades apresentadas pelo intelectualismo não estão distantes daquelas apresentadas pelo empirismo, por deixar escapar a operação primordial que funda um sentido pelo modo como os dados sensíveis configuram-se na experiência perceptiva, antes de qualquer predicação. O ponto de partida da análise intelectualista é um mundo em si “que agia sobre nossos olhos para fazer-se ver por nós” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 69), apresentando, segundo Merleau-Ponty, um pensamento do mundo e do perceber, não reconhecendo o enraizamento na consciência no mundo e no corpo,

acreditando fundar sua análise não na experiência ingênua do mundo e sim num mundo coordenado por leis matemáticas.

Nas abordagens empiristas e intelectualistas, como vimos, o inacabado e o ambíguo não cabem na concepção de mundo por elas elaboradas, considerando como um universo de objetos determinados e exteriores uns aos outros. O modo de compreender a percepção sob as perspectivas empirista e intelectualista não expressa, segundo Merleau-Ponty, a experiência de corpo *vivido*, pois no fenômeno do *corpo próprio* há uma unidade com o mundo natural, que é dada pela “consciência perceptiva”, que antecede aquela consciência representativa. É tomando como ponto de partida a experiência corporal que se pode apreender um movimento “silencioso” do corpo, que cria e projeta significações pelo modo como configura as situações vividas, ensinando-nos que a reflexão acontece no próprio ato corporal, em um horizonte pré-reflexivo onde não se distinguem sujeito e objeto, que imbricados formam um único tecido existencial.

1.3. O perspectivismo da percepção

Merleau-Ponty dedica o último capítulo de *A estrutura do comportamento* à elucidação do problema da consciência perceptiva. O problema da percepção está intimamente ligado ao problema da relação entre a alma e o corpo. A questão central é como percebemos, ou melhor, como se dá a participação do corpo e da alma na atividade perceptiva. É antes de tudo um passo preparatório de um

problema. A idéia de uma filosofia transcendental, ou seja, de uma consciência que constitui o universo diante de si e alcança os próprios objetos é uma aquisição última; isto, porém, apenas como a primeira fase da reflexão, pois nela falta aquilo que pretendia explicar, isto é, a estrutura perspectiva da percepção. Segundo o filósofo, há uma tentativa natural de reduzir a percepção a uma operação do ser objetivo sobre o corpo objetivo, ver nas coisas uma geometria natural em função da geometria construída. No entanto, a tentativa fracassa, pois a percepção vivida é anterior a todas as determinações. Para ele, a experiência perceptiva das coisas se dá através de uma mediação corpórea, a qual não deforma as próprias coisas. O percebido é alcançado de uma maneira indivisível e dotado de um interior que nunca termina de ser explorado.

A *Fenomenologia da percepção* é um prolongamento d'*A estrutura do comportamento*. A descrição crítica que predominava na primeira obra do filósofo cede lugar à descrição fenomenológica da percepção, que visa a experiência concreta, vivida num vislumbre de uma filosofia que está por fazer-se. É então no cerne da *lebenswelt*, do último Husserl, que Merleau-Ponty se instala. A descrição, a redução, as essências, a intencionalidade, temas de Husserl, são orientados ao sujeito inserido para o mundo.

O caráter inesgotável do mundo exige que ele não seja pensado dentro de uma estrutura de representação na qual os objetos deveriam se mostrar integralmente a nós. Ao contrário, a experiência da percepção é uma espécie de filosofia sem palavras que nos revela o caráter enigmático do mundo. Disso decorre que o pensamento é, para Merleau-Ponty, um constante desvelamento da filosofia latente da visão. Em suma, pensar não é possuir a representação do mundo, mas se dirigir a algo que aparece sempre com restrições. Isto é, pensar é perceber um

mundo que a cada instante desvela seus perfis; é relacionar-se com um mundo ao qual estamos integrados e do qual não podemos nos separar. Quer dizer, o mundo não se encontra disposto diante de um espírito desencarnado que o contempla e assim o domina. Entranhados na existência, não podemos renegar nossa condição corpórea para que a filosofia se instaure, pois o corpo é o lugar do mundo que nos permite percebê-lo e pensá-lo.

Ora, a percepção é uma experiência originária, em que se constitui o mundo real na sua especificidade, antes de toda a significação lógica. A percepção é o ato que nos faz conhecer existências e se, como afirma Merleau-Ponty, o que existe só existe pelo seu sentido, este sentido não é originariamente resultado de um ato de significação. Perceber é tomar posse de um sentido imanente ao sensível antes de todo julgamento, antes da imaginação ou da memória.

Na percepção, o percebido é sempre paradoxal. A coisa percebida tem uma relação lateral. Opaca, ela se oferece sempre por perfis, implicando sempre um “além” do atual. Como um feixe de luz nosso olhar atinge as coisas lá onde elas estão e esta luminosidade não atinge nunca a coisa completa. Mas esse perspectivismo da percepção não “me aparece como uma deformação subjetiva das coisas mas, ao contrário, como uma de suas propriedades, talvez sua propriedade essencial” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 220). O perspectivismo define o percebido como “pluridimensional, policromático e poliforme” (CAHUÍ, 1967, p. 44). E assim, apresentar perfis ou ser percebido são expressões sinônimas. O delineamento da coisa, oferecendo-se sempre e somente através de perfis, não é um acidente que uma percepção adequada seria capaz de cancelar, mas a própria estrutura do evento perceptivo. A percepção é aqui entendida como referência a algo que por princípio só é apreensível através de certos aspectos seus. A coisa percebida não é

uma unidade ideal possuída pela inteligência, ela é uma totalidade aberta ao horizonte de um número indefinido de perspectivas. O perspectivismo, afirma Merleau-Ponty (1975, p. 220), “longe de introduzir na percepção um coeficiente de subjetividade, dá ao contrário a segurança de comunicar-se com o mundo mais rico do que o dado pelo conhecimento, isto é, com o mundo real”.

O trabalho da *Fenomenologia da percepção* é mostrar que a percepção não deve ser entendida como sensação ou como ocorrendo na esfera da subjetividade, em uma região separada do mundo e dos outros, mas dando-se por perfis e oferecendo-se como presença. Dar-se por perfis significa que o percebido pode ser visto sob diferentes enfoques, segundo o ponto do qual é olhado. Esse ponto é assumido pelo *corpo próprio*, ou *corpo encarnado*. Portanto, a percepção é corpórea, carnal, e, como tal, contextualizada. Por seu intermédio, o mundo faz sentido. Nela, tem-se a gênese do *logos*, uma vez que desdobramentos do percebido, em interpretação e comunicação, permitem uma construção de uma rede de significados e de um mundo intersubjetivo.

N'A *Estrutura do comportamento*, a percepção é entendida como um processo relacional em que se unem a coisa e a consciência, numa tensão recíproca de inacabamento.

[...] As 'coisas' na experiência ingênua, são evidentes como seres perspectivos: é-lhes essencial ao mesmo tempo se oferecerem sem meio interposto e não se revelarem senão pouco a pouco e jamais completamente; elas são mediatizadas pelos seus aspectos perspectivos, mas não se trata de uma mediação lógica, uma vez que nos introduz em sua realidade carnal; apreendo em um aspecto perspectivo, do qual sei que não é senão um dos aspectos possíveis, a própria coisa que o transcende (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 221).

Como podemos notar, na percepção as “coisas” só podem revelar-se pouco a pouco e nunca completamente; manifestam-se através de uma série ininterrupta de

perspectivas. A coisa está sempre aberta, e por isso é percebida, mas nunca deixa de ser “transcendente”, e por isso mesmo nunca é percebida por completo. Nesse sentido ela é já uma tensão de “presença e ausência”.

O sujeito corpóreo, por ser situado no mundo apenas capta o objeto a partir de determinadas perspectivas. A percepção é que faz aparecer o mundo tal como ele é, anterior a qualquer volta sobre nós mesmos, pois o mundo não procede de uma certeza racional, mas de uma fé originária. Na percepção, o sujeito está enraizado no mundo através do corpo. O corpo não é simplesmente objeto do mundo, mas o meio pelo qual *comunico-me* com o mundo. Este mundo não é uma soma de objetos determinados, mas um horizonte sempre aberto de *nossa* experiência, que está presente antes de qualquer pensamento determinante.

Para Merleau-Ponty a percepção é considerada originária e parte principal do saber humano; ela se realiza por perfis ou perspectivas, isto é, nunca podemos ter de uma só vez um objeto, pois somente nos deparamos alguma de suas faces de cada vez. Na percepção, nunca poderemos ver, de uma só vez, as seis faces de um cubo, pois “perceber um cubo” significa, justamente, nunca vê-lo de uma só vez por inteiro. Ao contrário, quando o geômetra pensa o cubo, ele o pensa como figura de seis lados e, para seu pensamento, as seis faces estão todas presentes simultaneamente.

A percepção se realiza num campo perceptivo e o percebido não está “deformado” por nada, pois ver não é fazer geometria nem física. Não há ilusões na percepção; perceber é diferente de pensar e não uma forma inferior e deformada do pensamento. A percepção não é causada pelas coisas sobre nós, nem é causada pelo nosso corpo sobre as coisas: é a relação entre elas e nós e nós e elas.

Enquanto sou no mundo, ele se manifesta em minhas experiências. Vivo minhas experiências sempre a partir de meu corpo, que é histórico e cuja história carrega os invariantes dessas experiências. Minha experiência é perspectiva e não se reduz a nenhum momento efetivo. As coisas me oferecem suas faces e eu as percebo de diversos pontos de vista espaciais e temporais, e "seu presente não apaga seu passado, seu futuro não apagará seu presente" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 83).

Merleau-Ponty estabelece a distinção entre o ato do ver natural e o do ver perceptivo, segundo sua concepção de percepção fundada no *corpo próprio*: eu vejo por uma estrutura objeto-horizonte, isto é, ao me pôr perceptivamente numa situação, meus olhos percorrem todo o campo e, ao me envolver, meu olhar engajado se detém num fragmento da paisagem, que se anima; os outros objetos são deslocados para a margem, mas não deixam de estar lá, como horizontes possíveis. Só vejo um objeto porque os outros se escondem para que eu o veja. É minha percepção em envolvimento que efetiva o visível e o invisível, e "o horizonte é logo o que assegura a unidade do objeto no decurso da exploração" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 81). A essa estrutura existencial do objeto-horizonte Merleau-Ponty também chama *perspectiva*, e nenhuma ação da memória ou de uma conceituação poderia abri-la para nós.

CAPÍTULO 2

LINGUAGEM E PERSPECTIVA

Ora, se expulsarmos do espírito a idéia de um texto original, do qual a linguagem seria a tradução ou versão cifrada, veremos que a idéia de uma expressão completa é um contra-senso, que toda linguagem é indireta ou alusiva e, se quisermos, silêncio (Merleau-Ponty, *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*).

2.1. Abordagens empirista e intelectualista sobre a linguagem

A fenomenologia da percepção, ao abordar o problema da linguagem parte primeiramente da crítica às perspectivas que concebem uma relação de exterioridade entre pensamento e linguagem. Ao retomar as concepções de linguagem que, segundo Merleau-Ponty não consideram a potencialidade da fala, ele critica e aponta uma aproximação entre a abordagem da psicologia empirista com a intelectualista. A primeira estaria pautada numa relação de causalidade objetiva, em que os estímulos desencadeiam o funcionamento mecânico dos órgãos capazes de produzir a articulação da palavra. A segunda afirma a capacidade de falar devido à existência de imagens verbais, que apareceriam em virtude de

associações adquiridas pela consciência que assim asseguraria a articulação sonora da palavra.

Segundo Merleau-Ponty essas duas abordagens tradicionais, que ainda estão presas à dicotomia sujeito-objeto foram, a princípio, influenciadas pelo pensamento cartesiano. As concepções empiristas e intelectualistas - imbuídas dos vieses do objetivismo e do subjetivismo, respectivamente - que em seu intento de explicitar o fenômeno lingüístico não tiveram êxito em mostrar a autêntica dimensão expressiva da linguagem. Por isso, o trabalho merleau-pontyano começa por uma revisão das tradições empirista e idealista. Como resultado desta tarefa crítica, o autor aponta um fator comum às duas abordagens: ambas negam um sentido à palavra. Pela abordagem empirista, o fenômeno da linguagem deve sua explicação “às leis da mecânica nervosa”, que produzem a fala sem que haja *quem* fale. Ou seja, explica-se a fala como sendo um fenômeno articular e sonoro, resultante excitações produzidas a partir de estímulos do ambiente, desconsiderando a intencionalidade do sujeito falante, que deseja se expressar. Deste modo, a fala escrita reduzida a um processo mecânico, submetido às leis fisiológicas e psíquicas em que algo exterior (estímulo) provocaria uma reação psíquica no organismo, a qual seria traduzida pela linguagem.

Pela abordagem intelectualista a posse da linguagem é compreendida em primeiro lugar como a simples existência efetiva de imagens verbais deixando em nós a marcas do que foi falado e ouvido. Nesta abordagem, a articulação da linguagem ocorre devido aos estados de consciência que produziriam as imagens verbais adequadas às associações adquiridas. A linguagem é tradução de imagens verbais armazenadas em nosso cérebro, em virtude das associações adquiridas – sons ouvidos, movimentos articulares – quando falamos ou ouvimos. A fala não traz

o seu sentido, mas traduz um sentido, que é dado pelo pensamento previamente elaborado. Assim, a fala é um instrumento, tradução do pensamento para expressar conceitos, transmitir idéias, valores, evidenciando a primazia do pensamento, visto que primeiro o sujeito representa mentalmente aquilo que vai falar para depois pronunciar as palavras.

Em ambas as abordagens, se considerarmos o fenômeno da fala como resultado do desencadeamento de estímulos, segundo um processo meramente mecânico que produziria a articulação sonora, ou como uma tradução de imagens mentais em que o sentido da fala não advém dela mesma, o falar torna-se mecânico e o sentido das palavras, ou é dado com os estímulos, ou com estados de consciência, desconsiderando a intenção do sujeito falante que deseja manifestar suas experiências. Assim, “a fala não é uma ação, não manifesta possibilidade interiores do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 238). Para Merleau-Ponty, o sentido da fala é induzido pelas próprias palavras que “carregam” o pensamento do sujeito para que ele possa *ser* pensamento no mundo. O sentido da fala está estreitamente ligado ao modo como o sujeito vive a situação e como a significa num campo que não das relações objetivas e sim existenciais, das relações que estabelecem primordialmente o mundo.

Se o ato de falar é, nas perspectivas acima, um processo mecânico, desconsiderando-se a intenção de quem fala, Merleau-Ponty compara essa concepção do fato de alguém poder falar ao funcionamento de uma lâmpada elétrica, que pode torna-se incandescente, pelo simples ato de se apertar o botão do interruptor, mostrando que o fenômeno da fala estaria reduzido ao âmbito da casualidade mecânica e funcional, campo das explicações científicas. Nestas concepções, “esqueceu-se” do campo dos fenômenos, tais como eles aparecem

antes de qualquer explicação ou análise, o da descrição da experiência da fala, campo que torna possível as explicações (do fenômeno articular) e as associações (das imagens verbais).

Se nas duas perspectivas abordadas acima não se considera a intenção do sujeito de significar aquilo que visa no mundo e se o falar é mecânico ou traduz um pensamento feito, “estamos aquém da palavra enquanto significativa”, não havendo ninguém que fale, na primeira concepção. Na segunda, “há um sujeito, mas ele não é um sujeito falante, é o sujeito pensante” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 241).

Segundo Merleau-Ponty (1999) se considerarmos fala não como resultado de processos mecânicos do aparelho fonador, nem tradução do pensamento, mas como dimensão da nossa existência, que exprime o nosso modo de *ser no mundo* intersubjetivo, ela permite ultrapassar as causalidades das explicações científicas e as análises reflexivas. A partir de um sentido que lhe é próprio, de seu caráter vivo, produtivo, enquanto meio de criação de um mundo individual e coletivo, realizado pelos sujeitos falantes, a fala reflete a capacidade que o sujeito tem de inventar, sendo ela “instrumento da conquista do eu pelo contato com o outro” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 60).

2.2. O perspectivismo da linguagem

Para Merleau-Ponty, a linguagem possui um caráter relacional. Ela é sempre um confronto entre uma “linguagem falada” e uma “linguagem falante”. A preocupação é mostrar que a linguagem não se resume, nem num naturalismo e

nem num instrumentalismo lingüísticos, mas revela, no caráter interativo, perspectivo e relacional da fala, a dimensão de sua potência, sua condição de abertura para o ser. Segundo Bonomi (1974), percepção e linguagem não devem mais ser pensados numa relação de paralelismo. Do mesmo modo que o sujeito percebe uma coisa onde vê apenas perfis, percebe-se um sentido onde é dada uma multiplicidade de significantes.

A abordagem do fenômeno da linguagem, presente em *Fenomenologia da percepção*, por sua vez, aponta o caráter eminentemente corpóreo da expressão; a fala emerge enquanto gesto de um corpo que é relação de sentido com o mundo, gesto de tomada de mundo na articulação do ser social. Esse caráter eminentemente corpóreo da significação impede que se possa tomá-la como objeto puro de pensamento: é no sentido do comportamento que as significações das palavras sempre se encontrarão, e é no acordo de nossas intenções práticas, isto é, no sentido do que fazemos, que se realiza a comunicação. Doravante, em toda expressão há um excesso do significado sobre o significante, o que representa mesmo o mistério de toda expressão, esse esforço constante de selar o pensamento pensante através do pensamento pensado, ou a junção provisória de um e outro.

Para uma melhor compreensão da problemática da linguagem, Merleau-Ponty considera necessário um retorno à sua origem ou recuperação de seu movimento expressivo primário, onde, de uma só vez, ela ultrapassa e limita o sentido esboçado na percepção. Sendo a percepção o sentido que inaugura a abertura para o mundo, como a projeção de um ser para fora de si, é a linguagem que prossegue esta abertura de mundo na medida em que retoma, transforma e prolonga as relações de sentido iniciadas na percepção.

Uma primeira aproximação sistematizada acerca do tema da linguagem aparece em um capítulo da *Fenomenologia da percepção*, intitulado “O corpo como expressão e a fala”. Nele, Merleau-Ponty elucida a intenção de tratar o problema da linguagem a partir da análise do corpo vivido, e não como operação do pensamento. Na compreensão do filósofo, pensamento e linguagem se dão conjuntamente. As palavras não podem ser consideradas como uma vestimenta do pensamento; são fundamentalmente um prolongamento do corpo. Neste âmbito, são comparadas ao gesto. Até este momento, a fala e a linguagem aparecem para Merleau-Ponty englobadas em um campo mais amplo que é o da expressão. O filósofo descreve nosso uso da linguagem da mesma forma que descreve a maneira como usamos nosso corpo, ou seja, espontaneamente, sem termos de pensar a cada momento o ato a ser empreendido.

A expressão é um fenômeno que não depende do *eu penso* mas do *eu posso*, diz Merleau-Ponty. O que há antes da fala é apenas uma intenção significativa, uma necessidade muda, cujo destino é a palavra como seu acabamento. Entre o sentido mudo e as palavras haveria uma lacuna, um certo inacabamento que busca completar-se na medida em que a intenção de comunicar tende à expressão.

A linguagem expressiva é o modo pelo qual o sujeito falante adquire o sentido que quer exprimir. Em outros termos, o pensamento não é exterior à expressão, tampouco ele existe antes que ela se concretize, seja em palavras, gestos, sons ou cores. A crítica de Merleau-Ponty às teorias da linguagem e sua tese da recusa de uma exterioridade entre significante e significado visam afastar qualquer hipótese que opere uma cisão entre a fala e o pensamento, pois, na verdade, "eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 247). As dificuldades que

decorrem das teorias baseadas na exterioridade, relativas entre sujeito e objeto, mais uma vez, são superadas através da atribuição de um sentido à palavra. Na concepção merleau-pontyana, aquilo que se exprime constitui-se na expressão, não sendo anterior a esta, tampouco separável dela. E o exprimido não existe antes da expressão, eles são inseparáveis. Nas teorias que consideram uma relação exterior entre signo e significado, pressupõe-se significações dadas *antes* da expressão. Pressupõe-se também um ideal de pensamento anterior à linguagem. Ora, o sujeito falante não atua no sentido de encontrar determinada palavra para uma significação pronta e acabada, promovendo, assim, uma correspondência exata. Não está em seu poder comparar o que quer exprimir com os meios de expressão. Mas, antes, ele é perseguido por um sentido vago, insistente e sem nome, que se movimenta, persiste até se transformar e se encontrar nos gestos e nas palavras adequadas à sua realização.

Merleau-Ponty diferencia, nesse sentido, uma *fala falante* de uma *fala falada*. A primeira celebra o ato instituinte e criativo da linguagem, isto é, aquele momento em que ainda não se sabe exatamente o que vai ser comunicado, mas já existe um querer dizer. A *fala falada*, por sua vez, constitui a base da comunicação social, porque é o próprio saber sedimentado na linguagem. Instalada no seio de uma cultura, a linguagem instituída é condição da fala. Todavia, o fator decisivo no fenômeno expressivo não é este legado da linguagem, mas como ele é assumido para promover novos significados. Na *fala falante*, a aquisição cultural se mobiliza em benefício da expressão: para exprimir, o sujeito utiliza-se das significações disponíveis em seu universo simbólico, aquelas que foram instituídas a seu tempo pela mesma operação expressiva.

É justamente a ambigüidade da relação expressão-exprimido que define o caráter fundador da linguagem: um significado é originado no signo sem se fixar no significante, há *imanência* entre sentido e palavra, mas não colagem ou cristalização. Ou seja, o significado emerge da palavra, porém não se reduz a ela, pois encerra uma porção de significações implícitas e de limites imprecisos que vão além de sua troca comum; sentido esse cujo destino não é outro senão ter seu lugar no movimento de expressão, que retoma a si mesma para lançar-se além.

Portanto, a expressão não esgota o mistério do exprimido, que nos remete para o fundo obscuro de nossa presença ao mundo. Por outro lado, a significação sempre ultrapassa o significante. Assim, a fala e os demais sentidos expressivos em sua originalidade nascem do excesso das significações vividas sobre as significações adquiridas.

É importante enfatizar que não se tem pensamentos puros, já que desde sua origem há um certo excesso de significação que retoma o significante e o arrasta para novas expressões. A linguagem assume e modifica uma ordem de coisas mais antiga que ela mesma, vem visitar este ponto originário de inerência do sujeito ao mundo para desenvolver o que nele se anuncia como questão muda e permanente, e por isso podemos dizer que existe uma operação de sentido comum à linguagem e à percepção. E ao mesmo tempo, a expressão lingüística modifica e transcende o fenômeno dado na percepção, transcendendo a si mesma, uma vez que seu movimento consiste sempre em nos atirar além, nas fronteiras entre o visível e o invisível, sondando as relações entre eles.

Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty aborda o problema da linguagem como uma possibilidade do corpo. Sendo extensão do gesto, ela faz parte do mundo da experiência. Assim, a linguagem

é este aparelho singular que, como nosso corpo, nos dá mais do que nós ali colocamos, seja o que nós aprendemos em nosso pensamento ao falar, seja quando nós escutamos os outros. Pois quando eu escuto ou quando eu leio, as palavras não vêm sempre atingir em mim significados já presentes. Elas têm o poder extraordinário de me colocar fora de meus pensamentos, elas provocam fissuras no meu universo privado por onde outros pensamentos fazem irrupção (...) as palavras da linguagem que, consideradas uma a uma, não são mais que signos inertes aos quais correspondem apenas uma idéia vaga ou banal, se enchem de repente de um sentido que se transborda em outro quando o ato de falar os une em um mesmo todo (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 298).

Na experiência do sujeito que se expressa através da fala, esta está ligada ao pensamento, não existindo, portanto, qualquer pensamento sem linguagem. O pensamento não se reduz à representação e o sujeito que fala não representa as palavras que utiliza. Não há relação exterior entre fala e pensamento, a fala é a própria presença do pensamento no mundo sensível. A ciência, abordando a linguagem como pura emissão de sons, e a filosofia, encarando a linguagem como expressão imperfeita do pensamento, nunca alcançam a dimensão expressiva da linguagem porque analisam a linguagem separada do pensamento, enquanto para Merleau-Ponty é impossível pensar pensamento sem linguagem ou linguagem sem pensamento.

Esta reflexão de Merleau-Ponty, de abordar a linguagem em sua origem não configura, de modo algum, um recuo cronológico às etapas primitivas da comunicação. O retorno à origem da linguagem é, na verdade, um recurso metodológico que visa problematizá-la através de uma volta a sua dimensão pré-reflexiva e fundamental. Merleau-Ponty, nesse sentido, lança mão de um dos princípios fundamentais do pensamento fenomenológico, princípio este, que desde os primeiros passos da fenomenologia fora tão solicitado e recomendado por Husserl, cuja preocupação era a necessidade de um recomeço, em sua

terminologia, um retorno às coisas mesmas. Nesse sentido, Merleau-Ponty quer, sobretudo, recuperar o movimento primordial do ato expressivo, o que corresponderia à língua em estado nascente, no instante em que ela mesma se realiza enquanto expressão. Ele se reporta ao problema da linguagem enquanto língua praticada ou *vivida*, tomando-a sob a perspectiva daqueles que a vivenciam, os *sujeitos falantes*. Assim, Merleau-Ponty está se referindo ao que é para ele uma das prioridades no estudo do problema lingüístico - o gesto lingüístico - o verdadeiro movimento de expressão.

Se Merleau-Ponty afirma que para o pensamento clássico a palavra não tem significação, é que para o empirismo não há ninguém que fala, e para o intelectualismo há sujeito, mas não é um sujeito falante, é um sujeito pensante. Ora, segundo Merleau-Ponty (1999, p. 241), ultrapassamos tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela simples observação de que a palavra tem sentido. Consideremos a relação entre pensamento e expressão para que possamos compreender o que significa afirmar que “a palavra tem sentido”. O pensamento clássico opõe pensamento e linguagem. Segundo o modelo clássico, ao nomear uma escova, por exemplo, haveria em meu espírito um conceito da escova, sob o qual eu submeteria o objeto e que por sua vez estaria ligado por uma associação freqüente com a palavra “escova”. Haveria antes um reconhecimento em meu espírito e depois o emprego da palavra para denominar o objeto. Entretanto, para Merleau-Ponty, se a palavra tem sentido, não podemos afirmar que a denominação vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento. Assim, a palavra para o sujeito que fala não traduz um pensamento, ela o realiza. A fala, para o sujeito falante, não é uma representação. O sujeito que fala não pensa antes de falar, nem mesmo enquanto fala. Sua fala é seu pensamento (Cf. *Fenomenologia da Percepção*, p.

207-09). Mas em que sentido ele identifica a palavra e o pensamento? A palavra que é idêntica ao pensamento é a palavra autêntica, isto é, aquela que é empregada pela primeira vez. Merleau-Ponty afirma que as *linguagens*, ou seja, os sistemas de vocabulário e de sintaxe constituídos, os “meios de expressão” que existem empiricamente, são o depósito e a sedimentação dos atos de *fala*. A palavra é capaz de sedimentar e constituir-se como uma aquisição intersubjetiva, de constituir um mundo lingüístico e cultural. Nesse sentido, é preciso distinguir a fala falante, da fala falada. A fala falante é aquela na qual a intenção significativa se encontra em estado nascente. A fala falada são estas expressões sedimentadas.

Portanto, a palavra autêntica é aquela que cria um sentido novo, empregando de outro modo as significações adquiridas. E quando Merleau-Ponty afirma que a fala não traduz um pensamento mas o realiza, é que, para ele, a expressão não pode ser a tradução de um pensamento já claro, pois os pensamentos claros são aqueles que já foram ditos em nós mesmos ou pelos outros. Segundo ele, a “concepção” não pode preceder a “execução”. Ele afirma que, antes da expressão, não há nada senão uma febre *vaga* e só a expressão realizada e compreendida provará que se deveria encontrar aí alguma coisa antes que nada. Por outro lado, quando Merleau-Ponty identifica a palavra e o pensamento trata-se de não separar a expressão dos meios pelos quais ela se realiza, de não supor um sentido oculto por trás das palavras. Este sentido oculto seria a representação interna, que a palavra teria apenas a função de exteriorizar. Ora, Merleau-Ponty afirma que o pensamento não tem nada de “interior”. Segundo ele, o que nos faz acreditar em um pensamento que existiria para si antes da expressão, são os pensamentos já constituídos e já exprimidos que podemos nos lembrar para nós mesmos silenciosamente. É por estes pensamentos já constituídos que temos a ilusão de uma vida interior. Merleau-

Ponty chama este pretenso silêncio ruidoso de palavras, esta vida interior, de linguagem interior. Mas é preciso distinguir a “linguagem interior” no sentido em que ele emprega da “vida interior”, assim como o pensamento clássico a define. Esta linguagem interior, este pensamento, não é um discurso mental pré-verbal, ou seja, não é o processo pelo qual as imagens se encadeiam e se conectam, segundo leis da associação ou segundo o julgamento, e depois são associadas a palavras, como o concebe a teoria clássica. Não é associação por semelhança ou raciocínio por analogia. Como já dissemos, a linguagem interior é a expressão para si mesmo em silêncio de pensamentos já constituídos e já expressados.

Se Merleau-Ponty afirma que a fala no sujeito falante não é uma representação, podemos compreender esta afirmação em dois aspectos. Primeiro, trata-se de uma crítica ao pensamento clássico no que diz respeito ao postulado da vida interior. Segundo este postulado, a palavra não tem sentido, o sentido está por trás das palavras ou dos gestos. A palavra é signo, ou do pensamento ou do objeto. E, portanto, um outro aspecto da crítica seria, em certo sentido, uma consequência desta separação entre o signo e o significado, ou seja, a transformação de todo ato de expressão em um ato de designação ou de indicação.

Podemos inferir que a função primeira do signo, para Merleau-Ponty, não é de representação, quer dizer, o signo não é um substituto, seja do pensamento, seja da coisa. Merleau-Ponty se reporta a Saussure, afirmando que nele os signos são tomados não mais como representantes de certas significações mas como “meios de diferenciação”, onde cada signo só tem sentido na sua relação com outro signo, os signos são diacríticos. Portanto, o valor expressivo de uma palavra, ou de uma frase, não é a soma dos valores expressivos que pertenceriam, de maneira isolada, a cada elemento da “cadeia verbal”. O sentido de uma palavra não é outra coisa senão a

maneira pela qual ela maneja o mundo lingüístico ou pela qual ela modula no teclado das significações adquiridas. A palavra ou a fala não são uma maneira de designar o objeto ou o pensamento.

A noção de signo como meio de diferenciação é empregada por Merleau-Ponty não só na compreensão do mundo cultural, como também na compreensão do mundo natural. Para Merleau-Ponty a unidade da coisa não é um substrato, um X vazio, mas um acento que se encontra em cada uma de suas propriedades. Por exemplo, a fragilidade, a rigidez, a transparência e o som cristalino de um vidro traduzem uma única maneira de ser. Ou ainda, se um doente vê o diabo, ele sente também seu odor, suas chamas e sua fumaça, porque a unidade significativa diabo é esta essência acre, sulfurosa e ardente. Merleau-Ponty afirma que há na coisa uma simbólica que liga cada qualidade sensível às outras, toda sensação já é preche de sentido.

Ora, o desenrolar dos dados sensíveis sob nosso olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria ela mesma, onde a significação seria secretada pela estrutura mesma dos signos. A linguagem da coisa nasce da configuração da coisa ela mesma. A forma dos objetos não é o seu contorno geométrico: ela é uma certa relação com sua natureza própria e fala a todos os nossos sentidos ao mesmo tempo que à visão. A unidade da coisa e do mundo é dada pela articulação das várias experiências sensíveis. Mas estas relações não são invariáveis, quer dizer, não estão já dadas no mundo. Dependem da exploração que faço do mundo, dos meus poderes de explorá-lo. Por exemplo, do uso que faço de meu olhar, de minha audição, enfim, de meu corpo. Portanto, o espaço não é um espaço único e homogêneo. Merleau-Ponty alerta que os sentidos são distintos uns dos outros e distintos da intelecção enquanto cada um deles traz com ele uma

estrutura de ser que não é jamais exatamente transponível. Os sentidos rivalizam um com o outro pois cada um tem a pretensão ao ser total. Eles se unem e se opõem ao mesmo tempo.

Merleau-Ponty afirma que não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos dos sentidos e o mesmo sistema nervoso para que as mesmas emoções se manifestem da mesma forma. O que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de seu corpo, é a colocação em forma simultânea de seu corpo e de seu mundo na emoção. O uso que o homem fará de seu corpo é transcendente em relação ao corpo como ser simplesmente biológico. Não é mais natural ou menos convencional gritar na fúria do que abraçar no amor e do que chamar uma mesa de mesa. Os sentimentos e as condutas passionais são inventados assim como as palavras. Mesmo aqueles que, como a paternidade, parecem inscritos no corpo humano são em realidade instituições. Ora, a operação expressiva abre um novo campo ou uma nova dimensão da nossa experiência. A linguagem cria um novo órgão dos sentidos:

A operação de expressão, quando é bem sucedida, não deixa apenas um sumário para o leitor ou para o próprio escritor, ela faz a significação existir como uma coisa no próprio coração do texto, ela a faz viver em um organismo de palavras, ela a instala no leitor como um novo órgão dos sentidos, abre para nossa experiência um novo campo ou uma nova dimensão (MERLEAU-PONTY, 1999, 248).

E como cada língua expressa as diferentes maneiras que tem o corpo humano de celebrar o mundo e de vivê-lo, o sentido pleno de uma língua não é jamais traduzível no outro. Assim, podemos afirmar que o sentido é, ao mesmo tempo, imanente e transcendente em relação aos signos, pois os comportamentos

criam significações que são transcendentais em relação ao dispositivo anatômico, e entretanto imanentes ao comportamento como tal.

Ao contrário do que se vê nas abordagens empiristas em que a presença do sujeito foi anulada, na versão intelectualista existe o sujeito pensante, que através da ação consciente dá significado à experiência da realidade. Desse modo, para o intelectualismo, o pensamento tem uma importância fundamental e inabalável, já que a consciência atua como um agente organizador da experiência. Ela própria (a consciência) constitui as categorias do mundo, uma vez que cabe a ela a estruturação do fenômeno perceptivo. A posse do sentido, nesta concepção, é remetida ao sujeito pensante. O que significa que também para a tradição idealista o sentido não pertence à palavra, é constituído unicamente pela consciência do sujeito, que é, pois, o doador de sentido.

Nesse contexto, nota-se que a palavra não tem significação, pois ela apenas anuncia e representa o sentido do pensamento, mas não possui esse sentido que representa. A significação é constituída pelo pensamento e emprestada à palavra por ocasião da comunicação. A respeito dessa relação entre sentido e palavra, Merleau-Ponty (1999, p. 240-241) escreve:

A palavra ainda está desprovida de uma eficácia própria, desta vez porque é apenas o signo exterior de um reconhecimento interior, que poderia se fazer sem ela e para o qual ela não contribui. A palavra não é desprovida de sentido, já que atrás dela existe uma operação categorial, mas ela não tem esse sentido, não o possui, é o pensamento que tem um sentido, e a palavra continua a ser um invólucro vazio (...), a linguagem é apenas um acompanhamento exterior do pensamento.

A fala para a concepção intelectualista é produto de uma operação categorial interior ao sujeito e a ela apenas cabe a função de representar o pensamento.

Assim, como um *invólucro vazio* ou a *vestimenta* do pensamento, é como se a palavra fosse um recipiente oco para conter a significação inerente ao mesmo. Diz Merleau-Ponty (1999, p. 240): “há pouco a reprodução da palavra, a revivescência da imagem verbal era o essencial; agora ela é apenas o invólucro da verdadeira denominação e da fala autêntica, que é uma operação interior”. A linguagem aqui nos é apresentada como um artifício secundário do qual dispõe o pensamento no ato da comunicação. Este caráter de consciência absoluta ou puro pensamento, independentes dos materiais em que se realizam (sonoros ou visuais), é exaustivamente contestado por Merleau-Ponty, assim como ele também questiona o estatuto de objetividade contido no ideal empirista. Se no idealismo há uma exacerbação da subjetividade, no empirismo, o sujeito é pobre demais. Passa-se de um extremo a outro sem compreender a eficácia expressiva da linguagem. É interessante observar que a análise merleau-pontyana nos revela duas tradições contraditórias, porém embasadas em uma mesma concepção de linguagem. Para uma, a fala está condicionada a “leis da mecânica nervosa” ou “leis da associação”. Para a outra, a fala depende de uma operação subjetiva doadora de sentido, a “operação categorial”. No entanto, ambos os tratamentos concordam que a fala não tem um sentido que lhe pertence, negligenciando o que na concepção merleau-pontyana é fundamental para a compreensão da noção de linguagem, ou seja, que a fala tem um sentido próprio. A familiaridade entre estas teorias não é tão surpreendente, pois elas partem de um pressuposto comum, a admissão da exterioridade entre signo e significado. É pela palavra permanecer afastada da significação, nas duas psicologias, que a crítica converge para um ponto comum. Ele escreve Merleau-Ponty:

Na realidade, veremos mais uma vez que há um parentesco entre as psicologias empiristas ou mecanicistas e as psicologias intelectualistas, e não se resolve o problema da linguagem passando da tese à antítese (...). E todavia as duas concepções coincidem em que tanto para uma como para a outra a palavra não tem significação. Isto é evidente na primeira, já que a evocação da palavra não é mediada por nenhum conceito (...) e que assim a palavra não traz seu sentido, não tem potência interior (...). O mesmo acontece quando se duplica a denominação com uma operação categorial (...). Ela é apenas um fenômeno articular, sonoro, ou a consciência desse fenômeno (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 240-241).

Nesse sentido, não se caminha em direção a uma efetiva compreensão do problema da linguagem enquanto permanecermos presos às concepções tradicionais, e a linguagem continuar despida de autonomia e valor expressivo. Com efeito, é através da atribuição de um sentido próprio à palavra que Merleau-Ponty pretende superar as falhas e os contra-sensos das duas concepções supracitadas:

Na primeira concepção, estamos aquém da palavra enquanto significativa; na segunda, estamos além - na primeira, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante. No que concerne à própria fala, o intelectualismo mal difere do empirismo e não pode, tanto quanto este, dispensar-se de uma explicação pelo automatismo. Uma vez feita a operação categorial, resta explicar a aparição da palavra que a conclui, e é mais uma vez por um mecanismo fisiológico ou psíquico que se fará isso, já que a palavra é um invólucro inerte. Portanto, ultrapassa-se tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela simples observação de que a palavra tem um sentido (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 241).

Ora, se a fala é detentora de seu sentido, resta-nos, contudo, compreender a maneira pela qual esse sentido é criado e como ele se dá à comunicação. Se a percepção do sentido da fala não ocorre por uma pura interpretação do sujeito (intelectualismo) nem como algo dado objetivamente em nossa experiência (empirismo), como seu sentido se dá, inclusive na comunicação?

Não basta supor o acordo na comunidade lingüística entre a palavra e seu significado, porque, ao tomarmos a relação entre os significados das palavras por esse ponto de vista, não estaremos retomando a linguagem em seu fenômeno de origem, uma vez que o acordo já está realizado e nosso objetivo é, mais uma vez, compreender a relação entre palavra e sentido na origem do fenômeno expressivo.

Merleau-Ponty (1999) recorrerá ao gesto para esclarecer a comunicação pela palavra, buscando no corpo não só a compreensão do problema da linguagem, mas também o entendimento de uma questão mais abrangente, a expressão. Segundo ele, há um mesmo modo de apreensão sensível na base da compreensão da fala e do gesto corporal. Apreende-se o significado da palavra assim como apreende-se o sentido de um gesto: "...eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me faz pensar na cólera, ele é a própria cólera" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 251). Isto não quer dizer, porém, que Merleau-Ponty simplifique a análise do gesto, reduzindo sua compreensão a um imediatismo da percepção, como se os gestos fossem objetivamente dados na experiência do sujeito. Ele diz:

Todavia, o sentido do gesto não é percebido do mesmo modo que, por exemplo, a cor do tapete. Se ele me fosse dado como uma coisa, não se vê por que minha compreensão dos gestos se limitaria, na maior parte das vezes, aos gestos humanos (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 251).

Ele não está defendendo algum tipo de naturalismo da comunicação: o sentido dos gestos não existe naturalmente. Assim, sua posição em nada se identifica com as correntes naturalistas que, comumente, concebem o *signo* como algo natural, e tomam o comportamento e suas significações culturais, em geral,

como inerentes à natureza humana. No que se refere à linguagem, os naturalistas encerram a explicação do problema na expressão das emoções e tentam reduzir a fala ao que ela teria de natural. Merleau-Ponty, por sua vez, recorre à expressão gestual das emoções para encontrar aí os primeiros indícios da linguagem como um fenômeno autêntico, mas evitando o risco do reducionismo como ocorre na concepção naturalista, pois tanto a fala como o gesto são fenômenos específicos e arbitrários em relação a organização corporal. Ou seja,

aproximando a linguagem das expressões emocionais, não se compromete aquilo que ela tem de específico, se é verdade que já a emoção (...) é contingente em relação aos dispositivos mecânicos contidos em nosso corpo... (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 256).

Em outros termos, o autor coloca que não haveria um signo natural e, neste sentido, não é possível reduzir suas aquisições à ordem de uma natureza humana. Para ele, de certo modo, não é pertinente a distinção entre o que é natural e o que é construído, uma vez que todas as condutas estão fundamentadas em um ser biológico mas, ao mesmo tempo, não se definem exclusivamente pelas estruturas anatômicas e fisiológicas que habitam. Com relação a essa questão, o autor observa o fato de que sentimentos agrupados pelo mesmo nome são vivenciados de maneira distinta e até mesmo contrastante por pessoas de culturas diferentes. Nesse sentido, um oriental e um ocidental não experimentam a mesma emoção de cólera ou de amor através dos mesmos gestos. Na cólera, por exemplo, o japonês sorri, enquanto que o ocidental enrubesce e eleva o tom de voz. Por isso:

Não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso para que em ambos as mesmas emoções se representem pelos mesmos signos. O que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de seu corpo (...). O uso que um homem fará de seu corpo é

transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. Gritar na cólera ou abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional do que chamar uma mesa de mesa (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 256-257).

Merleau-Ponty não nega que o ato de comunicação seja contingente, e que exista sempre em face de uma dada situação. De modo que faz sentido não compreendermos a peculiaridade do comportamento de outros animais, assim como também nos auxilia a entender porque é tão difícil compreendermos as formas de vida muito diferentes da nossa. Diz ele: "eu não compreendo a mímica sexual do cão, menos ainda a do besouro ou do louva-deus. Não compreendo nem mesmo a expressão das emoções nos primitivos ou em meios muito diferentes do meu" (Ibdem, 251).

Os gestos, portanto, não são oferecidos deliberadamente ao espectador como uma coisa a ser assimilada; eles são retomados por um ato de compreensão, cujo fundamento nos remete à situação em que os sujeitos da comunicação - eu e o outro - estão mutuamente envolvidos em uma relação de troca de intenções e gestos. Em outros termos:

O sentido dos gestos não é dado, mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador. Toda dificuldade é conceber bem esse ato e não confundi-lo com uma operação do conhecimento. Obtém-se a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 251).

Desse modo, a significação expressa na conduta do outro vem encontrar em mim a legitimação de seu sentido, e vice-versa: vejo no outro um reflexo de minhas próprias possibilidades, intenções que podem fazer parte de minha própria conduta.

Isto significa que o comportamento tem uma conotação intersubjetiva, e isso desde os primórdios da intencionalidade motora, na qual a criança encontra no outro a possibilidade de parceria e troca de suas intenções. A comunicação realiza-se quando há "confirmação do outro por mim e de mim pelo outro" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 252).

Tem-se, então, que o corpo visado enquanto fenômeno e não enquanto coisa é portador de uma capacidade singular de apreender o sentido de outra conduta, seja o sentido do gesto ou da fala do outro; e a palavra também é um gesto e uma forma de conduta. Merleau-Ponty diz que eu só consigo compreender a intencionalidade do outro - e sua atitude para comigo - porque através do meu corpo posso torná-la minha. Assim, encontramos em seu pensamento um lugar especial para o corpo, a ele é atribuído uma potência expressiva que lhe é imanente: o corpo é intencionalidade que se exprime, e que secreta a própria significação. Melhor dizendo, a análise do corpo põe à mostra o vínculo entre expressão e exprimido, cuja indissociabilidade está presente em todas as linguagens, constituindo mesmo a natureza do fenômeno expressivo.

A expressão é um fenômeno que não depende do *eu penso*, mas do *eu posso*. O que há antes da fala é apenas uma intenção significativa, uma necessidade muda, cujo destino é a palavra como seu acabamento. Entre o sentido mudo e as palavras haveria uma lacuna, um certo vazio que busca completar-se na medida em que a intenção de comunicar tende à expressão.

É por isso que a palavra tem o sentido sem, no entanto, contê-lo: o sentido sustenta a palavra por dentro, e vice-versa. O sentido irrompe através da palavra, projetando no silêncio articulador da linguagem o que este queria e sozinho não obtinha, mas sem obturá-lo. Por um lado, porque o silêncio é o fundo sobre o qual se

desdobra sempre toda linguagem; ele não é seu contrário, é seu "estofa", o que a uma só vez incita a expressão da palavra e impede o acabamento de toda expressão.

Para Merleau-Ponty a fala é um verdadeiro gesto que contém seu sentido como o gesto contém o seu. A palavra antes de ser o signo do pensamento, antes de ser a representação de um objeto é uma ação pela qual me dirijo a outrem e ao mundo. Se percepção e movimento formam um sistema prático que se estrutura, e que se modifica, na medida em que o sujeito se relaciona com outrem e com o mundo, a compreensão do gesto seja ele lingüístico ou não, passa por uma análise da consciência perceptiva e por uma análise da relação entre percepção e linguagem.

Vimos neste capítulo que a linguagem é um instrumento de concepção do mundo, mas sua função de revelar esse mundo não se esgota naquilo que pode ser obtido a partir de uma análise léxica dos significados das palavras. O saber, na relação recíproca homem/mundo, que não é adequadamente concebido nem como resultado do uso de dados empíricos nem através da suposição de uma natureza determinada racionalmente, torna necessário, para Merleau-Ponty, um novo conceito de sentido e de ação que se opõe tanto ao idealismo lingüístico quanto ao esquema behaviorista estímulo-resposta. O sentido não está apenas ligado a realizações lingüísticas; antes, ele é imanente a todos os modos de ação e vivência.

Assim, percepção e linguagem têm sempre um caráter perspectivo. Ora, do mesmo modo que percebe uma coisa onde há apenas perfis, o sujeito percebe um sentido onde é dada uma multiplicidade descontínua de significantes. Tal como a percepção, a linguagem é antes de mais nada uma atividade de articulação, de estruturação e se constitui, segundo Bonomi (1974, p. 11), "originariamente como

découpage no continuum fonético primitivo, empobrecimento que constitui uma primeira doação de forma ao mundo sonoro”. A linguagem é, então, um sistema diferencial, uma totalidade relacional, onde o fonema não é uma substância, mas um “feixe de traços distintos”.

CAPÍTULO 3

CORPOREIDADE E PERSPECTIVA

A perspectiva não me aparece como uma deformação subjetiva das coisas mas, ao contrário, como uma de suas propriedades, talvez sua propriedade essencial (Merleau-Ponty, *A estrutura do comportamento*).

(...) o corpo é o veículo do ser no mundo (...) meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias facetas porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo (Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*).

3.1 A noção de corporeidade nos textos iniciais

Este capítulo aborda a questão da corporeidade nas primeiras obras de Merleau-Ponty. Será dado um enfoque à noção de *corpo próprio*, em oposição ao corpo objetivo, descrito em terceira pessoa. Pretende-se mostrar que tanto na sua obra inicial, *A estrutura do comportamento*, quanto na *Fenomenologia da percepção*, a questão da corporeidade é indissociável da idéia de perspectiva.

A estrutura do comportamento tem como objeto o estudo do comportamento e seu sujeito: o corpo vivo que, na sua condição de organismo, se comporta como

estrutura, isto é, como totalidade e interioridade capaz de comportamento, dotada de significações vividas. *A Fenomenologia da percepção*, por sua vez, é a reflexão sobre a percepção tendo como sujeito o *corpo próprio* e a consciência perceptiva. O *corpo próprio* comporta-se como sujeito, é sujeito-corpo. A consciência, por sua vez, é sujeito de percepção, visto que toda consciência é, consciência perceptiva. As experiências do *corpo próprio* e da consciência perceptiva levam à consciência encarnada. Nas palavras de De Waelhens, todo o esforço de Merleau-Ponty

tende à elaboração de uma doutrina da consciência engajada. Pela primeira vez, afirma-se uma filosofia existencial, em que o modo do ser último do Para-si não se revela a despeito das instituições e das descrições contrárias, o de uma consciência-testemunho (DE WAELHENS 1975, 24).

Assim, em seus textos iniciais, Merleau-Ponty tenta, ao máximo, situar a consciência no corpo e o corpo no mundo. Para ele, já não basta falar, como Husserl, em consciência intencional, que consciência é sempre consciência de alguma coisa. Uma consciência como a proposta por Husserl ainda correria o risco de “fugir” do mundo e assim transformá-lo em um simples correlato do pensamento, das representações, retornando, assim, a uma filosofia idealista. O mundo e o corpo não foram criados pela consciência. A consciência deve ser compreendida sempre como consciência perceptiva, consciência que mantém, na medida em que está ligada inextrincavelmente ao corpo, um permanente diálogo com o mundo:

No que diz respeito à consciência, precisamos concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como um puro *ser-para-si*, mas como uma consciência perceptiva, como sujeito de um comportamento, como *ser no mundo* ou existência (MERLEAU-PONTY, 1999, p.470).

A corporeidade é uma das questões centrais no pensamento de Merleau-Ponty. No último capítulo de *A estrutura do comportamento*, depois de haver feito a crítica ao objetivismo behaviorista e ao realismo *gestaltista*, ele questiona a relação entre a consciência perceptiva e a consciência representativa, e se pergunta se a segunda não anula a primeira:

Quais são as relações entre essa consciência naturalizada e a pura consciência de si? Pode-se pensar a consciência perceptiva sem suprimi-la como modo original, pode-se manter sua especificidade sem tornar impensável sua relação à consciência intelectual? (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 255).

A resposta é apresentada na *Fenomenologia da percepção*, desenvolvendo a noção de consciência perceptiva solidária com o corpo, enquanto *corpo próprio* ou vivido, maneira pela qual nos instalamos no mundo, ganhando e doando significações. O corpo aparece em Merleau-Ponty como articulação do homem e do mundo, uma relação inesgotável. Segundo ele, o corpo não é um objeto em si, mas a maneira de um sujeito estar presente no mundo e o mundo estar presente a ele. O sujeito da percepção é o corpo e não mais a consciência concebida separadamente da experiência vivida. O corpo é, então, visto como fonte de sentidos, de relação do sujeito no mundo; sujeito visto na totalidade, na sua estrutura de relações com as coisas ao seu redor. Assim, ao falar da percepção, o filósofo chama a atenção principalmente para o fato de que o que é percebido por uma pessoa (fenômeno) acontece num campo do qual ela faz parte; a identidade do mundo percebido vai ocorrendo através das suas próprias perspectivas e vai se construindo em movimentos de retomada do passado e abertura para o futuro, sempre sendo possíveis novas perspectivas.

Graças ao tempo, tenho um encaixamento e uma retomada das experiências anteriores nas experiências posteriores, mas em parte alguma uma posse absoluta de mim por mim, porque o buraco do futuro se preenche sempre de um novo presente. Não há unidade sem unificação, mas toda síntese é desfeita e refeita pelo tempo, que a põe em questão e a confirma, porque produz um novo presente que retém o passado (MERLEAU-PONTY apud MOURA, 2001a, p. 261).

A reflexão de Merleau-Ponty, iniciada n' *A Estrutura do comportamento* e continuada na *Fenomenologia da percepção*, é de que o corpo é o meio por excelência de acesso ao mundo, ou seja, o corpo é o mediador de toda experiência possível. O corpo, então, é o mediador do mundo, isto é, um sistema aberto sobre o mundo e a operação perceptiva se realiza a partir do corpo.

Todo o esforço de Merleau-Ponty, ao menos na primeira fase de seu pensamento, é mostrar que o corpo não é coisa, nem idéia; o corpo é movimento, sensibilidade e expressão criadora. Na tentativa de superar a dicotomia sujeito-objeto, Merleau-Ponty afirma que o homem é essencialmente corpo-consciência-do-mundo. O corpo é mundo e alma simultaneamente, o corpo do homem não é nem pura coisa nem a pura idéia, ele integra misteriosamente o percebido e a ato de perceber, o *em si* e o *para si*, pois está no mundo e é para o mundo; põe-nos em contato com o mundo e ao mesmo tempo é o modo segundo o qual nos revela ao mundo. Ele compreende o mundo não como um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição, mas como “o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas, pois o homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece”. Neste sentido o “mundo é o horizonte permanente de minhas experiências, como uma dimensão em relação à qual eu não deixo de me situar” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6).

Ao criticar as concepções de corpo presentes no empirismo e no intelectualismo, Merleau-Ponty afirma que, na perspectiva fenomenológica, o corpo é

compreendido, não como objeto ou um modo do espaço objetivo, tal como o concebe a fisiologia mecanicista, que reduz a ação ao esquema estímulo-resposta; nem a partir da idéia de corpo, como o faz a Psicologia Clássica, mas a partir da experiência vivida: “o corpo objetivo não é a verdade do corpo fenomenal” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.578), afirma o filósofo ao criticar a perspectiva da ciência clássica, fundada na causalidade linear, no esquema mecanicista do estímulo-resposta.

Na *Fenomenologia da percepção* o filósofo apresenta uma visão de corpo diferente da tradição cartesiana: nem coisa, nem idéia, o corpo está associado à motricidade, à percepção, à sexualidade, à linguagem, à experiência vivida, ao sensível e ao invisível, apresentando-se como um fenômeno complexo, não se reduzindo à perspectiva de objeto, fragmento do mundo, regido pelas leis de movimento da mecânica clássica, submetido a leis e estruturas matemáticas exatas e invariáveis.

O início da primeira parte da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty diz que corpo e consciência não são causalidades distintas, mas uma unidade expressa pela dinâmica da experiência do corpo em movimento: “o corpo assim compreendido revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.110).

Ao criticar as análises tradicionais acerca do corpo, do movimento e da percepção, Merleau-Ponty (1999) enfatiza a experiência corporal fundada no sensível, buscando ultrapassar a dicotomia sujeito/objeto. A expressão “sou meu corpo” (MERLEAU-PONTY, p. 208) sintetiza o encontro entre o sujeito e o corpo. O ser humano define-se pelo corpo, isto significa que a subjetividade implica também processos corporais. Mas, é preciso considerar que “ser corpo, nós o vimos, é estar

atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (MERLEAU-PONTY, p. 205).

A tentativa da *Fenomenologia da percepção* é, ao incluir a dimensão existencial, buscar ampliar as noções objetivistas das ciências. Por isso, não se contenta em inventariar partes do corpo ou estabelecer uma imagem ou idéia do corpo em movimento, mas enfatiza a vivência como situação original e significativa da existência.

Diante da fragmentação da análise científica clássica, ele considera necessário construir novos conceitos que ampliem a compreensão da existência, a partir da vivência corpórea. Nesse sentido, apresenta a noção de *corpo próprio* como a realidade intencional do sujeito, em contraponto à noção cartesiana de corpo-máquina, ou corpo-objeto, buscando superar o discurso que privilegia a causalidade e que coloca o corpo como inferior à consciência ou aos procedimentos racionais.

O corpo não é uma massa material inerte e causalidade linear, baseada no esquema estímulo-resposta, não se apresenta como a maneira mais apropriada de compreensão do universo corpóreo. Por sua vez, a sensação e a percepção não são elementos inferiores à evidência racional, aos conceitos lógico-matemáticos, sendo imprescindíveis ao processo de conhecimento. Com esses argumentos, ele busca esclarecer a relação entre corpo e consciência, inaugurando uma nova possibilidade de compreensão deste fenômeno, a análise existencial, privilegiando o mundo das experiências vividas como plano primeiro da configuração do ser e do conhecimento. A sensação é uma experiência ambígua. Ao mesmo tempo é uma experiência intelectual e sensitiva. Assim, a condição originária e ambígua do corpo é a de pertencer ao mesmo tempo à reflexão e à sensibilidade. Resgatar a

experiência sensível que o sujeito tem do conhecimento e transformá-la no ato expressivo é justamente a passagem desta sensação. A experiência é algo efêmero e cada momento atual está determinado por um percurso inteiro da vida anteriormente vivida. A soma de vários momentos é a forma pela qual a vida inteira do sujeito é real e se apresenta.

Nesse sentido, o corpo, que Merleau-Ponty chama “*corpo próprio*”, está em constante mutação “...*habita* o espaço e o tempo...” é senhor de seus atos, possuindo uma intencionalidade. Encontra-se sempre aberto, numa troca constante com meio, para vir o seu conhecimento e absorver em troca tudo que o mundo pode oferecer-lhe. No ato perceptivo do mundo e de si próprio constituem-se os alicerces de todo conhecimento possível: juízos, imaginação, recordação. Dessa forma, pode-se dizer que o sujeito é o resultado de um entrelaçamento entre consciência e corporalidade que se dá através do movimento e da expressão.

Baseando-se na Fisiologia, na Psicologia e na Física Modernas, Merleau-Ponty (1999) busca ultrapassar as relações de causalidade, argumentando que, na compreensão dos fenômenos, não se admite uma explicação puramente fisiológica, psicológica ou mista, mas da ordem do ser no mundo. Para o filósofo, a experiência do corpo revela um modo de existência profundamente significativo, a vivência:

Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. Portanto, sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do meu ser total. Assim, a experiência do *corpo próprio* opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em idéia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 269).

Diante da insuficiência da objetividade científica e do idealismo metafísico, Merleau-Ponty busca uma nova forma para refletir sobre a condição humana, enfatizando a experiência e a relação entre o organismo e a consciência, não os reconhecendo como causalidades distintas.

Nessa medida, até mesmo os reflexos têm um sentido, e o estilo de cada indivíduo ainda é visível neles, assim como o batimento do coração se faz sentir até na periferia do corpo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 126).

N'A *estrutura do comportamento* e na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty afirma que a relação no mundo é corporal e sempre significativa. Cada um de nós está cercado de objetos que têm a marca humana e que constituem os objetos culturais. O primeiro objeto cultural é o corpo do outro como portador de uma experiência humana, o lugar de uma certa elaboração, de um certo horizonte. Através de seu corpo vivo, que tem a mesma estrutura do *meu*, sei que, e como, o outro se serve de objetos familiares de um mesmo mundo físico e cultural do qual compartilhamos.

A experiência perceptiva (que é corporal) surge da relação dinâmica do corpo como um sistema de forças no mundo e não da associação que vem dos órgãos dos sentidos. Assim, o corpo é visto numa totalidade, na sua estrutura de relação com as coisas ao seu redor - como uma fonte de sentidos: "sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um 'eu penso'; ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 212).

Merleau-Ponty propõe tomar o corpo na experiência do sujeito; ao falar da corporeidade, na *Fenomenologia da percepção*, ele afirma que a experiência perceptiva se dá pelo olhar, numa multiplicidade de espaços e de tempos, porém:

A estrutura objeto-horizonte, quer dizer, a perspectiva, não me perturba quando quero ver o objeto: se ela é o meio que os objetos têm de se dissimular, é também o meio que eles têm de se desvelar, ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim. Em outros termos: olhar um objeto é vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo as faces que elas voltam para ele. Mas, na medida em que também as vejo, elas permanecem moradas abertas ao meu olhar e, situado virtualmente nelas, percebo sob diferentes ângulos o objeto central da minha visão atual (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 105).

Merleau-Ponty contrapõe a experiência do olhar a do pensamento objetivo que abandona a experiência perceptiva e propõe uma idéia universal. Critica os que consideram “idéia” aquilo que pretende ser o mesmo para todos, em todos os tempos e lugares e, como consequência, exigem do sujeito que ele recalque seu próprio corpo e o mundo. Ilustra sua crítica descrevendo o sujeito que, ao lidar com a idéia de cubo, por exemplo, não considera o modo como vive a sua relação, enquanto corpo encarnado no mundo, com o cubo que está diante de si. Não considera, portanto, o modo como vive o saber ante-predicativo em sua comunicação interior com o seu próprio corpo, com o cubo, e, de um modo geral, com o mundo.

No capítulo primeiro da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty ao analisar o corpo como objeto e a fisiologia mecanicista, afirma que homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há

um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem só um ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. Não se trata nunca do encontro incompreensível entre duas causalidades, nem de uma colisão entre a ordem das causas e a ordem dos fins. Mas, por uma reviravolta insensível, um processo orgânico desemboca em um comportamento humano, um ato instintivo muda e torna-se sentimento, ou inversamente um ato humano adormece e continua distraidamente como reflexo. Assim:

a união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 131).

Nesta afirmação, Merleau-Ponty nos fala da impossibilidade de estabelecer uma dualidade entre o corpo e a subjetividade. Esta dualidade pode ser superada na existência do *ser no mundo*. O corpo seria o resultado da inserção do sujeito no mundo. E, ao perceber este mundo, não o estaríamos fazendo através deste corpo mas com ele, sendo tal fato uma experiência da nossa existência como um organismo físico, psíquico e intelectual.

Analisando a espacialidade do *corpo próprio*, Merleau-Ponty (1999, p. 194-195) escreve:

Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese e em que ela implicaria meu corpo; não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca. A amplitude dessa apreensão mede a amplitude de minha existência; mas, de qualquer maneira, ela nunca pode ser total: o espaço e o tempo que habito de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista.

Esta idéia de “ser” no espaço e não de “estar” nele, demonstra, segundo o autor, a possibilidade de sermos um corpo “atado” a um mundo. A princípio e equivocadamente, esta concepção de corpo que “habita o mundo” pode nos levar a comparar o corpo a um dos objetos físicos (no sentido clássico) deste mundo. Merleau-Ponty, numa passagem da *Fenomenologia da percepção*, afirma que o corpo pode ser comparado, mas não aos objetos físicos e sim à obra de arte. Segundo ele,

um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial (MERLEAU-PONTY, 1999, p.209-210).

3.2 Corpo: movimento e espacialidade

O item anterior, ao tratar da noção de consciência n’ *Estrutura do comportamento* e na *Fenomenologia da percepção*, mostrou que o espaço, para Merleau-Ponty, não é uma dimensão *a priori* e que a percepção só tem sentido num certo horizonte, num determinado “mundo”, sendo sua presença mais “prática” do que intelectual. Na introdução à primeira parte da *Fenomenologia da percepção*, dedicada ao estudo do corpo, Merleau-Ponty aborda as idéias de fundo da obra: a relação do objeto e da percepção com o mundo e a necessidade de recuperação do objeto na origem de nossa experiência. “Ver não é sempre ver de algum lugar?” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 403). Não podemos ver o objeto de parte nenhuma, isso seria um obstáculo para captar todos os aspectos que nos apresentam. Assim,

a posição do objeto nos faz ultrapassar os limites da nossa experiência efetiva, que se aniquila em um ser estranho, de forma que para terminar crê extrair dele tudo aquilo que ele nos ensina. É este êxtase da experiência que faz que toda percepção seja percepção de algo (MERLEAU-PONTY, 1999, p.108).

As perspectivas espacial e temporal são fundamentais para o conhecer. O objeto não é absoluto e o sujeito não conhece de forma absoluta. As perspectivas nunca esgotam o objeto e isto faz com que nossa “percepção seja sempre percepção de algo”. O objetivo da *Fenomenologia da percepção* aparece no início da primeira parte: voltar a encontrar “a origem do objeto no coração mesmo de nossa experiência”. Nos dois primeiros capítulos, ele critica o modo como a fisiologia mecanicista e a psicologia clássica compreendiam o corpo: como um objeto.

No capítulo dedicado à espacialidade do corpo, Merleau-Ponty pretende deixar claros os conceitos de *espaço vivido*, o espaço que surge da relação do homem com o mundo e que se opõe ao espaço objetivo, e do *movimento* como expressão corpórea. Trata-se de compreender o espaço e o movimento do *corpo próprio*. Para isso, o filósofo recorre a dados e experiências da psicologia que descartam explicações empiristas e intelectualistas.

A experiência revela sob o espaço objetivo, no qual finalmente o corpo toma lugar, uma espacialidade primordial da qual a primeira é apenas o invólucro e que se confunde com o próprio ser do corpo. Ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 205).

Segundo Merleau-Ponty (1999, p. 143-44) a espacialidade do *corpo próprio* é uma espacialidade em situação. A psicologia utiliza o termo “esquema corporal” para

fazer notar que o corpo conforma um feixe de relações com o mundo, com as coisas. Merleau-Ponty agrega a este termo a idéia de corpo como ser no mundo. Ele utiliza a noção de esquema corporal para que se possa compreender como as partes do corpo são envolvidas em determinada ação. Mas não se trata nem da definição associacionista, que toma o esquema como sendo um resumo de nossa experiência corporal, nem da definição intelectualista, que toma o esquema como uma forma, no sentido de um todo anterior às partes. Para o sujeito que age, o sujeito vivo, o corpo aparece sempre como uma postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível. Nesse sentido, o corpo não existe enquanto objeto para o sujeito que age, ele é uma potência vaga, uma zona de não-ser, o terceiro termo da estrutura figura-fundo. A consciência é originariamente um *eu posso* e não um “eu penso” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 192). A noção de esquema corporal exprime que o corpo é *ao mundo*. No sentido de que o sujeito está em relação com o mundo, interagindo com o mundo e não no mundo, representando, e que corpo e mundo formam um sistema prático. Através da ação o corpo pode retomar o espaço e o tempo, realizar a sua espacialidade, que não é uma espacialidade de posição e, sim, uma espacialidade de situação. Nesse sentido, o mundo *me* aparece como um conjunto de potências que constroem ou permitem as minhas ações, através do qual posso saber concretamente se sou capaz ou não de dirigir um automóvel, de atravessar uma porta, de tocar música etc. Enfim, tanto os objetos quanto o espaço, podem ser presentes ao nosso corpo sem serem presentes enquanto representação, enquanto conhecimento.

A espacialidade é diferente do fenômeno puramente físico de ocupar um lugar em um espaço objetivo; pode-se distinguir um espaço corpóreo e outro exterior que seria o espaço que está além do alcance da ação de meu corpo, mas que formam

entre si um sistema prático. O espaço corporal não é outra coisa senão a própria situação do sujeito enquanto é corpo e trata de compreender o espaço. É com a noção de *espaço vivido* que Merleau-Ponty quer enfatizar a idéia de que o espaço é existencial e não uma elaboração intelectual.

Ao afirmar isso, Merleau-Ponty quer afirmar o corpo como um espaço expressivo que projeta suas significações no mundo exterior, atribuindo-lhes um lugar e fazendo-as existir como coisas. Dialeticamente, o mundo exterior se projeta no corpo, atribuindo-lhe um sentido e uma existência. A percepção está, então, no âmbito desta dialética fenomenológica. E isto, segundo ele, só é possível porque devemos considerar nosso corpo, que é nosso ponto de vista sobre este mundo, como um dos objetos deste mundo.

Merleau-Ponty nos fala do corpo que é feito daquilo de que são feitos os objetos do mundo, mas não devemos simplificar este conceito como se tudo fosse a mesma coisa. Se assim fosse, não haveria dialética, não haveria significação, não haveria nada. Aqui, ele está falando das qualidades dos seres e dos objetos que superam a condição puramente física. Fala da qualidade intrínseca das coisas e dos seres que habitam o espaço e tempo, que é a própria condição de existência.

O corpo é um entrelaçado de visão e de movimento, diz Merleau-Ponty em *O olho e o espírito*. Com esta afirmação, coloca a visão como aquilo que fundamentalmente guia o corpo no espaço. À medida que o olhar se desloca para um objeto, ele impulsiona o movimento do corpo até o mesmo. Como escreve Merleau-Ponty (1999, p.104):

Ver um objeto é ou possuí-lo à margem do campo visual e poder fixá-lo, ou então corresponder efetivamente a essa solicitação, fixando-o. Quando eu o fixo, ancoro-me nele, mas esta 'parada' do olhar é apenas uma modalidade de seu movimento: contínuo no interior de um objeto a exploração que, há pouco, sobrevoava-os a todos, com um único

movimento fecho a paisagem e abro o objeto (...) porque olhar o objeto é entranhar-se nele, e porque os objetos formam um sistema em que um não pode se mostrar sem esconder outros.

As coisas se entranham justamente porque estão umas fora das outras. Mais uma vez, devemos ter o cuidado de não confundir este entranhamento com a “fusão” das coisas – o corpo e o objeto. Esta idéia de um corpo que vê, e assim penetra nos objetos do mundo, guarda um conceito básico na teoria de Merleau-Ponty, apresentada no texto *O olho e o espírito* (1989a), que é a noção de “vidente” e “visível”. Em outras palavras: o visível é o corpo que olha o mundo e o vidente é o corpo que olha para si. O corpo é visível e vidente e ao se aproximar das coisas pelo olhar, o mundo se abre como conhecimento e “re-conhecimento”, como sentir e sentir-se.

Meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, também pode olhar a si e reconhecer no que está vendo então o ‘outro lado’ do seu poder vidente. Ele se vê vidente, toca-se tateante, é visível e sensível por si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa o que quer que seja assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento - mas um si por confusão, por narcisismo, por inerência daquele que vê naquilo que ele vê, daquele que toca naquilo que ele toca, do senciante no sentido -, um si, portanto que é tomado entre coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro... (MERLEAU-PONTY, 1989a p. 50-51).

Pode-se observar nesta citação, que mais uma vez ele insere o corpo no âmbito do tempo e do espaço. Possivelmente, para lembrar que vemos, conhecemos e sentimos o mundo, não por ele estar diante de nossos olhos, mas sim por estarmos nele, vivendo-o por dentro.

É, pois, com o corpo que apreendo as coisas ao meu redor, de acordo com as situações que vivencio. Minha *presença* no mundo é, portanto, uma presença

corporal. A experiência do *corpo próprio* revela-nos um modo de existência ambíguo. Não podemos decompô-lo e recompô-lo para formar dele uma idéia. Por isso, ele não é um objeto, e a consciência que tenho dele não é um pensamento. O modo como meu corpo se encontra no mundo é expresso pelo esquema corporal. Essa presença corporal define o lugar de onde vivenciamos o mundo, isto é, a corporeidade. É habitando o espaço e o tempo que minhas ações adquirem um sentido que é atribuído pela corporeidade. A mesma funda-se no *corpo próprio* de uma intencionalidade original, ou seja, de motricidade, a qual me permite voltar-me ao mundo para apreender o seu sentido.

A Fenomenologia da percepção tenta mostrar que a reflexividade do *corpo próprio* impede que o tomemos como mero objeto, por isso, a primeira parte desse livro é toda ela dedicada ao corpo. Ela tem início justamente com a análise do que é ver um objeto, ver que já implica “perspectiva”, isto é, uma “estrutura objeto-horizonte” tal que “ver é entrar num universo de seres que se *mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem ser ocultados uns atrás dos outros ou atrás de mim” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 105), atrás do meu corpo. Em outras palavras, olhar um objeto é vir habitá-lo e, daí, apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele. E no caso do meu corpo, não estou simplesmente diante dele, pois como já afirmamos anteriormente “estou em meu corpo, ou melhor, sou meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 208).

Consideremos a espacialidade do *corpo próprio*. De certo modo já vimos que o espaço do corpo não é um espaço objetivo, que a espacialidade do corpo não é uma espacialidade de posição, mas uma espacialidade de situação. Por exemplo, mostramos que o espaço corporal pode ser dado em uma intenção de pegar sem ser dado em uma intenção de mostrar etc. Que a unidade dos sentidos é dada pela vida,

quer dizer, pelo uso que fazemos de nosso corpo. Nesse sentido, os contornos de nosso corpo não se limitam ao nosso corpo enquanto espaço objetivo.

Portanto, a partir das análises da espacialidade do *corpo próprio*, não devemos tomar o termo próprio como se referindo a uma entidade física ou biológica à qual estou preso. Ao nos colocarmos aí, perdemos a realidade humana, perdemos a ordem humana. O corpo não é primordialmente um objeto para a consciência, o termo próprio não significa que o corpo é propriedade privada constituída por uma consciência solitária. O *corpo próprio* é o corpo vivido, ou seja, o sujeito encarnado, sujeito em situação.

Situação que, de forma geral, pode ser entendida como o que nos coloca irremediavelmente no mundo com os outros e não na “consciência”, esta nossa hipotética sede produtora de soluções e decisões absolutas. É muitas vezes desta forma que a noção aparece em diferentes autores da tradição fenomenológica, e principalmente em Sartre, em *O ser e o nada*, para quem “a situação é o sujeito todo, inteiro; ele não é nada a não ser a sua situação” (p.634). Situação que, para a tradição fenomenológico-existencial, é quase um sinônimo da noção de existência, carregada do sentido de que o homem não deve ser compreendido fundamentalmente a partir de sua essência ou do *cogito*, como no cartesianismo, mas sim, a partir de uma experiência total, concretamente vivida. N’ *Estrutura do comportamento* e na *Fenomenologia da percepção*, na maioria das vezes, a noção de situação aparece vinculada à concepção de corpo vivido, corpo fenomênico em oposição à concepção fisiologista, mecanicista, do corpo objetivo. Essa vinculação aparece em passagens como esta:

E com efeito, sua espacialidade não é, como a dos objetos exteriores ou como das ‘sensações espaciais’, *uma espacialidade*

de posição, mas sim uma *espacialidade de situação* (MERLEAU-PONTY, 1999, p 146).

Não tratar o corpo como objeto, como mera soma de órgãos, não tratar a existência como mera posição no espaço e no tempo, mas sim como situação vivida. Ser um corpo no mundo assume, na filosofia de Merleau-Ponty, a intensidade de uma vinculação que não nos permite mais conceber a existência humana como liberdade absoluta, desconectada do fato de estarmos sempre em situação: “Estamos misturados ao mundo e aos outros em uma confusão inextrincável. A idéia de situação exclui a liberdade absoluta na origem de nossos envolvimentos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 610).

A noção de situação refere-se às condições momentâneas, imediatas (não mediadas), mas também passadas e futuras de uma determinada experiência. A idéia de situação tem como característica ser simultaneamente presente e móvel. A situação não é nem absolutamente estável, nem muito menos definitiva. Está a se fazer a cada instante, ainda que nos faça penetrar em uma ampla história de situações semelhantes. Há movimento e presença. É momento presente, e ao mesmo tempo é retenção de vivências passadas e propensão de situações futuras. Situação refere-se também a uma certa condição espacial. A um lugar que é simultaneamente fixo e móvel, um aqui específico e simultaneamente os lugares do imaginário.

O *campo* compõe-se, portanto, do visível e do invisível. Ver é mais do que o que se vê, pela visão saio de mim e um campo pré-pessoal supõe essa área do não-ver. Eu e Paulo olhamos uma paisagem, explica Merleau-Ponty, ambos temos sensações próprias, incomunicáveis, sendo a paisagem distinta para mim e para ele; contudo, no momento em que eu aponto para algum lugar, meus gestos invadem

seu mundo, guiam seu olhar e nós vemos “juntos” a paisagem do mundo: o mundo não é objeto, mas campo de nossa experiência. É a sinergia de nossos olhos detidos numa única coisa.

Então, podemos dizer que os “mundos privados” comunicam-se, que cada um deles se dá ao seu titular como variante de um mundo comum. A comunicação transforma-nos em testemunhas de um mundo único, como a sinergia de nossos olhos os detém numa única coisa. Mas tanto num caso como no outro, a certeza, ainda que irresistível, permanece absolutamente obscura; podemos vivê-la, não podemos nem pensá-la, nem formulá-la nem erigi-la em tese. Toda tentativa de elucidação reenvia-nos a dilemas.

Antes de encerrar o estudo da espacialidade, Merleau-Ponty explicita como a experiência do *corpo próprio* ensina a enraizar o espaço na existência e revela, sob o espaço objetivo, uma espacialidade primordial que se confunde com o próprio ser do corpo. O *corpo próprio* é um nó de significações vivas distinto de uma lei que une, em si, um certo número de termos co-variantes.

3.3 Corporeidade e Perspectiva

Merleau-Ponty afirma que a análise do *corpo próprio* e da percepção nos revelou uma relação com o objeto, uma significação mais profunda do que aquela do idealismo, para o qual toda a significação é um ato de significação, não existindo signo natural e para quem, compreender é sempre construir, constituir, operar a

síntese do objeto. Assim, ao dirigir-se a uma coisa, o sujeito vai ao encontro dela com toda uma montagem a respeito do mundo. Abaixo da consciência ou intencionalidade de ato ou tética, encontra-se uma intencionalidade operante, “um logos do mundo estético” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.575).

A significação de uma coisa, portanto, revela-se a nós se a olharmos de um certo ponto de vista, de uma certa distância e em um certo sentido: “se colocarmos nossa convivência com o mundo a serviço do espetáculo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.576). O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável no mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. Mundo é entendido, por Merleau-Ponty, como berço das significações, sentido de todos os sentidos e solo de todos os pensamentos. Mundo é mais do que o desdobramento visível de um “pensamento constituinte” e mais do que uma reunião fortuita de partes ou a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente. O mundo é a “pátria de toda racionalidade” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.576). Essa racionalidade é a presença na perspectiva da qual sujeito e objeto são apenas abstrações de uma estrutura única. Isso implica na essencialidade de ter um corpo, ou seja, o sujeito só é entendido enquanto existência corporal, opondo-se assim ao cogito cartesiano do “eu penso, logo existo”. O pensamento objetivo e a ciência são incapazes de lidar com uma função corporal independente das estruturas da existência ou com um ato “espiritual” que não repouse em uma infra-estrutura corporal. Ela, a ciência, se acostumou a separar as partes do corpo para estudá-las, sem perceber que o corpo decomposto não é mais um corpo. O corpo objetivo não é a verdade do corpo fenomenal, ou seja, não é a verdade do corpo tal como nós o vivemos. O corpo objetivo é apenas uma imagem empobrecida do corpo fenomenal.

Merleau-Ponty afirma que o verdadeiro é que nossa existência aberta e pessoal repousa sobre uma primeira base de existência adquirida e imóvel. O fato de ser assim radica em sermos temporalidade, pois a “dialética do adquirido e do porvir é constitutiva do tempo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.578).

No capítulo final d’*A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty propõe abordar o velho problema das relações entre o corpo e a alma. Segundo ele, o naturalismo reduz os processos psíquicos e espirituais a uma variante dos processos orgânicos, que são explicáveis em termos de relações causais. O idealismo reivindica a heterogeneidade do espiritual com relação ao fisiológico e ao vital. Contra essas duas posturas, Merleau-Ponty afirma que as coisas se oferecem à percepção sempre através de uma mediação prospectiva, a qual traduz o fato de pertencermos a um corpo, a nossa situação espaço-temporal que não se define nem em termos de pura consciência, nem em termos de objetividade.

A experiência das coisas se dá através da mediação corpórea,

uma vez que o próprio corpo não é apreendido como uma massa material e inerte ou como um instrumento exterior, mas como o invólucro de nossas ações (...) nossas intenções encontram nos movimentos sua vestimenta natural ou sua encarnação e se exprimem neles como a coisa se exprime em seus aspectos prospectivos” (MERLEAU-PONTY, 1975 p. 222).

Assim, o corpo não é reduzido a um puro instrumento que a nossa faculdade cognoscitiva utilizaria de fora, mas um invólucro vivo das nossas ações, ou seja, é o veículo primeiro do ser no mundo, o mediador do nosso relacionamento com as coisas. A “percepção não pode ser mais uma tomada de posse das coisas” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 223), ela carrega seu aspecto existencial. Cada coisa se oferece sempre sob certos perfis e a percepção inerente a determinado ponto de vista não é simplesmente uma perspectiva parcial, mas um modo de ter acesso às coisas.

Ao discutir a questão da relação entre perspectiva e corporeidade, devemos levar em consideração a condição corporal do sujeito. Vimos, nos tópicos precedentes, que o corpo, enquanto ser situado, nos impõe uma apreensão perspectiva da realidade, situada em um horizonte de mundo, propiciadora de um certo campo perceptivo específico, enviesado na sua constituição dos sentidos. É o que pode-se chamar na fenomenologia merleau-pontyana, corpo situado. Desta maneira, Merleau-ponty afirma que o *corpo próprio* é o “hábito primordial” em função do seu fator condicionante da realidade, já que “o corpo impõe um ponto de vista sobre o mundo”.

A chegada a esta posição foi resultado de uma revisão das teorias precedentes, tanto mecanicistas quanto psicologistas. Contra o mecanicismo de Leibniz, por exemplo, que dizia que uma casa não pode ser vista de lugar algum já que jamais temos a apreensão de todos os seus lados, Merleau-Ponty afirma que sim, que ela é vista de todos os lugares, já que o corpo não vê apenas o visível mas também o invisível. Ver é situar-se em alguma parte e é essencial que eu perca uma parte do objeto. Diz Merleau-Ponty:

O objeto (no sentido etimológico da coisa erguida perante meu olhar) é circundado por um horizonte exterior (Husserl) que anuncia uma série aberta e indefinida de percepções complementares que poderíamos obter se mudássemos de ponto de vista. A percepção é a síntese de todas as percepções possíveis; essa síntese é realizada pelo poder que possuo de me deslocar (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 291).

A perspectiva me oculta o objeto, mas pensar a casa é apreendê-la de todos os ângulos ao mesmo tempo. *Meu* corpo, que é meu ponto de vista sobre o mundo, é um dos objetos desse mundo. Contra a psicologia, o filósofo ataca a “hipótese da constância”, segundo a qual a sensação seria apenas a ação de estímulos

exteriores sobre nosso corpo. Diferentemente, já em suas primeiras pesquisas, afirma que de nada servem os estímulos sem o mecanismo da atenção e do juízo, pois é na consciência que se realiza a sensação. A atenção é a maneira de a consciência estar presente; ela cria um campo perceptivo, “ilumina” os dados e promove uma nova articulação entre eles. No julgamento, o corpo deriva, deduz do que vê; percepção aqui é o mesmo que interpretar.

A partir do exposto, pode-se verificar que a enunciação de *mundo* emerge como sustentáculo do corpo perceptivo e situado. Para Merleau-Ponty (1999, p. 273), “o *corpo próprio* está no mundo assim como o coração está no organismo”. Em outras palavras, é o mundo que torna o corpo como “espetáculo visível”, é ele que o mantém “continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema” (MERLEAU-PONTY, 1999, 272). Nesta direção é que se depreende que, para Merleau-ponty, corpo e mundo se articulam através de uma existência *ekstática*, na qual não há nem o *em-si* nem o *para-si* puros. Neste sentido, ambos se constituem nas suas próprias relações. No entanto, à peculiaridade da relação entre corpo e mundo acrescenta-se o caráter de *abertura e perspectiva* desta correlação, que remete a outro enunciado importante no perspectivismo de Merleau-Ponty: o *horizonte*.

Tratar a questão do horizonte em Merleau-Ponty, o qual se avizinha nos limites abertos da relação entre corpo e coisa no seio do mundo, é tematizar a questão do olhar, não enquanto função sensorial dissociada do ser, mas enquanto potencia perceptiva na relação do indivíduo no mundo.

O mundo, para Merleau-Ponty, é antes entendido como horizonte. É como horizonte que ele permite o desvendamento do sentido. Ou seja, eu devo ultrapassar as significações e buscar o sentido no movimento de abertura para o

mundo, visitando, como diz Merleau-Ponty, o ser nele mesmo. E isso se dá com o ver. Aquele que vê pertence ao mundo e está nele instalado. O ser, a coisa oferecem-se mas apenas àqueles que queiram vê-los; vê-los, jamais possuí-los, deixando-os existirem em seu contínuo, devolvendo-lhes o espaço vazio, o espaço livre que eles necessitam. As coisas se fazem e se desfazem num processo de deslizamento, de deslocamento, possivelmente de comutações, nos intervalos, “aquém do sim e do não”, diz Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty define horizonte² como “aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 442). Como, também, enquanto correlativo de uma certa potência corporal, conservada principalmente pelo olhar na sua relação com os objetos em seu desvelamento do mundo. Em outras palavras, ressalta-se o caráter plurifacetado da constituição do horizonte enquanto limiar emergente no jogo difuso entre objetos múltiplos, em suas relevâncias espaciais distintas, perante o olhar situado do sujeito perceptivo, em movimento de atualização de sentidos que se manifestam a cada instante, de maneira renovada.

A estrutura objeto-horizonte tem um caráter perspectivo, na medida em que a cada instante a configuração dos horizontes só apresenta uma face do objeto ao sujeito. E de abertura, pois a captação da percepção instantânea do objeto, já que é sempre atualizada, espacial e temporal, reforça o preceito de que não existe um objeto puro, acabado e enquanto totalidade em si. Assim, vivenciar o fenômeno perceptivo dos objetos é se situar corporalmente no processo de ocultação e de revelação dos objetos no mundo e, portanto, estabelecer um recorte do vivido a partir da apreensão singular e momentânea do objeto.

² A idéia de horizonte é husserliana, sendo uma idéia comum a Merleau-Ponty. Entretanto, pela natureza do nosso trabalho não iremos fazer nenhuma abordagem deste conceito no pensamento de Husserl.

N' *Estrutura do comportamento* Merleau-Ponty afirma:

Cada posição percebida não tem sentido senão inserida em um quadro do espaço que compreenda um setor sensível, atualmente percebido, mas também um 'espaço vital' cujo setor sensível não é senão um aspecto momentâneo (MERLEAU-PONTY, p. 1975, p. 99).

Os objetos sempre se manifestam sob alguma perspectiva particular, algum perfil que pode variar indefinidamente sem que jamais se possa abarcá-los de um só golpe. Se a percepção se organiza como figura sobre fundo, então necessariamente ela se perfila, pois o fundo sempre se estende para além da percepção atual, além de envolver o objeto figura-fundo e sugerir outros pontos de vista sob os quais ele poderia ser percebido. Assim, segundo Merleau-Ponty,

o espetáculo de uma coisa vista através de seus 'perfis', esta estrutura original não é nada que possa ser 'explicado' por algum processo fisiológico ou psicológico real. quando vejo um objeto afastado, não contemplo uma imagem mental de uma grandeza determinada como uma placa sensível pode receber uma imagem física. Apreendo no e pelo aspecto perspectivo uma coisa constante que ele mediatiza (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 227).

Na *Fenomenologia da percepção*, ao falar do jogo de ocultação e de revelação promovido através da visão, ele afirma que ver é compreendido enquanto certa entrada em um "universo de seres que se mostram, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 105). Assim, apropriar-se de um objeto é reconhecê-lo através de uma articulação entre o que dele se oculta e se revela, em um efeito de conjunto plurifacetado. Por sua vez, mesmo que na apreensão recortada, inacabada e não totalizante dos objetos no horizonte de um corpo, o que se verifica é a

necessidade de que o corpo, mesmo que de maneira opaca, apreenda o que está vendo, de maneira coincidente, para que o sujeito possa falar sobre o mundo e sobre as coisas que a sua percepção faz configurar em certo horizonte existencial. Por isso, Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, considera a relevância que ocorre na medida em que a visão centra seu foco em um objeto específico. Neste momento, faz-se necessário que os outros objetos “se tornem horizontes” na medida em que um objeto não pode ser acessado pela visão sem um certo arranjo em conjunto de todos os objetos que se avizinham no horizonte. Neste sentido, reconhece que as coisas são “moradas abertas ao meu olhar” e, para conhecê-las em seu interior, é necessário uma percepção sob “diferentes ângulos do objeto central de minha visão atual” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 104), a qual só ocorre quando cada objeto se torna “o espelho de todos os outros” posicionados em um certo sistema de mundo, no seu jogo de presentificação das recíprocas ocultações e revelações.

Pode-se dizer que é esta relação corpo-coisas-mundo-horizonte que Merleau-Ponty chama de “êxtase da experiência”, a “qual faz com que toda a percepção seja percepção de algo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 108). Essa experiência-horizonte não se remete nem a um mundo acabado, nem a um objeto ou sujeito puros, nem a contornos fechados de uma corporeidade objetivada. O que encontramos é uma unidade presuntiva e “em horizonte”, de forma que “a síntese dos horizontes é apenas uma síntese presuntiva”, na medida em que ela “opera com certeza e com precisão na circunvizinhança imediata do objeto” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 108). É este aspecto perspectivo e focalizado da experiência fenomênica. A apreensão local do fenômeno, conforme exposta, rompe com uma abordagem universalista da percepção, tanto no que se refere aos objetos (os quais sempre se tornam

inacabados e em aberto), como perante a própria enunciação de horizonte, que passa a ser considerado como “horizonte anônimo que não pode mais fornecer testemunho preciso” em função de seu caráter indefinido de sua abertura no mundo, pela qual a “substancialidade do objeto escoa” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.107).

O próprio Merleau-Ponty questiona o seguinte:

Mas como posso ter a experiência do mundo como a de um indivíduo existente em ato, já que nenhuma das visões perspectivas que dele tenho o esgota, já que os horizontes são sempre abertos e já que, por um lado, nenhum saber, mesmo científico, nos dá a fórmula invariável de uma mesma *facies titius universi*? (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 442).

Como pode uma coisa apresentar-se como real se as sínteses, que se realizam na experiência, são sempre inacabadas? Merleau-Ponty recorre ao tempo, que é o que nos dá a medida do ser, nossa experiência é sempre temporal e, portanto, inacabada. Nas palavras de Ferraz:

Pelo campo perceptivo, o corpo está em contato com o meio presente. No entanto, há a coexistência intencional com as demais paisagens existentes para além do campo atualmente dado, pois o perfil fenomênico presente remete a outros, passados e futuros. A dimensão perceptiva é tanto espacial quanto temporal (FERRAZ, 2006, p. 151).

Só o tempo permite realizá-la, só o tempo tomado como “medida do ser”. No modelo merleau-pontyano, só ultrapassamos o objetivismo se pensarmos a coisa e o mundo não no plano do ser, mas no plano do tempo. Daí as conclusões a que chega o filósofo e que lhe permitem objetar não só ao idealismo, mas também ao seu partido rival, o realismo: *o presente, dirá ele, não equivale ao apresentado, não o esgota, pois a coisa não é presente sem horizontes, isto é, sem passado e sem futuro. E, inversamente, assim como não há presente sem passado, sem esse fundo*

sobre o qual ele se assenta, também o passado depende de uma retomada presente, ou, considerando-se o caso em tela: do mesmo modo que o presente não esgota o apresentado, também, inversamente, *o apresentado só se apresenta por meio do presente*. Assim, meu presente não esgota o apresentado, porque ele remete à transcendência dos horizontes (o que impede, definitivamente, de fazer da percepção, como o realismo, uma coincidência com a coisa); o apresentado, por sua vez, carece de um presente, de um ponto de vista, pois

se a coisa e o mundo pudessem ser definidos de uma vez por todas, se os horizontes espaço-temporais pudessem, mesmo idealmente, ser explicitados e o mundo pudesse ser pensado sem ponto de vista, agora nada existiria, eu sobrevoaria o mundo e, longe de que todos os lugares e todos os tempos se tornassem reais ao mesmo tempo, todos eles deixariam de sê-lo porque eu não habitaria nenhum deles.

Merleau-Ponty quer afastar, definitivamente, a síntese do idealismo, que supõe uma ubiqüidade efetiva e não apenas intencional. Ao contrário do objetivismo, que impõe noções alternativas, Merleau-Ponty desvela uma ambigüidade que não impõe a escolha entre, de um lado, o inacabamento do mundo, o mundo em aberto, horizonte, e, de outro, sua existência, sua presença - pois essa ambigüidade se resume àquela do tempo, que é um meio só acessível se nele ocuparmos uma situação e o apreendermos através dos horizontes dessa situação. Daí, finalmente, a chave para a compreensão da contradição do em-si-para-nós, mesma chave que nos permitiu, a propósito do sujeito, falar em atividade e passividade, corpo atual e corpo habitual, existência pessoal e existência anônima - contradição que, ao invés de cessar, deve se generalizar e que a análise da temporalidade nos mostra como “definitiva”.

Merleau-Ponty, ao longo de toda a *Fenomenologia da percepção*, ao tratar o corpo, justamente, propõe recolocá-lo na experiência vivida pelo sujeito, e relaciona-o com a consciência enquanto existência. A experiência do *corpo próprio* opõe-se ao movimento reflexivo, que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto e dá apenas o pensamento do corpo e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade. Afirma:

Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha 'compreensão'. É ele que dá um sentido não apenas ao objeto natural, mas ainda a objetos culturais... (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 315).

Retornando ao estudo da motricidade, vemos como Merleau-Ponty confere ao movimento a possibilidade de oferecer um novo sentido de compreensão e de corpo já que, para ele, compreender é experimentar o acordo entre o que se visa e o que é dado por intermédio do corpo, que situa o sujeito no mundo (cf. MERLEAU-PONTY, 1999, p. 200). Nesse enfoque, a noção de esquema corporal é re-dimensionada como sistema de equivalências, no qual as diferentes tarefas motoras são, imediatamente, transponíveis. O corpo é quem dá um sentido motor às ordens verbais, possibilitando ao sujeito o primeiro modelo de transposição, de equivalência e identificação que fazem do espaço um sistema objetivo, permitindo que ele se abra ao em si. Também o hábito tem, para Merleau-Ponty, o sentido de uma apreensão motora de uma significação motora. Habituar-se a certos objetos é instalar-se neles com a volumetria do *corpo próprio*, exprimindo o poder do sujeito de dilatar seu ser no mundo ou de mudar sua própria existência. Isso dispensa um ato de entendimento na origem do hábito.

Pode-se perceber que o pano de fundo de *A Estrutura do comportamento* e da *Fenomenologia da percepção* é mostrar que a percepção, não como percepção no sentido sensorial, no sentido psicológico que se caracteriza por uma composição de partes, mas pretende alcançar o modo originário de ser numa totalidade enquanto vivido. Merleau-Ponty pensa na possibilidade da percepção enquanto experiência aberta: “a coisa percebida não é uma unidade ideal possuída pela inteligência; ela é uma totalidade aberta ao horizonte de um número indefinido de perspectivas que se recortam segundo um certo estilo (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 48).

A conclusão d’ *Estrutura do comportamento*, que é retomada na *Fenomenologia da percepção*, é que “a perspectiva não me aparece como uma deformação subjetiva das coisas, mas, ao contrário, como uma de suas propriedades, talvez sua propriedade essencial” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 220). Assim, o perspectivismo não introduz na percepção um coeficiente de subjetividade, “ao contrário, dá a segurança de comunicar-se com um mundo, mais rico do que o dado pelo conhecimento, isto é, com um mundo real”.

CONCLUSÃO

Se se entende por percepção o ato que nos faz conhecer existências, todos os problemas que acabamos de abordar nos remetem à percepção (Merleau-Ponty, *A estrutura do comportamento*).

O esforço desta dissertação se mostra direcionado mais a um movimento descritivo do modo de pensar de Merleau-Ponty do que uma análise crítica de suas obras. Permanece o desafio de tentar expressar significativamente o modo de pensar de um autor enraizado no sensível, no vivido, que buscava um novo modo de inteligibilidade, fundado no Ser.

Ao longo de nosso trabalho, procuramos sustentar a hipótese de que há, ao menos implicitamente, um caráter perspectivo na obra de Merleau-Ponty, ao menos no início do seu pensamento, tomando como objeto privilegiado de nossa análise *A Estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da Percepção*. Esta dissertação procurou destacar que, apesar de o tema do perspectivismo não aparecer como título de livro ou capítulo, ele está presente na sua reflexão acerca dos temas da percepção, da linguagem e da corporeidade.

A segunda parte da *Fenomenologia da percepção* trata do mundo percebido. Ali, podemos destacar algumas reflexões para apontar o caráter perspectivo da existência. Logo nas primeiras páginas o filósofo afirma que o corpo está inserido no

mundo sensível, que ele mesmo delimita. Instalado na experiência perceptiva, o percebido é uma realidade para mim, pois o ato da percepção é um ato que capta o surgimento do sentido e que rechaça o prejuízo do mundo em si. Segundo Merleau-Ponty,

... o espetáculo percebido não é ser puro. Tomado exatamente tal como o vejo, ele é um momento de minha história individual e, como a sensação é uma reconstituição, ela supõe em mim os sedimentos de uma consciência prévia, eu sou, enquanto sujeito que sente, inteiramente pleno de poderes naturais dos quais sou o primeiro a me espantar (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 290).

Estas observações levam a uma primeira clarificação do problema. Para o pensamento objetivo, a existência de outrem é motivo de dificuldade e até mesmo de escândalo, enquanto só pode configurar-se como percepção de um ser “em-si” (que é aquele dos objetos estendidos no espaço) e um ser “para-si” (que é aquele da consciência), o que é contraditório, já que ao mesmo tempo eu deveria distingui-lo de mim, situá-lo no mundo dos objetos, e pensá-lo como consciência. Portanto,

no pensamento objetivo, não há lugar para outrem e para uma pluralidade de consciências. Se eu constituo o mundo, não posso pensar uma outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse e, pelo menos em relação a essa outra visão sobre o mundo, eu não seria constituinte. Mesmo se eu conseguisse pensá-la como constituindo o mundo, seria eu ainda que a constituiria como tal, e novamente eu seria o único constituinte (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 468).

Há, ao contrário, um sujeito encarnado que se dirige ao mundo, elege figuras em meio a fundos, ante possibilidades que o meio lhe oferece e posições que o corpo toma diante deste. Para Merleau-Ponty, há uma reestruturação intencional

constante. Quando o corpo torna-se nosso “ponto de vista do mundo”, em lugar de um objeto, a estrutura espaço-temporal da experiência perceptiva é reavivada e o pensamento objetivo em geral é suprimido. Evidentemente, isso supõe que o conceito de corpo e o conceito de consciência sejam profundamente transformados. No que concerne ao corpo e mesmo ao corpo de outrem, é necessário que aprendamos a distingui-lo do corpo objetivo, tal como os livros de biologia, fisiologia e neurologia o descrevem.

Não é esse corpo que pode ser habitado por uma consciência. É necessário que se considere, nos corpos visíveis, os comportamentos que se delineiam, mas que não estão realmente ali contidos. Nunca se pode fazer compreender como a significação e a intencionalidade habitariam “edifícios de moléculas ou montes de células”. Trata-se de reconhecer que o corpo, como “edifício químico ou reunião de tecidos”, é formado por empobrecimento a partir de um fenômeno primordial do corpo da experiência humana ou do corpo percebido, que o pensamento objetivo descreve, mas cuja análise acabada não deve postular. No que diz respeito à consciência, há que se concebê-la não como uma consciência constituinte e como um puro ser “para si”, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência, porque é só assim que o outro poderá aparecer com seu corpo fenomenal e receber uma espécie de localização. Segundo Moura,

toda a questão se resumia a encontrar o ‘ponto de articulação’ ou o ‘terreno comum’ entre o ‘em si’ e o ‘para si’. E Merleau-Ponty pensava encontrá-lo na ‘existência’ ou ‘ser no mundo’, enquanto este não se confunde com uma ‘soma de reflexos’ nem com um ‘ato da consciência’. Não se confundindo nem com a *res extensa* nem com a *cogitatio*, o *ser no mundo* poderia ‘realizar a junção do psíquico com o fisiológico’ (MOURA, 2001, p. 312).

O comportamento deve ser compreendido como possuindo intenções e sentidos e não exclusivamente como sendo fruto de um processo mecanicista de causa e efeito, tal como foi proposto pela teoria comportamentalista da psicologia (o behaviorismo). Merleau-Ponty afirma que, pela percepção, além da reflexão sobre si mesmo, o sujeito descobre a presença de um outro, fato esse totalmente desvalorizado pelo *cogito* cartesiano. Este concebia que "o eu só é acessível a si mesmo" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 9), uma vez que o eu se define pelo "pensamento que sou capaz de realizar sobre mim mesmo" e, além disso, sou o único capaz de obter esse pensamento sobre "mim mesmo". O filósofo discorda dessa posição, pois acredita que, para o outro existir realmente para mim, é necessário que a existência não seja simplesmente consciência de existir por intermédio do corpo, mas que esse olhar do outro possa trazer também uma existência na qual percebo intencionalidades, posicionamentos diferentes do meu, isto é, ele expressa algo diferente daquilo que sinto ou percebo; o autor assevera claramente que:

Pela reflexão fenomenológica encontro a visão não como 'pensamento de ver', segundo a expressão de Descartes, mas como o olhar em posse de um mundo visível e é por isso que aqui pode haver para mim um olhar de outrem, esse instrumento expressivo que chamamos de rosto, pode trazer uma existência assim como minha existência é trazida pelo aparelho cognoscente que é meu corpo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 474).

A presença do outro é um fato para mim, e é preciso que ele seja de alguma maneira compreendido ou vivido por mim para que eu possa aceitá-lo. Esse olhar que me olha pode expressar algo e posso compreendê-lo. Entre o meu comportamento e o dele surge uma comunicação que tem por cenário o próprio mundo e que só poderia ser abolida por um sujeito que conseguisse constatar

tacitamente a sua existência sem ser nada e sem fazer nada, o que é impossível, já que existir significa *ser no mundo*. É, portanto, a própria estrutura deste *ser no mundo* que implica a minha abertura ao outro. Em certo sentido, existência e co-existência são sinônimas.

É nessa direção que Merleau-Ponty explicita a inerência do sujeito a um mundo comum. Desde o nascimento, a pessoa se encontra situada num universo de utensílios, de hábitos e de idéias que ela não constitui e que formam o horizonte da sua atividade prática e cognoscitiva, e mesmo antes de ser acolhido numa percepção explícita ou qualquer juízo, este coletivo existe surdamente como solicitação e condicionamento.

Na concretude de sua experiência subjetiva, o indivíduo vive a sua participação em certa classe; originalmente, o social não existe na terceira pessoa, mas é experimentado numa subjetividade que o assume por conta própria e o reelabora a partir da especificidade da sua situação. Correlativamente, cada ato individual é tirado de uma dimensão privada e é inserido numa estrutura geral que o reveste de um sentido novo ou o desvia daquele primitivamente intencionado pelo sujeito.

Tanto o mundo social quanto o mundo natural se apresentam como existentes “em-si” para além de suas existências para *mim* mesmo; os atos de transcendência pelos quais o sujeito se abre a eles, vão além de si mesmos e ele se encontra em suas presenças. Adivinho a ação humana, a ação dos sujeitos sobre um mundo nunca constituído e nunca acabado, em processo de construção e formação constante, não porque me encontro com homens que fazem coisas, e sim porque penso, atuo, utilizo e assumo toda uma série de esquemas não-físicos que me servem de orientação para compreender o mundo.

A consciência, em todo esse processo, habita o corpo fenomênico e está voltada para o mundo, ao qual não cessa de referir-se. Se já, anteriormente, se definia a fenomenologia como rede de intencionalidades, parece claro que não se pode conceber um corpo entendido como conjunto de órgãos.

Entro em relação com o “outro” em virtude de seu corpo fenomênico, que *me* abre e insinua “algo” portador de uma existência, do mesmo modo que minha coexistência, através de meu corpo, expressa um halo existencial. Não *faço* a descoberta do outro numa perspectiva do em-si, também o outro não é algo absoluto e prévio. *Descubro* o “outro” a partir da *minha* existência, do mesmo modo que o “outro”. Ele não é um ser puramente em-si, não é um objeto para mim, somos dois sujeitos que se referem a um mesmo mundo, o qual permanentemente se faz presente.

Como ser corporal, em minha experiência, não constituo um mundo particular, pessoal e independente dos demais. Percebo um mundo comum aos outros, no qual me relaciono e me comunico com outros sujeitos, não somente ao nível da fala, mas no plano mais profundo e invisível. Dessa maneira, a noção de subjetividade passa a entender-se de modo intersubjetivo. Não se pode desconsiderar os demais, o que eles pensam, sentem, percebem, pois o mundo cultural, as “formas” dos outros gravitam sobre minha consciência.

Como questiona Merleau-Ponty (1999, p. 477), “se o Eu que percebe é verdadeiramente um Eu, ele não pode perceber um outro Eu”. A formulação de Merleau-Ponty é clara: se se fala de um autêntico Eu, fechado e conformado sobre si mesmo, cai-se numa espécie de egocentrismo, onde sair e comunicar-se com os outros resultaria muito difícil. O outro sempre estaria reduzido a uma simples manifestação de mim mesmo seria um aspecto da minha subjetividade, e, portanto, não haveria distinção entre eu e tu. Sem dúvida, se se entende o eu como sujeito da

percepção, fundada numa existência anônima e pré-pessoal, a comunicação e a inter-relação se faz viável. Percebo o outro como comportamento, como a realização de movimentos que afetam o seu *ser no mundo*, que sem perder sua própria individualidade, fazem referência a um âmbito cultural com o qual eu me sinto comprometido e ao qual devo dar respostas.

A obra de Merleau-Ponty ficou inacabada, não apenas por sua morte, certamente prematura, mas por sua própria insistência em frisar o caráter “incoativo da filosofia, do incessante recomeçar da tarefa filosófica que recusa toda cristalização da obra em sistema acabado e fechado” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 20). No “Prefácio” da *Fenomenologia da percepção*, ele diz que uma das principais tarefas da filosofia consiste em reaprender a ver o mundo. E esse ver o mundo encontrava para ele, na *Fenomenologia*, outras tantas dimensões. Em Merleau-Ponty a fenomenologia é apresentada como o estudo das essências, mas também uma filosofia que “recoloca as essências na existência” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1), pois, segundo ele, não se poderia compreender o homem e o mundo senão a partir de sua facticidade. “A fenomenologia é uma filosofia para a qual o mundo já está sempre ali, antes da reflexão” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 2), consistindo no esforço em reencontrar o contato ingênuo com o mundo, dando-lhe um estatuto filosófico, sendo “o relato do espaço e do tempo, do mundo vividos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 9). É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é. Mesmo compreendendo as críticas e as transformações no pensamento de Husserl, acreditava que a fenomenologia trazia consigo uma importância filosófica particular. Isto parece tê-lo inspirado a construir o seu próprio projeto filosófico.

O empenho de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, desenvolvido n' *O visível e o invisível*, está em mostrar que é o corpo que percebe os atributos das coisas, o ser, aqui e agora, em sua experiência perceptiva existencial, sendo solidário sem restrição aos outros, e ao mundo. Merleau-Ponty concebe a espacialidade, não como o espaço de um geômetra, mas tendo um *eu* como ponto de origem, não só resultante de uma visão exterior, mas um viver também interior, um vivido, em que “o mundo está em torno de mim, e não diante de mim” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14).

Na segunda parte da *Fenomenologia da percepção*, dedicada ao corpo, Merleau-Ponty afirma que nosso olhar humano só vê uma face do objeto, só apreende efetivamente um de seus lados; entretanto, eu tenho a experiência de um objeto ou de um ser, pois, graças à relação de horizontes, eu disponho não apenas de minha visão efetiva, mas também da visão que os outros objetos possuem deste. A especificidade do meu olhar acede ao próprio objeto porque ao dispor de uma face, ele entra na rede de relações em que esta se situa, e por meio dela em todo um “universo de seres que se *mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim” (MERLEAU-PONTY, 1999 p. 105). O que torna possível a visão é o fato de que a particularidade de minha ação abre-se a um sistema ou um mundo, uma generalidade ou uma estrutura: enquanto os objetos coexistem e formam conjunto, eles espelham-se mutuamente, e cada um deles torna-se constituinte dos demais, dando testemunho e garantia de sua presença, de modo que se reconheço o objeto enquanto tal, é porque os outros o confirmam e dão voto de sua permanência. Cada perspectiva, enquanto membro de um mundo, isto é, “de uma multiplicidade aberta e indefinida em que as relações são de implicação recíproca” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.107), traz as outras em si

mesma, revelando-as como dimensões de um mesmo todo, e a síntese a partir da qual meu olhar vê o objeto, como vimos no terceiro capítulo, não é propriamente feita por ele, mas espontaneamente realizada na referência da parte ao todo e na estrutura de horizontes formadora de um mundo. Justamente por isso, essa síntese jamais pode ser inteiramente alcançada pelo sujeito, a presença do objeto é sempre intencional, e os horizontes distantes não dão mais um testemunho preciso, formando um horizonte anônimo e geral por meio do qual o objeto permanece aberto e inacabado. Desse modo, à perspectiva “subjetiva” e particular do olhar, vem acrescer-se um desdobramento “objetivo” e genérico, e por meio de uma face é o próprio objeto que visto, em um movimento que não pode esgotar-se no sujeito ou no objeto, exigindo o reconhecimento de sua imbricação recíproca.

Essa mesma noção já era apresentada na *Estrutura do Comportamento*, em que a estrutura era compreendida como um “em-si-para-mim”: ela era “em-si” pois “dotada de um interior que eu jamais terminaria de explorar”, e era “para-mim”, pois se oferecia a mim em pessoa. A idéia que permitia reunir sincronicamente essas duas dimensões, como tentamos mostrar ao longo deste trabalho, é a de que a coisa é um ser *perspectivo*, ou seja, de que

(...) Ihe é essencial se oferecer sem intermediário interposto e de não se revelar senão pouco a pouco e jamais completamente; ela é mediada por seus aspectos perspectivos, mas não se trata de uma mediação lógica, pois ela nos introduz a sua realidade carnal; eu conheço em um aspecto perspectivo, que eu sei que não é senão um de seus aspectos possíveis, a coisa mesma que o transcende (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 221).

O objeto percebido e seu perspectivismo não é o fechamento do relativo sobre si mesmo, mas ao contrário é o que abre e dá acesso ao todo e ao próprio objeto enquanto tal, pois tratam-se aqui de estruturas, ou seja, de fenômenos cuja essência é justamente esse reenvio da parte ao todo, essa significação total que se

deixa entrever em cada um de seus momentos, e em relação à qual estes não são mais que diferentes manifestações.

Assim, é por seus horizontes que a presença do objeto se coloca, não apenas os espaciais mas também os temporais, de modo que sua identidade se afirma e mantém porque o tempo é um movimento em que cada presente configura-se como uma rede intencional, abrindo para si uma protensão e uma retenção, apoiando-se no “testemunho” do passado e do futuro, tornando-se um “ponto fixo e identificável” que implica o testemunho dos demais e está implicado neles.

Tentamos mostrar ao longo deste trabalho que tudo o que é percebido é percebido como uma figura sobre um fundo, faz parte de um campo. Para Merleau-Ponty, é inconcebível a idéia de percepção pura. Ao olharmos uma praia, citou o filósofo como exemplo, não temos percepções pontuais, o todo se faz visão e forma um quadro diante de nós. Há um horizonte de sentido. É por percebermos esse todo que a atitude analítica pode, posteriormente, identificar semelhanças ou contigüidades e não o contrário. Contudo, o mundo permanece transcendente e, portanto, a consciência não é imanente a ele, mas se dirige a ele. Na análise de Merleau-Ponty, a palavra transcendental indica que a reflexão não possui jamais uma visão completa do fenômeno intencionado, mas apenas visões parciais. No entanto, o mundo transcendental é o fundo que possibilita o saber.

Há que se ressaltar também que o mundo percebido não é presumivelmente correto. A percepção pode ser colocada em dúvida, ela não é apodítica, mas pode ser definida como acesso à verdade. No entanto, a ciência e a filosofia, assim como qualquer manifestação cultural, desenvolvem-se a partir dessa relação primeira com o mundo. No dizer de Merleau-Ponty (1999), a ciência e a filosofia foram carregadas durante séculos pela fé originária da percepção. A percepção se abre sobre as

coisas. Isso quer dizer que ela se orienta como em direção ao seu fim, em direção a uma verdade em si onde se encontra a razão de todas as aparências. A ciência não foi mais que o desdobramento ou amplificação do movimento constitutivo das coisas percebidas.

Toda percepção, portanto, é incompleta e esse grau de indeterminação está presente tanto na percepção quanto na ciência. A qualidade do objeto percebido está *para* a consciência e não *na* consciência. É enganoso, porém, crer que o sentido dado às qualidades percebidas seja pleno e determinado, pois o ser humano é fator de ambigüidade na existência do mundo. Portanto, diz Merleau-Ponty, precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo.

Referências

Obras de Merleau-Ponty

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Ciências do homem e fenomenologia**. Tradução Salma Tannus. São Paulo: Saraiva, 1973.

_____. **Conversas:1948**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **O cinema e a nova psicologia**. In: XAVIER, I. (org.). A experiência do cinema. Rio de Janeiro: Graal; Embrafilme, 1983.

_____. **A estrutura do comportamento**. Tradução José de A. Correa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

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

_____. **Elogio da filosofia**. Tradução Antônio B. Teixeira. 15 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

_____. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **La structure du comportement**. Paris: PUF, 1942.

_____. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **Merleau-Ponty na Sorbonne**: resumo de cursos de filosofia e linguagem. Tradução Constança M. César. Campinas: Papyrus, 1990a.

_____. **Merleau-Ponty na Sorbonne**: resumo de cursos de psicossociologia e filosofia. Tradução Constança M. Cesar e Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus, 1990b.

_____. **O metafísico no homem**. São Paulo: Nova Cultural, 1989b (Os pensadores).

_____. **A Natureza**. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O olho e o espírito**. São Paulo: Nova Cultural, 1989a (Os pensadores).

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

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

_____. **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**. Tradução Constança M. César. Campinas: Papirus, 1990.

_____. **Sentido y sinsentido**. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1977.

_____. **Signos**. Tradução Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **O visível e o invisível**. 3 ed. Tradução José A. Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

Obras de outros autores

BARBARAS, R. **Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses édition, 1997.

_____. Le problème de la perception. In: _____. **Le désir et la distance: introduction à une phénoménologie de la perception**. Paris: Librairie Philosophique, 1999.

_____. Merleau-Ponty. In: JAFRO, L. e LABRUNE, M. **Gradus philosophicus: a construção da filosofia ocidental**. Tradução Cristina Muracho. São Paulo: Mandarin, 1996, p. 340 – 351.

BERNET, R. Le sujet dans la nature: réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty. In: RICHIR, M. e TASSIN, E., [Texts réunis par]. **Merleau-Ponty: phénoménologie e expériences**. Grenoble: Editons Jérôme Millon, 1992, p. 57-77.

BICUDO, Maria A. Viggiani. A percepção em Edmund Husserl e em M. Merleau-Ponty. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 01, p.79-90, março 1997.

BOBURG, Felipe. Sujeito Y Corporeidade em M. Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia**, México, ano XXI, n. 61, p.45-51, enero. / abr. 1988.

BONOMI, A. **Fenomenologia e estruturalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BORNHEIM, G. **Metafísica e finitude**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

CANTISTA, M. José. Fenomenologia e percepção em M. Merleau-Ponty. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, tomo XLI, fasc. 4, p. 385-404, out. / dez. 1985.

CAPALBO, Creusa. A fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e de E. Husserl. **Revista Brasileira de Filosofia**, Rio de Janeiro, vol. 36, n. 141, p.07-21, jan./fev./mar. 1986.

_____. O pensamento de Merleau-Ponty sobre a fenomenologia de Husserl. **Revista Brasileira de Filosofia**, Rio de Janeiro, Vol. 35, Nº 143, p.216-222, jul./set. 1986.

_____. Da fenomenologia à ontologia indireta. **Revista Brasileira de Filosofia**, Rio de Janeiro, v. XXXIX, n. 156, p.323-333, out./nov./dez. 1989.

_____. A história do ser humano segundo Merleau-Ponty. **Revista Brasileira de Filosofia**, Rio de Janeiro, v. XXXIX, n. 157, p.03-17, jan./fev./mar. 1990.

_____. Natureza e vida em Maurice Merleau-Ponty. **Revista Brasileira de Filosofia**, Rio de Janeiro, v. XXXIX, n. 157, p.429-438, jan./fev./mar. 1992.

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

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto**. Tradução Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

CERTEAU, M. de. La folie de la vision. **Esprit**, Paris, n. 66, p.89-99, juin 1982.

CHAUÍ, Marilena de S. **Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo**. 1967. Dissertação (Mestrado em filosofia) - FFLCH-USP, São Paulo, 1967.

_____. Introdução e notas. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Merleau-Ponty**. São Paulo: Abril, 1980 (Os Pensadores).

_____. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo**: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

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

CORRÊA, J. de A. L'évolution de la notion de "corps" à la notion de "chair" chez Maurice Merleau-Ponty. **Kriterion** (Revista de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG), v. XIX, n. 66, 1976.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia**. 3. ed. Tradução Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Editora Moraes, 1992.

DE WAELHENS, A. Uma filosofia da ambigüidade. In: MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento**. Tradução José de A. Correa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DUPOND, Pascal. **Le vocabulaire de Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses Édition, 2001.

FERRAZ, M. S. A. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.

FRAGATA, J. A filosofia de Merleau-Ponty. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, tomo XIX, fasc. 2, p.113-141, abril-jun. 1963.

GARELLI, Jacques. Il Y a le monde. **Esprit**, Paris, n. 66, pp. 113-123, juin 1982.

GILLES, Thomas R. **Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty**. Petrópolis: Vozes, 1979.

GREEN, André. Du corportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty. **Critique**. Paris, tomo XX, n. 211, p.1017-1046, dec. 1964.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

HUSSERL, Edmund. **A idéia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, [19-].

LEIBNIZ, G. W. **Os princípios da filosofia ou a monadologia**. Tradução: Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEFORT, Claude. Philosophie et non-philosophie. **Esprit**, Paris, n. 66, p.101-112, juin. 1982.

MACIEL, S. Maria. **Corpo invisível: uma nova leitura na filosofia de Merleau-Ponty**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. O conceito de corpo em Merleau-Ponty. **Revista Brasileira de Filosofia**, Rio de Janeiro, v. XLIX, n. 191, p.342-350, jul./ago./set. 1989.

MOURA, C. A. R. A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty. In: _____. **Racionalidade e crise: ensaios de história da filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo; Curitiba: Discurso Editorial; UFPR, 2001a.

_____. Entre fenomenologia e ontologia: Merleau-Ponty na encruzilhada. In: _____. **Racionalidade e crise: ensaios de história da filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo; Curitiba: Discurso Editorial; UFPR, 2001b.

_____. Linguagem e experiência em Merleau-Ponty. In: _____. **Racionalidade e crise: ensaios de história da filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo; Curitiba: Discurso Editorial; UFPR, 2001c.

MOUTINHO, L. D. S. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. **Kriterion**, v.45, n. 110, p. 264-293, jul./dez. 2004.

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

MÜLLER, M. J. **Merleau-Ponty:** acerca da expressão. Porto Alegre: EDIPUCS, 2001.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ORLANDI, L. B. **A voz do intervalo:** introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Ática, 1980.

_____. Corporeidades em minidesfile. **Revista Unimontes Científica.** Montes Claros, v.6, n.1, jan./jun. 2004.

PANOFSKY, E. **A perspectiva como forma simbólica.** Tradução Elisabete Nunes. Lisboa: Edições 70, 1999.

PAVIANI, J. Merleau-Ponty: a fenomenologia e as ciências do homem. In: _____. **Formas do dizer:** questões de método, conhecimento e linguagem. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998a.

_____. Merleau-Ponty: a descrição fenomenológica. In: _____. **Formas do dizer:** questões de método, conhecimento e linguagem. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998b.

_____. Merleau-Ponty: a fala como ato de significação. In: _____. **Formas do dizer:** questões de método, conhecimento e linguagem. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998c.

_____. Merleau-Ponty: a liberdade vivida. In: _____. **Formas do dizer:** questões de método, conhecimento e linguagem. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998d.

_____. Dufrenne e Merleau-Ponty: relações entre arte e linguagem. In: _____. **Formas do dizer:** questões de método, conhecimento e linguagem. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998e.

RICOEUR, P. Merleau-Ponty: além de Husserl e Heidegger. In: _____. **A região dos filósofos:** leituras 2. Tradução M. Perine e N.H. Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

SARTRE, J-P. **L'êtr e le néant.** Paris: Gallimard, 1946.

STEIN, Ernildo. **Racionalidade e existência:** uma introdução à filosofia. Porto Alegre: L&PM, 1988.