

Jucemar Honório

**A “MÁ AMBIGUIDADE” NA FILOSOFIA DE MAURICE
MERLEAU-PONTY**

Dissertação submetida ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal
de Santa Catarina para a obtenção
do Grau de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Marcos José
Müller-Granzotto.

Florianópolis
2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca
Universitária da UFSC.

Honório, Jucemar

A "mã ambiguidade" na filosofia de Maurice Merleau-Ponty [dissertação] / Jucemar Honório ; orientador, Marcos José Müller-Granzotto - Florianópolis, SC, 2012.
137 p. ; 21cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. O corpo, mundo e outro. 3. Temporalidade em Maurice Merleau-Ponty. 4. A mãe ambiguidade. I. Müller-Granzotto, Marcos José. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

FICHA DE APROVAÇÃO

AGRADECIMENTOS

Acho muito difícil agradecer todas as pessoas que me ajudaram para que fosse possível este trabalho, pois fico incapaz de agradecer a todas que fizeram parte desta história.

Agradeço de uma forma muito especial Catarina Faust que esteve comigo nesta jornada tão árdua, que organizou minha vida para que eu pudesse concluir este trabalho.

Quero agradecer ao meu orientador Prof. Dr. Marcos Müller em quem tenho me inspirado nesta nova jornada que foi caminhar pela filosofia sendo eu um psicólogo.

A minha comadre Ana Merabe de Souza minha grande amiga e interlocutora de minhas inquietações, sempre leal nos momentos mais difíceis de minha vida.

Aos meus alunos que me presenteiam com suas interrogações e interesse por minhas descobertas no campo da filosofia.

A minha família amorosa e suave, pois nunca me cobraram por muitas vezes ficar distante.

Ao Pécio José de Medeiros companheiro de apoio e desafios na busca de superação.

Sou grato a estas pessoas que me fizeram melhor e serão para sempre meus irmãos e irmãs.

“E logo que reconheci o gosto do pedaço da madeleine mergulhado no chá que me dava minha tia (embora não soubesse ainda e devesse deixar para bem mais tarde a descoberta de por que essa lembrança me fazia tão feliz), logo a velha casa cinzenta que dava para a rua, onde estava o quarto dela, veio como um cenário de teatro se colar ao pequeno pavilhão, que dava para o jardim, construído pela família nos fundos (o lance truncado que era o único que recordara até então); e com a casa, a cidade, da manhã à noite e em todos os tempos, a praça para onde me mandavam antes do almoço, as ruas aonde eu ia correr, os caminhos por onde se passeava quando fazia bom tempo. E como nesse jogo em que os japoneses se divertem mergulhando numa bacia de porcelana cheia de água que pequeninos pedaços de papel até então indistintos que, mal são mergulhados, se estiram, se contorcem, se colorem, se diferenciam, tornando-se flores, casas, pessoas consistentes e reconhecíveis, assim agora todas as flores do nosso jardim e as do parque do Sr. Swann, e as ninféias do Vivonne, e a boa gente da aldeia e suas pequenas residências, e a igreja, e toda Combray e suas redondezas, tudo isso que toma forma e solidez, saiu, cidade e jardins, de minha xícara de chá”.

Marcel Proust

RESUMO

O presente trabalho busca refletir sobre a forma como Merleau-Ponty articula as noções de corpo e reflexão na obra *Fenomenologia da Percepção*. Apresentamos como o estudo da percepção empreendida por este filósofo resultou em uma má ambiguidade, tal como a declara no texto de candidatura ao *College de France*. Percorremos nossa discussão sobre a ambiguidade do corpo através da compreensão de uma estrutura existencial onde o corpo e o mundo estão interligados numa expressão perfeita como uma obra de arte. Vamos encontrar a má ambiguidade na tentativa de Merleau-Ponty de sair do equívoco da fundação cruzada, o *Fundierung*. A má ambiguidade se mostra como a simples mistura entre o universal e o particular. Não sendo possível compreender como pode ocorrer a passagem efetiva entre os extremos, assim Merleau-Ponty se mantém no interior dos quadros da tradição. O projeto da *Fenomenologia da Percepção* trouxe uma grande contribuição para a noção de corpo e mundo, contudo ao tentar resolver o equívoco pela correlação entre subjetividade e temporalidade houve uma centralidade na subjetividade tornando-o tributária da ontologia clássica que é sua crítica e tentativa de superação.

Palavras-chave: Fenomenologia. Percepção. Má ambiguidade. Corpo. Merleau-Ponty.

ABSTRACT

The present work aims to reflect on how Merleau-Ponty articulates the notions of body and reflection in the work *Phenomenology of Perception*. Here as the perception study undertaken by this resulted in a poor philosopher ambiguity, as stated in the text of the application *College de France*. We went through our discussion of the ambiguity of the body through the understanding of an existential structure where the body and the world are interconnected in a perfect expression as a work of art. Let us find the bad ambiguity in Merleau-Ponty attempted to leave the dubious foundation cross the *Fundierung*. The bad ambiguity appears as a simple mixture between the universal and particular. Not being able to understand how effective the passage may occur between the extremes, and Merleau-Ponty remains within the frame of tradition. The project of the *Phenomenology of Perception* brought a great contribution to the concept of body and world, however when trying to resolve the ambiguity in the relationship between subjectivity and temporality was a centrality of subjectivity making it tax the classical ontology that is his criticism and attempt to overcome .

Keywords: Phenomenology. Perception. Bad ambiguity. Body. Merleau-Ponty.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Diagrama de Husserl.....	98
-------------------------------------	----

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 O CORPO E O MUNDO	31
2.1 CORPO E ESTRUTURA: A <i>GESTALT</i>	34
2.2 O CAMPO FENOMENAL	41
2.3 O CORPO HABITUAL: A COPRESENÇA DO PASSADO COMO FUNDO	46
2.4 O CORPO PERCEPTIVO: A COPRESENÇA DO FUTURO COMO HORIZONTE DE TRANSCENDÊNCIA	52
2.5 O CORPO-PRÓPRIO: UNIDADE COMO EXPRESSÃO	54
3 O CORPO E O COGITO	61
3.1 O COGITO EM DESCARTES SEGUNDO MERLEAU- PONTY	61
3.2 CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY AO COGITO EM DESCARTES	67
3.3 O MUNDO NATURAL E O MUNDO HUMANO	73
3.4 DA IMPESSOALIDADE DO CORPO AO COGITO TÁCITO	85
3.5 COGITO TÁCITO COMO TRANSCENDÊNCIA E COMO SI- MESMO: A MÁ AMBIGUIDADE	90
3.6 O COGITO E O TEMPO	96
3.7 INDÍCIOS DE UMA SUPERAÇÃO DA MÁ AMBIGUIDADE: O SUJEITO COMO “PASSAGEM”	108
CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS	121
ANEXO	125
ANEXO A – Carta de candidatura ao <i>Collège de France</i>	127

1 INTRODUÇÃO

O corpo desempenha um papel fundamental na filosofia de Merleau-Ponty. O corpo fez repensar o problema da articulação entre filosofia e reflexão, resgatando um tema que, já na sexta meditação metafísica de Descartes, anuncia-se como um problema indecidível: como resgatar a originalidade da experiência sensível sem impor a ela o regime da palavra?

O trabalho filosófico de Merleau-Ponty está direcionado numa interrogação constante da razão e da experiência para levar-nos a uma compreensão de como podemos ter unidade e universalidade de conceitos? Essa interrogação conduz a uma produção filosófica que vai da fenomenologia à busca de uma ontologia do ser da experiência, um ser pré-reflexivo, aquele antes do pensamento reflexivo, o ser sensível. Dessa forma, Merleau-Ponty conduz-nos a uma crítica elaborada com tenacidade e fundamentada no rigor científico e filosófico. Esta crítica com rigor e tenacidade foi ao objetivismo científico e ao subjetivismo filosófico, este, por sua vez, partindo do dualismo cartesiano, construiu dois edifícios, um empirista e outro racionalista, que não se comunicam entre si, o “para si” e o “em si” sem uma comunicação.

Para Merleau-Ponty, Descartes nos leva a distinguir entre uma *res extensa* e uma *res cogitans*, ou seja, entre o universo de extensões, que podem ser medidas matematicamente, e o universo de nossa subjetividade inextensa, que é o pensamento. Descartes atribui ao pensamento o poder de representar os fenômenos retirando de nossas experiências qualquer significação, apartando a experiência dos fenômenos.

A tradição cartesiana compreende, assim, que a presença da consciência a si mesma como pura interioridade ou da pura exterioridade das coisas corpóreas como composição de partes extra partes são dois legados que se dividem dando supremacia a *res cogitans* que é a tradição das filosofias transcendentais. Contudo, o legado da *res extensa* é a tradição do realismo naturalista ou do naturalismo, recebido pelas ciências objetivistas, que inicialmente foi apresentado sob a forma do empirismo, e, a seguir, sob a dos vários positivismos onde a realidade é determinada e definida a partir da experiência

análogo ao “mundo físico”. Conforme o empirismo de Hume o processo desencadeado a partir da experiência é explicado como um mecanismo de associações que se complexificam na mente por operações e leis da natureza e tal como no racionalismo de Descartes e no empirismo de Hume “a experiência está apartada dos fenômenos, porquanto a estes não pode representar adequadamente” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2001, p. 14).

Segundo Marilena Chauí (2002, p. 198):

Subjetivismo e objetivismo nascem do esforço para decifrar os enigmas daquilo que Merleau-Ponty denomina *fé perceptiva*, crença espontânea e muda que sustenta nosso contato inicial como o mundo. A fé perceptiva, opinião silenciosa que jamais chega à sua própria explicitação, funda o realismo ingênuo da existência cotidiana e se manifesta em perguntas, tais como: onde estou?, que horas são?, para quais sempre possuímos respostas imediatas, pois acreditamos habitar num espaço e num tempo reais, existentes em si e por si mesmos.

Quando nos deparamos com a fé perceptiva e iniciamos nossas interrogações a partir da crença deste mundo real e substancial com homens, cultura, mundo, coisas, vamos ao encontro de enigmas e mistérios, cujas interrogações levam-nos a pensar que crer no mundo é insistir no fenômeno, e o que garante a racionalidade ou a consciência é o mundo que se doa a nós e está aí antes de nós. Assim, iniciamos na ambiguidade fundamental do mundo, pois é nosso ponto de vista e, ao mesmo tempo, nossa condição de abertura. O próprio percebido é paradoxal, pois temos sempre perfis, perspectivas inacabadas, de tal modo que nossa percepção é sempre um ponto de vista e, mesmo assim, temos diante de nós a totalidade destes perfis. A ambiguidade revela como somos ativos e passivos e como emergimos no interior de um mundo no qual habitamos e o ultrapassamos, retomando e assumindo os sedimentos de nossa vida natural e histórica.

Marilene Chauí descreve que:

A percepção nos introduz ao duplo enigma do visível: de um lado, o da identidade da coisa sob a pluralidade interminável das perspectivas em que é percebida; de outro, o da comunidade do mundo percebido sobre a pluralidade interminável dos mundos perceptivos privados. O uno e o múltiplo, o mesmo e o outro, que coabitam harmoniosamente na percepção e no visível, tornam-se paradoxais sob os efeitos da interrogação. O que é perceber? O que é o visível? Por que a fé perceptiva é *tese do mundo*? (2002, p. 200).

A ambiguidade apresenta-se pela mistura entre o universal e o particular, não se pode compreender como pode haver passagem efetiva entre estes polos. Como a consciência existente pode ser ao mesmo tempo uma inerência e um projeto?

Diz Marilene Chauí:

O pensamento nos leva ao duplo enigma do invisível de um lado, o da universalidade das ideias sob a solidão do pensar; de outro, o do modo de relação entre o percebido e o pensado, pois o primeiro é sempre inacabado enquanto o segundo é sempre acabado. Em outras palavras, o percebido permanece essencialmente indeterminado porque jamais será completamente visto pelos olhos do corpo, enquanto o pensado é essencialmente determinado porque completamente percebido pelo olho do espírito. Por que há *mundo* inteligível, isto é, comunidade e comunicação de ideias? Como o pensamento passa do inacabamento e da indeterminação do percebido ao acabamento e à determinação do conceito? O que é pensar? O que é o invisível? (2002, p.202).

Merleau-Ponty, em quase todos os seus trabalhos, mas especialmente nos trabalhos da década de 1940, interessou-se

pela possibilidade de encontrar, aquém das fórmulas clássicas já sedimentadas pela história da filosofia, a presença de uma natureza em sua origem. Como leitura das cartas de Paul Cézanne e a impressionante coincidência com o mote fenomenológico de voltar às coisas mesmas, Merleau-Ponty alavanca uma imprensa filosófica destinada a estudar a natureza primordial, o mundo da vida da qual o corpo seria a expressão exemplar para realizar esta imprensa. Merleau-Ponty teria que repensar o estatuto da reflexão.

O cogito, se quer realmente nos levar às coisas mesmas, precisa ser bem mais que uma representação das coisas. Há que se perguntar, portanto, o que então ele deveria ser?

Merleau-Ponty fez uma reinterpretação da reflexão através da noção do corpo, contrapondo-se à divisão do sensível e inteligível. Produziu uma crítica à tese clássica de inspiração cartesiana que separa o universal e o singular, a unidade e a multiplicidade, a mente e o corpo, o objetivo e o subjetivo, o interior e o exterior, bem como à tese, também cartesiana, segundo a qual devemos reconhecer o mundo da reflexão sobre as outras experiências (percepção, imaginação...), as quais mais não são que modalidades de pensamento. Para Merleau-Ponty, desse modo a reflexão não cumpre sua tarefa, que, segundo ele, seria a de retornar às coisas mesmas, sendo ela, assim como o corpo, ao mesmo tempo individual e totalmente integrada e dependente do mundo que vive. Assim, há que se repensar a reflexão a partir do corpo se quisermos reencontrar, na própria filosofia, a natureza primordial.

O objetivo desta dissertação é refletir sobre a forma como Merleau-Ponty articula as noções de corpo e reflexão na obra “Fenomenologia da Percepção”. Queremos entender como o estudo da percepção¹, empreendido por este filósofo, resultou em uma má ambiguidade, tal como a declara no texto de candidatura ao Collège de France (ver Anexo A).

¹ Segundo o autor, o estudo da percepção não podia nos ensinar mais que uma má ambiguidade, a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade.

Na Fenomenologia da Percepção, Merleau-Ponty escreve seu projeto ontológico que se refere à tentativa de explicar a percepção, em estado nascente, de modo a não fazer uso da alternativa do “em si” e do “para si”:

Uma das principais metas da Fenomenologia da Percepção é descrever esse ser ainda não objetivado e nem puramente subjetivado (no sentido em que uma ideia, uma representação criada cognitivamente o é) (FERRAZ, 2009, p. 29).

Para seguir o itinerário deste pensamento ontológico e desenvolver uma reflexão sobre a ambiguidade do corpo em Merleau-Ponty, organizamos este trabalho em dois capítulos. No primeiro Capítulo, nossa reflexão inicia-se com a noção do corpo e o mundo; aqui Merleau-Ponty nos levará à crítica da dicotomia entre sujeito e objeto, em si e para si, corpo e alma, psíquico e fisiológico. Merleau-Ponty, em sua interlocução constante com a filosofia cartesiana, mostra-nos que o afastamento do sujeito pensante em relação ao mundo no qual pensa “é um distanciamento de todas as formas de envolvimento com esse mundo”. (MATTHEWS, 2010, p. 58). Assim, temos, em Merleau-Ponty, uma crítica a este sujeito separado do seu mundo, isto é, um sujeito isento de valor e de significado e reduzido a dados mensuráveis. Nesse ponto, empreendemos uma leitura e discussão das obras de Descartes para a interlocução necessária com Merleau-Ponty.

Ainda podemos, neste capítulo, mostrar que o corpo próprio, para a tradição filosófica cartesiana, é apenas mais um objeto no mundo. O filósofo, por sua vez, através de uma abordagem que compreende o corpo não mais como objeto, articula sua crítica ao objetivismo e ao subjetivismo por permanecerem presos à dicotomia do sujeito e do objeto. Merleau-Ponty diz que “não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 208)”. Temos aqui, portanto, o corpo como uma estrutura existencial, em que mundo e corpo estão interligados numa expressão única, tal qual a obra de arte.

Consiste aí a ideia de que aquele que percebe está no mundo, sofre as ações do mundo e age sobre este mesmo mundo (MATTHEWS, 2010, p. 53), o corpo próprio é o sujeito da percepção.

O filósofo defende que o corpo fenomenal, ou seja, o corpo como agente nas situações mundanas, é um exemplo desse tipo de ser pré-objetivo: o corpo não se reduz a um conjunto de eventos determinados cegamente pelo ambiente, pois dispõe de uma intencionalidade própria, que projeta sobre os estímulos formas típicas de apreender o ambiente. (MERLEAU-PONTY apud FERRAZ, 2009, p. 30).

Ainda neste capítulo, a reflexão sobre o corpo e o mundo nos levará à compreensão de que os fenômenos são indissociáveis de nossas experiências. Merleau-Ponty vai “restituir *status* ontológico à experiência” (MÜLLER, 2001, p. 37), buscando compreender como podemos exprimir o ser dos fenômenos. Para encontrarmos clareza sobre tais temas, discutiremos como o corpo se relaciona com o mundo. Isso será feito pela visão proposta no livro *A estrutura do comportamento*, onde o filósofo irá nos mostrar que o comportamento deve ser encontrado nas estruturas pelas quais o animal se insere numa situação, e não nas ocorrências físico/químicas que apenas nos mostram uma ocorrência e que tais estruturas se referem a três ordens do comportamento que estão intrincadas em todo e qualquer organismo que são a ordem física, a ordem vital e a ordem humana.

Também encontramos aqui uma descrição do campo fenomenal que nos leva à retomada do mundo vivido, que se dá num campo onde se articulam as noções de intencionalidade, corpo, mundo e outrem. Merleau-Ponty vai buscar na noção de *Gestalt* a forma de descrever os fenômenos, pois tal noção permite acompanhar as articulações naturais dos fenômenos de comportamento e de percepção, tratando-os como processos organizados, fenômenos totais. Contudo veremos que Merleau-Ponty pontua uma crítica à teoria da *Gestalt*, pois esta teoria compreende a *Gestalt* como uma estrutura para uma consciência, ou como uma entidade da ordem do conhecimento – e não como um fundamento do ser. Assim, Merleau-Ponty exigirá o contato direto entre o sujeito e o mundo ao invés de

retomar a tradição cartesiana, como fez a Teoria da *Gestalt*, que põe a estrutura (ou *Gestalt*) dentro de um psiquismo. Segundo Ferraz:

Se a Gestalt fosse uma pura significação constituída pela consciência, então, ao desvelar essa última como meio universal, Merleau-Ponty daria prioridade ao sujeito epistemológico. No entanto, a Gestalt não é um objeto constituído por atos subjetivos, ela é “um conjunto percebido” e “a consciência para a qual a Gestalt existe não era a consciência intelectual, mas a experiência perceptiva. (2006, p. 18).

Não é possível ter consciência do mundo de lugar nenhum, como se estivéssemos fora do mundo. Somos um corpo no mundo, nosso corpo é o ponto de vista do mundo. Este é animado e todas as suas funções contribuem, por sua parte, à percepção dos objetos dos quais a filosofia, por muito tempo, fez desta consciência uma separação do corpo e tornou este saber uma pura reflexão, um saber desconectado do corpo no mundo. Segundo Merleau-Ponty:

E sob a condição de recolocar na ordem de existência até mesmo a tomada de consciência de um mundo objetivo, não encontraremos mais contradição entre ela e o condicionamento corporal: dar-se um corpo habitual é uma necessidade interna para a existência mais integrada. O que nos permite tornar a ligar o “fisiológico” e o “psíquico” um ao outro é o fato de que reintegrados à existência eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, e de que são ambos orientados para um pólo intencional ou para um mundo (2006b, p. 129).

A reflexão sobre o corpo habitual irá mostrar, neste contexto, a ambiguidade do ser no mundo, que se apresenta pela ambiguidade do corpo, ou seja, o corpo habitual, que é figurado

pelos gestos de manuseios, e o corpo atual (corpo próprio). As ambiguidades da experiência pré-objetiva não podem ser reduzidas a simples paradoxos, então, Merleau-Ponty vai construindo uma ontologia que faz aparecer um padrão de racionalidade nas ambiguidades entre atividade corporal e mundo percebido. O corpo perceptivo também é discutido aqui, pois a noção de corpo próprio explicita a relevância da percepção. As relações entre sujeito e mundo acabam por consistir na própria existência. Assim, podemos dizer que o sujeito da percepção é o corpo, e não a alma.

No segundo capítulo, nossa reflexão sobre a ambiguidade do corpo será sobre o Corpo e o Cogito. Neste momento, iremos observar que a posição de Merleau-Ponty é múltipla e permeada de nuances, a exemplo do conceito de *Fundierung*, que versa sobre uma fundação cruzada em que se, de um lado, a percepção funda o pensamento; de outro, o pensamento funda a percepção. Sobre este conceito Merleau-Ponty dirá que a relação da razão e do fato, da eternidade e do tempo, da reflexão e do irrefletido, do pensamento e da linguagem ou do pensamento e da percepção, é essa relação de duplo sentido que a fenomenologia chama de *Fundierung*. Então, temos que, fundante e fundado, possuem uma relação reversível em que não é possível ultrapassar este equívoco, “e este é, diz Merleau-Ponty, insuperável, definitivo”. (DUPOND, 2008, p. 96).

Para Dupond:

Merleau-Ponty nunca parou de se explicar em relação a este equívoco; ele o diz na sua aula inaugural no Collège de France: “o filósofo se reconhece por ter indistintamente o gosto da evidência e o sentido da ambiguidade. Quando ele se limita a submeter-se à ambiguidade, ela se chama equívoco. Para os filósofos maiores, ela se torna tema, contribuindo para fundar as certezas em vez de ameaçá-las. Seria preciso, portanto, distinguir uma má e uma boa ambiguidade. (2008, p. 96).

O filósofo buscou uma solução ao equívoco da fundação cruzada em que a percepção funda o pensamento e o pensamento funda a percepção. Ele tenta resolver isso com a chamada “dialética do tempo constituído e do tempo constituinte” sobre o que, na fenomenologia da percepção, ele fará uma crítica inicial, reconhecendo mais tarde, nos trabalhos do anos 1950, uma má ambiguidade.

Ainda neste capítulo, discutiremos o mundo natural e o mundo humano, observando que a ambiguidade do em si e do para si é explicada pela capacidade do corpo perceptivo em transcender, ir além de seu mundo natural, e construir relações intersubjetivas que criam o mundo cultural.

Os textos intitulados “Da Impessoalidade do corpo ao cogito Tácito” e “Cogito Tácito como transcendência e como si-mesmo: a má ambiguidade” constituem o núcleo e têm como objetivo aprofundar a discussão sobre a má ambiguidade. Para dar conta dessa tarefa, será necessário compreender o corpo perceptivo como uma unidade ambígua de hábito e de atualidade. Nesse sentido, Merleau-Ponty diz que ele, o corpo, “sempre retoma ‘algo de anônimo’, impedindo que possamos nos apreender como transparências absolutas”. (MÜLLER, 2005, p. 409).

De acordo com Müller:

Quando muito, posso ter de mim um cogito tácito, que não se confunde com a “imanência psicológica, a inerência de todos os fenômenos a ‘estados privados’, o contato cego da sensação consigo mesma”. Tampouco se confunde com a imanência transcendental, “a pertença de todos os fenômenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento claro por si mesmo”. A vivência de mim mesmo como generalidade temporal, o “cogito tácito” de minha própria solidão é, antes, “o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” [...]. (2005, p. 409).

Na busca de compreender a articulação entre o Cogito e a pertença ao mundo sensível, Merleau-Ponty proporá a correlação entre o tempo e o sujeito, propondo a discussão da

transcendência como temporalidade e da temporalidade e subjetividade, e por fim, a boa ambiguidade decorrente da subjetividade e expressão.

Neste capítulo, vamos tentar demonstrar que, para Merleau-Ponty, a ambiguidade fundamental, que é o tempo, é o que nos permitirá resolver as ambiguidades do corpo. Nossas investigações do tempo e o corpo conduzem-nos à tentativa de conciliar a consciência de si, que está no núcleo de toda experiência do sujeito perceptivo (presença a si), com o caráter impessoal e anônimo da vida corporal, que está subentendida em todas as experiências temporais (ausência de si). A temporalidade irá esclarecer a integração entre os aspectos psíquicos e fisiológicos; assim Merleau-Ponty diz poder dissolver o problema das relações entre o corpo e a alma.

Como diz Ferraz:

(...), Merleau-Ponty espera que o apelo à temporalidade forneça o critério de inteligibilidade para seu projeto de apresentar a ambígua camada da experiência pré-objetiva como originária em relação ao ser objetivo (2009, p.32).

O tempo não é um instante pontual, ele é um fluxo, um campo que envolve no presente as retenções do passado e as protensões do futuro. Os processos fisiológicos anônimos que retêm uma história corporal passada integram-se à vida psíquica “como dimensões por meio das quais esta última se realiza”. (FERRAZ, 2009, p. 32). O presente jamais aprende por inteiro passado e futuro. Desta forma, a vida fisiológica não está completamente sujeita às intenções subjetivas a exemplo da anosognose e o membro fantasma que nos mostra a presença de um corpo habitual.

Também vamos encontrar aqui a temporalidade como conceito fundamental para a noção de expressão. “O ato de expressão nunca nos faz sair do tempo” (DUPOND, 2008, p. 104); a expressão deve ser entendida além do corpo. A expressão não pode dar conta de explicar o funcionamento do corpo, que é ambíguo e, ao mesmo tempo, particular e universal. É preciso reconhecer, no fenômeno de expressão, a dinâmica da

própria generalidade, da própria relação de intersubjetividade, ou seja, a coexistência.

Nossa investigação, que buscou demonstrar a ambiguidade no livro *Fenomenologia da Percepção*, defende que a ambiguidade não só pode ser encontrada do interior da percepção, como também é, ao mesmo tempo, projeção do sujeito, do interior, do que se constrói como subjetivo e abertura para o mundo exterior, para o múltiplo, para o que se subjetiviza. Encontramos uma recursividade ou circularidade entre o universal e o singular e o que constitui a ambiguidade é a mistura ou implicação recíproca entre o corpo e o mundo. A filosofia da ambiguidade leva-nos a tematizar este paradoxo, a dialética entre esta dupla polaridade.

A percepção aparece tanto na inerência vital quanto na intenção racional, de modo que tudo o que se passa no mundo terá seu fundo perceptivo, incluindo o conhecimento. Assim o corpo ganha papel fundamental na filosofia Merleau-Pontyniana, pois o corpo fenomenal está enraizado na existência, “a percepção é a experiência de um sujeito em contato com a facticidade do mundo”. (CARDIM, 2007, p. 10). Também nossa experiência perceptiva coloca-nos na existência, sendo que toda existência nos reenvia a uma experiência perceptiva. Temos então que a essência só pode ser vista em relação com a existência; uma vez que está ligada a uma experiência perceptiva. Assim, compreendemos que “se por um lado a percepção precede a reflexão, por outro, a própria reflexão se ancora no mundo perceptivo”. (CARDIM, 2007, p. 11).

Teremos uma análise pendular da percepção que busca encontrar tanto sua inerência vital quanto sua intenção racional, que se mostrará bem comprometida, pois “Merleau-Ponty procura criticar a tradição que ele conserva sub-repticiamente”. (CARDIM, 2007, p. 11).

Merleau-Ponty diz que os problemas postos na fenomenologia da percepção são insolúveis porque ele partia, neste livro, da distinção “consciência-objeto”. A má ambiguidade que nos diz o filósofo ser a mistura da “finitude” e da “universalidade”, da interioridade e da exterioridade, ou ainda, entre o ser e o nada ou entre o ser e o fenômeno, iremos encontrar na tentativa de Merleau-Ponty resolver o equívoco do

Fundierung por meio da “dialética do tempo constituído e do tempo constituinte”.

Merleau-Ponty vai pensar o ser pelo tempo. A propósito fará a correlação estrita entre subjetividade e temporalidade, de modo que esta relação será a mistura da finitude e da universalidade, do interior e do exterior, sendo “o modelo de universalidade que caracteriza a ‘má ambiguidade’ “. (CARDIM, 2007, p. 152). Isso para que “as ambiguidades de experiência pré-objetiva (tal como aquela do mundo percebido, que é ao mesmo tempo em-si e para-nós) não se reduzam a uma coletânea de paradoxos” (FERRAZ, 2009, p. 30-31). Nesse sentido, o filósofo quer elucidar um padrão de racionalidade que dê uma compreensão às descrições da atividade corporal e do mundo percebido, e assim irá encontrar na temporalidade o padrão.

Segundo Ferraz (2009, p. 31):

Esse padrão é encontrado na temporalidade compreendida por Merleau-Ponty como uma estrutura existencial complexa: um fenômeno de escoamento, um fluxo indiviso de passagem (tempo constituinte) se realiza como uma multiplicidade de instantes sucessivamente organizados como momentos passados, presentes e futuros.

A questão do sentido do transcendental, como será apresentada pelo filósofo, estará conduzida ao tempo como resolução de “todas” as dificuldades. A temporalidade irá se encarregar de fazer aparecer o transcendental no empírico, ou seja, uma vez que o sentido do tempo se mostrará como aquele que é explicitado pela remissão ao gesto corporal, veremos a percepção numa “correlação estrita entre o sujeito da percepção e o objeto percebido”. (CARDIM, 2007, p. 153).

O cogito Tácito será apresentado como outra forma de “nomear a subjetividade que se identifica com o tempo”. (CARDIM, 2007, p. 154). Neste segundo capítulo, nossas investigações tornarão possível compreender como a correlação entre tempo e sujeito, o corpo e o mundo, e a identificação do cogito Tácito como uma subjetividade indeclinável resultam em uma má ambiguidade. Sabemos que o trabalho da

fenomenologia da percepção foi de grande avanço descritivo sobre o corpo, o mundo percebido, o tempo, o cogito, mas a forma como procede Merleau-Ponty é que se apresenta problemática. Isto é o que iremos explicitar na apresentação dos dois capítulos em que dividimos esta dissertação, a saber, “o corpo e o mundo” e “o corpo e o cogito”.

2 O CORPO E O MUNDO

Os filósofos dos séculos XVI e XVII fundamentaram a visão da ciência moderna. A busca de uma ciência neutra e objetiva exigiu a construção de um conhecimento que visava ser sem prejuízo das paixões do mundo. Tais conhecimentos foram formulados com fortes alicerces em Descartes, para quem perceber era pensamento de perceber. Merleau-Ponty, entretanto, rompe com a tradição cartesiana, a partir da ideia do corpo como sujeito da percepção. No racionalismo a percepção nascia do interior, e não da exterioridade, sendo que, nessa perspectiva existe uma completa assimilação entre a consciência e o sujeito. O cogito, em seu caráter atemporal, tornou-se, pela ciência moderna, o reino da verdade, pois sua subjetivação livrou-o completamente de tudo que é mundano e corpóreo. Descartes compreendia que o objeto se torna ideia.

O que veremos, especialmente nas passagens que tratam do tempo na Fenomenologia da Percepção, é que o sujeito da percepção é o corpo, e não a alma. O corpo que Descartes apresenta não tem diferença dos “corpos em geral”, ele é um objeto físico como qualquer outro no mundo. Sua compreensão é mecânica (partes extra partes), ele pode ser decomposto em elementos. É desta compreensão de corpo que herdamos da tradição cartesiana que Merleau-Ponty quer se afastar. Para ele, o sujeito da percepção não é um pensador absoluto, mas é um sujeito encarnado. O que se busca nesta filosofia é se afastar da ideia de subjetividade como objeto e da ideia de corpo como objeto.

Ao retomar o tema da relação da alma e do corpo objeto cartesiano, Merleau-Ponty deslocará sua discussão para o problema da relação entre o fisiológico e o psicológico e a essência, na tentativa de superar o reducionismo cartesiano e compreender “corpo” e “alma” sem a divisão que tanto o empirismo quanto o racionalismo fazem. Não mais o corpo objeto (partes extra partes), mas o corpo que é o meu corpo pessoal (*Leib*). Assim, ao iniciar este texto sobre o corpo e o mundo já me coloco, necessariamente, como corpo no mundo. Uso um lápis para escrever estas palavras numa folha de papel com linhas definidas e, enquanto minha mão delinea as letras que se unem

para expressar meu pensamento, meu corpo flui no tempo, amalgamando a experiência vivida pelo passado retido e as protensões percebidas. Meu olhar vai se embrenhando nos meus escritos e a cada instante que formo as palavras conecto-me aos horizontes de perspectivas do meu corpo e também aos horizontes do tempo que se apresentam.

As linhas já escritas permanecem fixadas no papel. Eu não as vejo, pois já me precipito nas linhas adiante, no entanto, eu as retenho. Estou vendo apenas o que no momento escrevo, e sigo escrevendo mais uma palavra, pois meu horizonte de futuro está aqui em meu corpo perceptivo e meu passado são as retenções de meu corpo habitual. O meu presente conserva em minhas mãos as retenções e protensões do meu vivido, o tempo flui, é retomado e apreendido no presente. Assim o futuro também acontece, o futuro é eminência do horizonte que se aproxima.

A percepção do objeto - no meu caso, o lápis em minha mão - é tratada como algo que não tem nada a ver comigo, um objeto que vejo de um lugar nenhum. Mas é esta grande divisão, ou problema, que a ciência objetivista esquece. O ser que vê é o ser que percebe e que está no mundo. Dessa forma, trato meu corpo como um objeto que nada tem a ver com as coisas, com o mundo, com a percepção. A ciência objetivista, naturalista, esquece da perspectiva da experiência da percepção.

Como a experiência perceptiva é sempre aberta e inacabada, o olhar de um único objeto necessita de todas as perspectivas e horizontes temporais. Isto significa que há uma multiplicidade de perspectivas e horizontes abertos e indefinidos em que as relações são de implicações recíprocas. Passamos da experiência para a ideia, e, tal como o objeto, a ideia quer ser a mesma para todos, válida para todos os tempos e lugares. Não me ocupo mais do meu corpo, do tempo e do mundo, agora falo e vivo tudo em termos de ideias.

Perceber não é nem receber passivamente representações dos objetos como creem os objetivistas; nem criar o mundo a partir das ideias que temos em nossas mentes, como querem os idealistas. Aquele que percebe está no mundo, mas não da mesma maneira que estão os puros objetos: o sujeito da percepção age sobre o mundo assim como sofre a ação do mundo. (MATTHEWS, 2010, p. 53).

Temos uma representação científica do mundo cujo território é a quantidade e a causalidade. Por outro lado, existe o mundo percebido ou vivido, o mundo da subjetividade de um ser em “situação”. Merleau-Ponty quer que sua filosofia elucide o universal, não deixando esgotar a existência somente para a ciência do mundo objetivo; contudo ela deve alcançar este outro mundo – o da percepção. Já que o ser possui um corpo, ele jamais será pura consciência, pois temos aqui seu corpo que conecta e é conectado ao mundo:

Essa situação corporal é aquilo que, ao mesmo tempo, dá a este existente a sua perspectiva sobre o mundo, quer dizer, a sua finitude, e o início na verdade e no mundo. (MERLEAU-PONTY, apud MOURA, 2008, p. 20).

Merleau-Ponty não desconsidera o mundo da ciência e reconhece os seus grandes avanços, contudo ele quer buscar esta relação do sujeito e seu mundo. Para ele, a relação entre sujeito e mundo é bilateral, onde sujeito é o que é por causa do mundo e seu mundo é o que é por causa da relação com este sujeito. Para o filósofo, é pelo corpo em relação de circularidade com o mundo que podemos ter acesso ao mundo vivido:

O engajamento desse existente na natureza e na história é, ao mesmo tempo, uma limitação de sua visão sobre o mundo e a única maneira que ele tem de ter acesso a esse mundo, de conhecê-lo e de fazer qualquer coisa (...). Essa situação corporal é portanto a junção da particularidade e da universalidade, do interior e do exterior. (Merleau-Ponty, apud MOURA, 2008, p. 20).

O contato com o mundo por meio de meu corpo é que me dará uma significação dos objetos, pois ao experienciá-los em minha percepção não os percebo isolados de mim, mas vivo-os para meus sentidos e significados que podem ser emocional, prático, sensual, imaginário. Meu corpo é também afetado pelo

mundo como qualquer outro animal, pois sou um organismo vivo, sou um objeto biológico, ocupo um volume e um espaço e suas leis físicas e químicas que são aplicadas a mim; contudo sou agente ativo neste mundo, tenho ações intencionais, pois viso ao mundo com meus movimentos e necessidades. É necessário encontrar a descrição fenomenológica desta intenção de minhas ações neste mundo, compreender minhas relações com este. Para isso, temos que estar no mundo antes de refletir sobre ele, pois nosso envolvimento com o mundo é pré-reflexivo, o sentido que ele tem para mim é porque estou envolvido nele primeiramente na forma refletida.

2.1 CORPO E ESTRUTURA: A *GESTALT*

Ao elaborar a ideia de percepção, Merleau-Ponty tomará de empréstimo a noção de *Gestalten* da psicologia da forma. No entanto, a *Gestalten* não é considerada como uma capacidade interior do psiquismo humano, antes o comportamento e a percepção se dão como *Gestalten*, fenômenos táteis que permitem acompanhar as articulações naturais de fenômeno de comportamento e de percepção, e tratá-los como processos organizados. Merleau-Ponty afirma:

Não é porque a “forma” realiza um certo estado de equilíbrio, resolve um problema de máximo e, no sentido kantiniano, torna possível um mundo que ela é privilegiada em nossa percepção; ela é a própria aparição do mundo e não sua condição de possibilidade, é o nascimento de uma norma e não se realiza segundo uma norma, é a identidade entre o exterior e o interior e não a projeção do interior no exterior. Portanto, se ela não resulta de uma circulação de estados psíquicos em si, não é mais uma ideia. A Gestalt de um círculo não é sua lei matemática, mas sua fisionomia. (2006b, p. 95).

Ou seja, o campo fenomenal diz respeito a uma dimensão “onde não há distinção absoluta – no sentido clássico – entre o

vivido e o pensado, entre o que é sentido e o que é representado”. (FABRETTI, 2008, p. 154). Nessa perspectiva:

Parte-se do princípio de que o mundo é vivenciado pelo sujeito antes da reflexão, e justamente essa dimensão originária do ser no mundo foi ignorada pelo intelectualismo e pelo empirismo, tanto no que se refere ao comportamento, como também no que diz respeito à percepção. (ALVARENGA, 2011, p. 80).

Temos, então, que a reflexão não pode destituir a percepção, nem pode anulá-la em busca do conhecimento puro, antes necessita dela, pois é desta maneira que a reflexão torna-se possível. Para Merleau-Ponty, faz-se necessário repensar a estrutura do cogito para melhor entendermos os processos referentes ao sentir e ao conhecer. Sentir e conhecer implicam uma noção que deve ir além da mera especulação empirista que encerra no organismo a sua totalidade de desejar compreender o campo fenomenal. Por esse entendimento, a experiência seria a supremacia vital do ser no mundo que sente e dá um sentido ao mundo como se este fosse um mero espetáculo que se mostra para um interior fantasmagórico habitando o sujeito encarnado. Como se este sujeito fosse uma peça totalmente alheia e dualista desconsiderando o *continuum* existencial que o permite orientar-se no espaço temporal.

Aqui, cabe uma descrição sobre como o corpo se relaciona com o mundo na visão proposta pela obra *A Estrutura do Comportamento*. Merleau-Ponty mostra-nos que o comportamento deve ser encontrado nas estruturas pelas quais o animal se insere numa situação, e não nas ocorrências físico-químicas que apenas apontam ou indicam uma ocorrência. Apresenta-nos três ordens de comportamento que são suas estruturas, as quais não existem de forma isolada, contudo estão implicadas em todos os organismos: as ordens física, vital e humana.

É no campo da relação entre percepção e pensamento, corpo e espírito, mundo e

consciência, bem como nas relações entre filosofia e ciência que Merleau-Ponty introduz o emprego filosófico da noção de estrutura, esperando com ela alcançar uma nova racionalidade, livre do intelectualismo e objetivismo científicos. Reatar os laços entre a atividade filosófica e a científica, elaborar uma ontologia em que as coisas e as ideias, os fatos e as significações, o mundo e o pensamento se apresentam como dimensões simultâneas de um ser indiviso e internamente diferenciado, eis o que lhe parece anunciado na noção de estrutura. (CHAUÍ, 2002, p. 218).

Chauí (2002, p. 229) apresenta que a noção de estrutura não é um conceito intelectualista, a estrutura não está no pensamento. A estrutura é um “sentido encarnado”, ela se realiza numa inteligibilidade produzida por meio das coisas, e dos homens, precede a reflexão. É uma reflexão operante, na qual as distinções entre o objetivo e o subjetivo não são aquelas do em si e do para si, e sim manifestações particulares de uma significação, unidade que define a diferença e a passagem da ordem física para a vital, e desta para a cultural.

Merleau-Ponty (2006a, p. 213-214) vai nos mostrar que necessitamos não mais da filosofia da substância, e, para a compreensão do mundo e do corpo, temos de compreender este através da filosofia, conforme diz:

Com a forma introduz-se, pois, um princípio de descontinuidade, e são dadas as condições de um desenvolvimento por saltos ou crises de um acontecimento, de uma história. Digamos em outros termos que cada forma constitui um campo de forças caracterizadas por uma lei que não tem sentido fora dos limites de estrutura dinâmica considerada e que, em contrapartida, determina para cada ponto interior suas propriedades, de modo que estas nunca serão propriedades absolutas propriedade deste ponto.

A noção de forma, aqui defendida, não é aceitável para a física clássica, pois nega a individualidade e o absoluto das leis físicas. Merleau-Ponty aponta na estrutura do comportamento, que a experiência física nunca é a revelação de uma série causal isolada, mas um sistema de leis complementares.

Diz Merleau-Ponty que “não poderíamos supor entre a experiência e as leis físicas uma correspondência pontual, a verdade da física não se encontra nas leis tomadas uma a uma, mas em sua combinação”. (2006a, p. 217).

A forma, segundo Merleau-Ponty, não é uma realidade física, mas sim um objeto de percepção, sem o qual não tem sentido a ciência física, pois é a partir da forma que conseguimos observar e coordenar as leis físicas. A forma não é definida como uma realidade em termos de coisa física, mas um conjunto percebido.

A ordem física não se trata de uma concepção da física clássica, como vimos na descrição de forma, mas ocorre no entrecruzamento de uma série de variantes não lineares que interagem com a forma. De acordo com Chauí, “a estrutura física é uma síntese de determinações recíprocas dinâmicas que se exprimem em leis”. (2002, p. 235-237).

A ordem vital visa a um equilíbrio que é a relação do organismo com seu meio ambiente, através de comportamentos do organismo com o meio que privilegia os comportamentos mais simples e mais econômicos para a efetuação de um objeto que é a totalidade do organismo.

Conforme Merleau-Ponty (2006a, p.232):

As relações do indivíduo orgânico com seu meio são verdadeiramente relações dialéticas, e essa dialética faz surgir relações novas, que não podem ser comparadas com as de um sistema físico e com aquilo que o rodeia, nem mesmo entendidas quando reduzimos o organismo à imagem que a anatomia e as ciências físicas se apresentam.

Merleau-Ponty demonstra, na obra *A Estrutura do Comportamento*, que o organismo está em relação de sentido em

que ações e reações estão inseridas num contexto mais amplo, pois as reações mais simples e até as mais complexas não podem ser classificadas nos sistemas nos quais se realizam, mas segundo seu significado vital. Merleau-Ponty não quer demonstrar que o corpo vivo se apresenta em um limite de forças vitais irreduzíveis, ele quer dizer que as reações de um organismo são compreensíveis e previsíveis se analisarmos não somente pelas reações musculares que acontecem no corpo, mas pelos atos que possuem uma direção a um meio.

Acrescenta Merleau-Ponty, “não procuramos fazer física no ser vivo, mas a física do ser vivo, em outros termos, procuramos desenhar o contorno de um comportamento ‘natural’ que deve ser extraído do comportamento de fato”. (2006a, p.237).

As respostas do organismo em um determinado ambiente estão ligadas ao sentido da situação mais do que a processos físico-químicos. O organismo visto pela biologia possui uma capacidade de ação, e a estrutura do corpo no homem é a expressão do caráter. Não somos um amontoado de sensações visuais e táteis que estariam ligadas à experiência dos desejos, das emoções, mas sim uma estrutura própria, um significado imanente, ou seja, uma convergência de ações capaz de fazer surgir um perfil capaz de mostrar este ser com sua estrutura físico-química e de significados em certo tipo de conduta.

Diz Merleau-Ponty:

A totalidade não é uma aparência, é um fenômeno. Se é impossível afirmar por princípio uma descontinuidade das correlações físicas através desse fenômeno, a afirmação de uma continuidade real não é, mais do que a primeira, permitida. Os atos vitais têm um sentido; não se definem nem mesmo na própria ciência, como uma forma de processos exteriores uns aos outros, mas como o desenvolvimento temporal e espacial de certas unidades ideais. “Todo o organismo”, dizia Uexkull, “é uma melodia que canta a si mesma”. (2006a, p.248).

As descrições dos seres vivos, física e orgânica, levam Merleau-Ponty à conclusão de que tais descrições não são

mecânicas, e sim dialéticas, como citamos ao iniciar o tema sobre a ordem vital. Assim, reconhecemos que os comportamentos têm uma recursividade com o significado vital das situações como “dialéticas encarnadas” e manifestam-se em um meio imanente ao organismo.

Na ordem vital, o organismo é visto como um ser capaz de certas ações cuja significação é definida a partir da tarefa. Esta significação não se apresenta como leis, mas é avaliada por seus atos que exprimem a capacidade do organismo de se adaptar e inovar através de sua estrutura orgânica. Também temos aqui que os organismos apresentam seus comportamentos não por determinações instintivas de organismo, mas sobre as condições materiais em que realizam tais comportamentos, que são comportamentos que se realizam na relação entre meios e fins que Merleau-Ponty chamou de “conduto de sinal”, indicando uma integração maior de comportamento do que aquela existente na conduta sincrética. Merleau-Ponty traz considerações sobre o exemplo de Kohler sobre o chimpanzé e o galho de árvore. Quando o animal usa o galho da árvore como bastão, suprime-se a existência do objeto como ainda sendo um galho, este se tornou agora apenas um bastão. Merleau-Ponty demonstra a especificidade da ordem vital com relação às ordens física e humana. O animal não pode adotar frente ao objeto um ponto de vista escolhido por discriminação que pudesse diante do mesmo objeto escolher várias utilidades e sentidos, mas a cada situação em que o objeto for necessário será determinado seu sentido pela composição efetiva de campo. Tal conduta se distingue da conduta simbólica, que define a ordem humana. “A ordem humana é definida por uma *estrutura simbólica* que vai fazer nascer a *lógica da expressão* presente na percepção, na linguagem e no trabalho”. (CHAUÍ, 2002, p. 240).

A ordem humana pela qual o sentido é atribuído a uma determinada situação demonstra como a percepção humana é de caráter simbólico, e que tal estrutura simbólica está “polarizada pelo corpo” enquanto unidade de condutas e núcleo de significações e pelas coisas, enquanto qualidades expressivas, isto é, dotadas de sentido. (CHAUÍ, 2002, p. 240).

As significações existem nas qualidades expressivas e enquanto unidade de conduta. Esta presença da significação

nesta estrutura demonstra que na ordem humana o comportamento é significação. Assim percebemos que a “estrutura é estrutura da percepção”. O corpo, desta forma, não se situa no espaço e tempo objetivo, não sendo nossos comportamentos explicados por método matemático ou físico.

Marilena Chauí (2002, p. 240) diz:

Há uma qualificação de espaço e um desenvolvimento temporal que produzem uma transformação de experiência singular em função do possível. O organismo é lançado para fora de si mesmo num campo móvel de possibilidades, que são possibilidades do corpo e das coisas.

Na ordem humana, vamos encontrar a estrutura simbólica e descobriremos a reversibilidade do sujeito e do mundo que se apresenta como uma relação de expressão. Na ordem humana, teremos a presença e manifestação dos valores, coisas humanas, onde surge a dialética humana através dos desejos que emanam dos outros e das coisas.

A noção de estrutura ou de forma faz com que rejeitemos o mecanicismo e o finalismo e a ordem física; vital e humano representam processos dialéticos. “A ordem física e humana é possibilidade. A estrutura física e presença, e vital aderência; a humana relação com a ausência. Com ele inaugura-se a ordem do tempo e a descoberta do impossível”. (CHAUÍ, 2002, p. 243).

O subjetivismo e objetivismo surgem da busca do homem em explicar aquilo que Merleau-Ponty chamou de “fé perceptiva” que é nossa crença espontânea e nula que sustenta nosso contato inicial com o mundo. Contudo, ao transformar a “fé perceptiva” em interrogação, iniciamos nossa busca por uma superação dos paradoxos que são apresentados diante de nós e o mundo, pois o objetivismo científico e o subjetivismo filosófico construíram atitudes teóricas antagônicas e ergueram muros de separação entre a atividade filosófica e a científica. Assim, a noção de estrutura leva-nos a perceber que o físico, vital e humano encontram-se integrados por meio de processos dialéticos.

Nosso mundo não o é “em si mesmo” como se ninguém o experimentasse ou estivesse nele, ele é nossa morada, nossa terra, onde vivemos nossas vidas e nossos pensamentos, e, nesse sentido, envolvemo-nos com ele de várias maneiras que podem ser emocionais, teóricas e práticas.

Podemos concluir com a compreensão de que damos uma unidade ao mundo por nossa forma de se relacionar com ele. E o mundo nos dá unidade para nós e para nosso corpo. Nessa relação, temos nosso ser no mundo como co produtor deste e este para nossa própria existência.

2.2 O CAMPO FENOMENAL

Investigar a experiência perceptiva como base nas relações entre o humano e o mundo, será a perspectiva da filosofia de Merleau-Ponty. Vemos pelos olhos, assim estamos submetidos às determinações dos nossos órgãos, sendo o nosso corpo o meio pelo qual as coisas podem ser conhecidas da forma como são. Nesse sentido, Merleau-Ponty (2006b, p. 84) argumenta:

O problema é compreender estas relações singulares que se tecem entre as partes da paisagem ou entre a paisagem e mim enquanto sujeito encarnado, e pelas quais um objeto percebido pode concentrar em si toda uma cena, ou tornar-se a *imagem* de todo um segmento de vida.

A reflexão só estará segura se encontrar o centro do fenômeno, se conseguir clarificar sua fixação vital e sua intenção racional. Para constituição de uma imagem coerente de um objeto percebido, é necessário supor um processo de organização de campo fenomenal inerente à atividade perceptiva. Podemos concluir que é porque o campo fenomenal humano organiza os dados sensíveis que estes podem apresentar seu tema, e não que tal tema percebido determine a consciência perceptiva como uma causa completamente exterior à sua atividade.

É preciso que o filósofo retorne ao mundo vivido, que é para além do mundo objetivo, pois é no mundo vivido que podemos encontrar e compreender o direito e os deveres do mundo objetivo. Devemos restituir à coisa sua fisionomia concreta. Precisamos acordar a percepção, reencontrar os fenômenos, perceber a experiência viva que os outros e as coisas nos são dados. Necessitamos perceber “eu-outro-as-coisas” no seu estado nascente. Merleau-Ponty (2006b, p. 90) expõe que:

Este campo fenomenal não é um “mundo interior”, o “fenômeno” não é um “estado de consciência” ou um “fato psíquico”, a experiência dos fenômenos não é uma introspecção ou uma intuição no sentido de Bergson. Por muito tempo se definiu o objeto da psicologia dizendo que ele era “inextenso” e “acessível a um só”, e daí resultava que este objeto singular só podia ser apreendido por um ato todo especial, a “percepção interior” ou introspecção, na qual o sujeito e o objeto estavam confundidos e o conhecimento era obtido por coincidência.

A reflexão jamais poderá coincidir com a totalidade da experiência, a experiência nos mostra a impossibilidade de refletir diante de si o campo fenomenal, tornando-o “refletido” por inteiro, tocado e percebido. A redução fenomenológica só nos ensina a impossibilidade da redução completa. Conforme Merleau-Ponty, reflexão tem que se supor no irrefletido de forma antecipada, pois estamos no mundo e jamais poderemos tomar ou abarcar todo o nosso pensamento. Disto resulta que a tarefa da reflexão não consiste em buscar leis de constituição, mas em permanecer no objeto, sem convertê-lo em correlato, logo, por mais ambíguo que seja é necessário reencontrar “a experiência irrefletida do mundo”. Assim, Merleau-Ponty mostra que o mundo não é um objeto do qual eu possua diante de mim a lei de constituição, ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos.

Na tentativa de circunscrever o campo fenomenal, vemos que Merleau-Ponty busca a passagem do campo fenomenal em

campo transcendental. O filósofo não rompeu com a atitude natural, essa remissão deve dar conta, retrospectivamente, daquela mútua implicação, apenas “antecipada”, entre a esfera objetiva da atitude natural e o campo fenomenal. Ao retomar a noção de percepção, Merleau-Ponty dissolve a ideia de passividade e de atividade como movimentos isolados. Isso porque ele concebe o sentir como contínua relação entre passividade e atividade, que são vividas no mundo, ao mesmo tempo em que constroem a existência.

O campo fenomenal aparece no resgate da noção de percepção que retoma o mundo vivido. Temos aqui o fenômeno, que é a maneira como as coisas e o mundo se apresentam para o sujeito, e isso não ocorre de forma que a coisa e o mundo sejam pura idealidade. Também não pode ser pura subjetividade, este fenômeno aparece em um campo onde temos a estrutura das relações sujeito-objeto e sujeito-sujeito.

O fenômeno tem sua origem no campo fenomenal que é na relação imediata entre sujeito e mundo. Podemos dizer que o mundo não pode ser representado, e sim constituído pela relação entre sujeito-mundo, através da percepção. Podemos dizer, ainda, que é possível ter acesso ao mundo percebido no mundo vivido, ou seja, aquilo que é percebido no ato de contato do corpo perceptivo com o mundo vivido.

Para Merleau-Ponty, a questão fundamental do sentir é melhor apreendida ao contemplar-se o “entre” existente nas partes da paisagem do mundo e a minha massa perceptiva enquanto um sujeito encarnado. Este sentir propicia uma relação de familiaridade, uma espécie de comunhão com o mundo dos fenômenos. A ideia de uma linearidade no processo perceptivo surge como resultado do pensamento científico que fundamenta sua premissa determinista ao estabelecer uma noção gradual de cada instante como precedente do instante seguinte, onde a percepção dos objetos do mundo se doaria aos sentidos sem problema. Não obstante, este é o mecanismo construído e fortalecido pela ciência para objetivar e quantificar os fenômenos universais. A crítica feita ao mero sentir como complexas estruturas nervosas em ação, coloca o sujeito apenas como um ser mecânico no mundo, desconsiderando a intencionalidade desse sujeito perceptivo. De acordo com Merleau-Ponty, este

pensamento suprime a noção de um ego por um ser objeto que se relaciona apenas com outros objetos na geometria do mundo.

O naturalismo da ciência e o espiritualismo do sujeito constituinte universal, os quais chegavam à reflexão sobre a ciência, tinham em comum o fato de nivelarem a experiência: diante do “Eu” constituinte, os “Eus” empíricos são objetos. O “Eu” empírico é uma noção bastarda, um misto de em si e para si, ao qual a filosofia reflexiva não podia dar estatuto. Enquanto tem um conteúdo concreto, ele está inserido no sistema da experiência, não é, portanto, sujeito — enquanto ele é sujeito, é vazio e se reconduz ao sujeito transcendental. (MERLEAU-PONTY, 2006, p.88).

Uma avaliação das raízes da percepção permite ir além da proposta científica básica que afirma e constrói uma percepção objetiva do mundo desconsiderando o mundo vivido. O ser no mundo e intencional transcende esta herança mecanicista que propõe uma noção empírica do eu como residindo numa massa corporal indiferente ao eu constituinte.

De acordo com Merleau-Ponty, seria então tarefa da psicologia fenomenológica retornar seus olhares e observações para este mundo vivido, colocando cada aspecto dos fenômenos em seus lugares de origem, e não apenas criar especulações filosóficas sobre o campo fenomenal e uma suposta existência de um mundo interior, pensamento este que se torna obsoleto com as preposições levantadas pelo autor. Este pensamento da objetividade de um mundo exterior que seria abarcado por uma visão racionalista, é de acordo com o autor um equívoco da psicologia que detinha o pressuposto de uma análise única através de uma percepção interior que prejudicava e tornava a questão complexa devido a sua dificuldade de expressão, como se essa percepção interior fosse uma mágica proporcionada apenas para poucos pensadores.

Para a psicologia, a consciência como objeto de estudo já produziu inúmeras discussões, pois se a consciência do mundo está encerrada na minha massa corpórea, então seria simples separar “em si” do ser que o percebe e tem sensações, como se este mundo de objetos existisse para o campo de estudo em torno da consciência do sujeito.

Estas questões são importantes ao estudarmos as nuances de uma psicologia que se postula como introspectiva e uma psicologia que lança um olhar fenomenológico sobre as descrições de mundo. A psicologia da introspecção apresenta um equívoco justamente por relegar somente um interior como meio de compreender as relações de objetos da mesma forma que um químico estuda moléculas, o que para Merleau-Ponty foi um equívoco do empirismo. Quando o pesquisador da psicologia passou a conceber construções *gestálticas* como tema reflexivo de seus estudos, houve um rompimento com a ideia psicologista de um mundo interior residindo no corpo do sujeito.

Nesse sentido, outra forma de estudar os fenômenos se apresenta para a filosofia. Pois a noção de uma inter-relação dos fenômenos com o sujeito perceptivo faz o campo fenomenal transmutar-se em campo transcendental. Um dos fundamentos que reconfigura drasticamente a noção fenomenológica e transcendental do cogito é este partir da introspecção para o transcendental, em que as formas do mundo estarão sendo apresentadas para a percepção do sujeito.

De acordo com Merleau-Ponty, quando ocorre esta mudança na filosofia racionalista para uma perspectiva de um campo transcendental, é possível, agora, estabelecer um campo de estudo onde se pode melhor compreender as nuances de mim como um ego meditativo, do outro como um ente que possui seus próprios pensamentos e do mundo como possibilidades de sensações perceptivas. O ser é visto como possuidor de suas próprias características, e o ser perceptivo não é mais um mero brinquedo de funções fisiológicas atreladas às sensações, e sim uma *Gestalt* originária que passa a se instalar no indivíduo que descreve o mundo. O fato de existir essa *Gestalt* não quer dizer que o sujeito passa a perceber os objetos por suas formas em si, e sim que estas mesmas formas perceptivas são o mundo em si aparecendo para um sujeito.

Segundo Merleau-Ponty:

Portanto, se queremos que a re-flexão conserve os caracteres descritivos do objeto ao qual ela se dirige e o compreenda verdadeiramente, não devemos considerá-la como o simples retorno a uma razão

universal, realizá-la antecipadamente no irrefletido, devemos considerá-la como uma operação criadora que participa ela mesma da facticidade do irrefletido. É por isso que a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um campo transcendental. (2006b, p. 95).

É devido a este raciocínio que o autor vem falar de um campo transcendental, onde o ser imerso neste campo pode se perceber como uma consciência. A fenomenologia vem estudar justamente esta aparição do ser para a consciência, não como um todo que já existe por si no mundo, mas como partes perceptivas deste campo transcendental. Existindo no mundo, posso me perceber como um ser pensante, possuidor de um ego que pode meditar sobre o mundo objetivo e encontrar características individuais de um eu. Esse raciocínio me faz perceber a relação existente entre mim e o outro que também existe no campo transcendental de uma forma inteiramente particular.

2.3 O CORPO HABITUAL: A COPRESENÇA DO PASSADO COMO FUNDO

O hábito nos leva a refletir sobre as relações da alma com o corpo. No hábito, o corpo deixa de ser inimigo da alma. Para o dançarino iniciante o corpo é ainda um inimigo; resiste, não deixa “a ideia” objetivar-se. É a inabilidade, a inércia, a timidez. Poder-se-ia dizer que o tímido é aquele que tem um corpo. Uma vez que o hábito é adquirido, o corpo deixa de ser um obstáculo, transforma-se em intérprete, em espelho da ideia. Uma bailarina “não tem” mais o seu corpo, como se tivesse um objeto estranho consigo, mas ela é seu próprio corpo. A alma fez-se corpo, a vontade metamorfoseou-se em poder. Desse modo, o hábito não é mais inércia e mecanismo, mas uma graça. É o espírito que se encarna e se revela; é, antes de tudo, este milagre: meu corpo, este velho estranho, tornou-se meu amigo. (Huisman e Vergez, p. 118).

O corpo habitual é copresença de uma forma retida a partir das experiências passadas. Ele vai se sedimentando através de uma experiência antiga e anônima produzindo, assim, um fundo. Merleau-Ponty argumenta que tal presença gera uma importante ambiguidade entre a atualidade e o passado.

(...) a ambiguidade do saber se reduz ao fato de que nosso corpo comporta como que duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual. Na primeira, figuram os gestos de manuseio que desapareceram da segunda, e a questão de saber como posso sentir-me provido de um membro que de fato não tenho mais redundante em saber como o corpo habitual pode aparecer como fiador do corpo atual. (Merleau-Ponty, 2006b, p.122-123).

O corpo vivencia dois aspectos de experiência existencial, uma relacionada à existência impessoal e anônima, onde deixa apenas uma “forma típica” que aparece nas relações com o mundo de forma gnosiológica antes de qualquer decisão consciente, que Merleau-Ponty chama de corpo habitual; e outra que diz respeito ao corpo próprio, nosso aspecto corporal pessoal e particular que usamos no presente, minha experiência instantânea, singular e plena. O corpo habitual vai se constituir através da percepção do corpo no mundo e vai se sedimentando em um tempo que nasce da relação com as coisas. Conforme Merleau-Ponty (2006b, p. 551): “o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de minha relação com as coisas. Nas próprias coisas, o porvir e o passado estão em uma espécie de preexistência e de sobrevivência eternas”.

O homem não é um psiquismo unido a um organismo, mas um único movimento existencial, que ora se deixa ser corporal, ora se dirige aos atos pessoais. “A união entre a alma e o corpo não é selada para um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objetivo, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.130-131).

Podemos perceber que entre o psíquico e o fisiológico pode haver um entrelaçamento que não deixou haver explicações puramente psíquicas ou orgânicas para um distúrbio mental. O horizonte de passado e protensões do futuro no presente me possibilitam o meu tempo total, e no sentido do vivido se reintegra ao presente através de estereótipos orgânicos que demonstram nos nossos gestos a experiência vivida que se sedimentou no corpo. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 126). Cada presente, através de seu horizonte de passado imediato e de futuro próximo, apreende pouco a pouco a totalidade de tempo possível; ele supera assim a dispersão dos instantes, está em posição de dar seu sentido definitivo ao nosso próprio passado, e de reintegrar a existência pessoal até mesmo este passado de todos os passados que as estereotípias orgânicas nos fazem adivinhar na origem de nosso ser voluntário. (MERLEAU-PONTY, p. 126). Há mudanças de percepções e de emoções, pois a cada instante uma nova percepção e/ou emoção se renova, contudo essa renovação acontece em termos de conteúdo, mas a estrutura de nossa experiência se mantém, pois nosso tempo pessoal é fixo e nosso tempo impessoal escoia. A fixação do tempo não é uma recordação, ela se expõe diante de nós como um quadro, assim nosso passado é presente que está escondido atrás de nosso olhar e não diante de nós. Segundo Merleau-Ponty:

Percepções novas substituem as percepções antigas, e mesmo emoções novas substituem as de outrora. Mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo de nossa experiência e não à sua estrutura; o tempo impessoal continua a se escoar, mas o tempo pessoal está preso. Evidentemente, essa fixação não se confunde com uma recordação, ela até mesmo exclui a recordação enquanto esta expõe uma experiência antiga como um quadro diante de nós e enquanto, ao contrário, este passado que permanece nosso verdadeiro presente não se distancia de nós e esconde-se sempre atrás de nosso olhar em lugar de dispor-se diante dele. (2006b, p.124).

O fenômeno do membro fantasma é uma experiência em que a pessoa amputada de um membro possui a ilusão ou alucinação que o membro amputado ainda estaria com as sensações de dor, o paciente continua sentindo a parte que não estaria mais ali. Merleau-Ponty irá falar da insuficiência de uma explicação somente fisiológica e também de uma explicação puramente psicológica. Assim, ele irá procurar uma explicação que possa encontrar argumento para mostrar a comunicação entre o psicológico e o fisiológico.

Essa patologia pode ser explicada a partir de um corpo que se encontra lançado em determinada situação de sentido de mundo, e a sua projeção, através da qual o corpo assume um mundo, ou faz da abertura imaginária de sentido um mundo propriamente dito: é o corpo, portanto, quem primeiramente fornece o sentido para a realidade. Como é pelo corpo que o mundo se dá, também é por ele que os limites aparecem. Assim, a exemplo do membro fantasma, é possível verificar a intencionalidade com que o corpo se dirige ao mundo.

Inicialmente Merleau-Ponty quer encontrar no objetivismo uma compreensão mais profunda da experiência corporal. Contudo não é possível encontrar tal explicação, pois “um conjunto de traços cerebrais não poderia representar as relações de consciência que intervêm no fenômeno”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 115). Da mesma forma, a explicação psicológica também se mostrou insuficiente, pois uma recordação ou “vontade” ou “crença” não faria retomar o membro fantasma, nem mesmo compreender, a partir do esquecimento ou da alteração de juízo, a parte que falta no corpo objetivo.

Uma teoria mista do membro fantasma que admitiria as duas séries de condições, pode ser válida então enquanto enunciadas de fatos conhecidos: mas ela é fundamentalmente obscura. O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objetiva em uma cogitatio a mais. Ele só poderia ser uma mistura dos dois se encontrássemos o meio de articular um ao outro o ‘psíquico’ e o ‘fisiológico’, o ‘para si’ e o ‘em si’, e de propor entre eles um encontro, se o processo em terceira pessoa

e os atos pessoais pudessem ser integrados em um meio que lhes fossem comuns. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 116).

A partir disso é que Merleau-Ponty vai buscar compreender este engendramento ou o ponto de união entre fisiológico e psicológico e esta terceira via é o que Merleau-Ponty chama de existência, ou como Heidegger chama “ser-no-mundo” (*in-derr-welt-sein*). O fenômeno do membro fantasma é a presença ambivalente do braço, pois este fenômeno não é uma decisão consciente. O membro fantasma é vivido na ambiguidade fundamental da presença-ausência. Temos aqui, portanto, a ambiguidade do corpo, sendo ativo e passivo ao mesmo tempo.

“Esse fenômeno que as explicações fisiológicas e psicológicas igualmente desfiguram, é compreensível ao contrário na perspectiva do ser no mundo”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 121).

“O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 122).

Dessa forma, Müller-Granzotto explica que para Merleau-Ponty a percepção sempre retoma “algo de anônimo”, de onde se torna impossível a apreensão de nós mesmos como “transparências absolutas”:

Merleau-Ponty evoca aqui o fenômeno do “membro fantasma” para mostrar que o corpo habitual de que se trata não diz respeito a uma estimulação recalcitrante – afinal o doente acometido deste fenômeno não dispõe de terminações nervosas (do braço amputado), a partir das quais tal estimulação poderia ser localizada, tampouco diz respeito a uma representação mental inadequada (seja ela um juízo ou uma “sensação renascente”), uma vez que a suspensão da representação não faz cessar a coceira que o doente “sente” na extremidade do “braço ausente”. Se continua a visar o mundo por meio de um aparelho que, todavia, deixou de

figurar no espaço, é porque a perda do braço não elidiu a “espessura histórica”, o “saber latente” que, tal qual, “ciência implícita ou sedimentada”, faz o doente transcender as estimulações e representações que ele pode viver no presente. (1945:275) (MÜLLER-GRANZOTTO, 2001, p. 6-7).

Merleau-Ponty mostra-nos que a fusão do corpo e alma em uma ação e a sublimação de existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural, é possível, mas é frágil pela estrutura temporal de nossa existência. Quando vivemos o presente, temos em nós um horizonte de passado vivido e percebemos um futuro imediato, logo, apreendemos a totalidade do tempo possível. Dessa forma, posso superar a dispersão dos instantes, dou sentido ao meu passado, retornando este à existência pessoal. O passado retorna até mesmo em estereotípias orgânicas deixando um estilo em nós.

Segundo Merleau-Ponty (2006b, p. 126), o que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e solidão. Assim, para nos resumir, a ambiguidade do ser no mundo se traduz pela ambiguidade do corpo, e esta se compreende pela aquela do tempo.

O corpo habitual demonstra que nosso corpo não pode ser visto como puro objeto no mundo, que não podemos observá-lo como objeto *res extensa*. Nosso corpo é um fenômeno ambíguo que se manifesta como pura expressão, pois possui seu campo prático que se apresenta no corpo habitual, mesmo quando está em uma situação atual. Nosso corpo expressa esta ligação entre a essência e a existência. A ambiguidade do corpo – que ora é generalidade, ora singularidade; ora impessoal, ora pessoal; que é liberdade e natureza – é devido ao tempo. A temporalidade faz a costura desta ambiguidade que é a característica fundamental da existência.

2.4 O CORPO PERCEPTIVO: A COPRESENÇA DO FUTURO COMO HORIZONTE DE TRANSCENDÊNCIA

Merleau-Ponty quer nos mostrar que a experiência da percepção não é constituída pelo sujeito nem pelo objeto, porém constituída a partir da condição de ser-no-mundo enquanto corpo. Existe um objeto em meu campo de visão. Posso senti-lo com o toque de minha mão ou percebê-lo através das nuances da luz do meu quarto sobre este objeto. Entro em contato com algo que me é dado pelo mundo. Algo que é percebido pelo meu olhar e passa a existir intersensorialmente numa espécie de simbiose proprioceptiva deste mundo que se manifesta objetivamente através de meu olhar sobre ele, ou mesmo pelo toque de minha mão sob alguma superfície definida. Este tocar e sentir a textura como algo que me é dado proprioceptivamente como macio ou duro, é a maneira como posso unir-me ao fenômeno percebido e passo, a partir deste instante, a comunicar-me com ele. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.425-426). O filósofo quer aqui desvelar as coisas como são, quer o mundo percebido, pois irá recusar o mundo objetivo em prol de encontrar-se com o ser que está na origem da percepção. Segundo Merleau-Ponty, a atividade perceptiva está em perfeita sintonia com atividades perceptivo-motoras e estas conectam-se com os estímulos perceptivos que se dirigem ao corpo.

O filósofo passa a estudar e aproximar-se da realidade das coisas através de suas constantes perceptivas, pois parte do pressuposto de que determinado objeto possui seus caracteres ou propriedades que me fazem senti-lo no mundo percebido pelo meu corpo. Nesse ponto, a psicologia afirmará que existem inúmeras formas possíveis de acordo com variantes perspectivistas. Não obstante, a filosofia aqui apresentada irá considerar como verdadeiras as formas pela maneira como posso tocá-las de determinada distância ou pelo seu movimento num plano frontal. Somente através deste doar-se do mundo para mim é que posso conceber o mundo que eu percebo de forma objetiva. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 401-402). Não é possível existir uma percepção que obtenha todos os perfis de um objeto e também não ser algo independente da subjetividade,

mas um campo de eventos que são articulados pelas atividades perceptivo-motoras do corpo.

Quando sinto que o mundo existe para mim, é porque eu não me ignoro neste estar no mundo. Quando eu percebo suas formas e grandezas, é porque já existe em mim uma maneira usual e habitual de percepção destas formas. Introduzo-me neste mundo com estes pressupostos que me fazem percebê-las objetivamente. E como estas formas podem cristalizar-se no fluxo de minhas experiências e existirem de formas objetivas? Para o filósofo, estes caracteres não podem existir como atributos individuais do objeto, não passam de nomes que designam as relações das partes do campo fenomenal. Ao olhar um objeto, o que me é dado são apenas contornos opacos. O meu olhar toca apenas a superfície das coisas, entrevejo outra forma e lanço um significado a estes mesmos objetos que me aparentam determinada grandeza pela relação do meu corpo no campo fenomenal. Se, por exemplo, lanço um olhar numa distância de cinquenta passos em relação ao objeto, minha perspectiva diante não é uma tomada percebida na sua forma real como me pareceria se eu estivesse a dez passos de distância deste mesmo objeto. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 405).

A minha relação de perceber o objeto no tempo e no espaço se determinará na orientação de meu corpo e seu ângulo para com este objeto. Minha locomoção e distância é a linha axial do que eu percebo ao estar no mundo, sentindo-o como uma presença que me é doada. Somente desta maneira é que meu corpo será capaz de perceber as coisas. Pois tenho um corpo em posição de percebê-lo com certa aparência devido ao meu envolvimento e atitude corporal diante de determinado objeto. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.406). A temporalidade aqui quer esclarecer que a realidade da coisa não é a totalidade de perfis percebidos, mas sua incompletude, pois as coisas apresentam-se em série aberta, que o sujeito retém de um passado também incompleto e de protensões perceptivas futuras. (FERRAZ, 2009, p. 41). O inacabamento da manifestação fenomênica das coisas, é o que torna possível a realidade através de uma consciência que, segundo Merleau-Ponty, envolve uma abertura intencional ao futuro e ao passado,

em que não há uma posse total de todas as perspectivas e características das coisas.

Para o filósofo existe um envolvimento inteiro do meu corpo no ato de perceber. Este envolvimento é uma ligação dos meus sentidos integrados nesta única ação. Pois meus sentidos são a constituição de uma coisa só, que se inter-relacionam com as potências de um mesmo corpo. Nesse sentido, o ato de perceber um objeto, por exemplo, através do tato, coloca em atividade o funcionamento de todos os outros sentidos num polo único. Esta potência do corpo no ato de perceber me faz experimentar um olhar sobre a coisa. Que nada mais é do que o correlativo do meu corpo sobre ela. Somente assim eu posso perceber e ter uma existência que nada mais é do que uma estrutura estabilizada que me possibilita o olhar sobre a coisa e ter um vislumbre do real.

2.5 O CORPO-PRÓPRIO: UNIDADE COMO EXPRESSÃO

O corpo é o sujeito da percepção, pois é através do corpo que o em si vive o para si. Nosso corpo se comunica com o mundo através do movimento intencional da consciência. É preciso deixar clara a ideia de intencionalidade que Merleau-Ponty chamará de “intencionalidade original”, a motricidade que é da ordem do sujeito prático (sujeito da motivação), do “eu posso”.

Assim, ao falar de corpo próprio, é necessário rever a intencionalidade da consciência perceptiva, sendo aquela que habita o sujeito perceptivo. Contudo a intencionalidade que agora se quer apresentar é aquela que aparece com o ser-no-mundo. Pode-se dizer que esta intencionalidade não está relacionada com a teoria do conhecimento “eu penso”, mas com o “eu posso” que separa o sensível da significação.

A análise do corpo próprio é revalorizada pela ideia de intencionalidade. O corpo é transcendência ativa, ou seja, ele está sempre no exterior, mas também ele é passividade, já que é um espírito cativo ou natural. Para falar como funciona esta intencionalidade, Merleau-Ponty faz a análise da motricidade no contexto do estudo da espacialidade do corpo próprio. Para isso, ele retoma o caso do membro fantasma e da anosognose onde não há uma decisão do sujeito frente à deficiência. Certamente

não existe apenas um processo que faz acontecer a continuidade dos estímulos interoceptivos, pois o sujeito com o braço amputado ainda conta com seu membro ou, no caso da anosognose, não conta com seu braço mesmo diante de sua presença.

É a perspectiva de um eu que se dirige intencionalmente ao mundo independentemente de quaisquer explicações fisiológicas. Estas patologias podem ser explicadas a partir de um corpo que se encontra lançado em determinada situação de sentido de mundo. É através da projeção do corpo, em que este é levado a assumir o mundo, que ocorre a abertura imaginária de sentido do mundo propriamente dito: é o corpo, portanto, quem primeiramente fornece o sentido para a realidade.

E, sob a condição de recolocar na ordem da existência até mesmo a tomada de consciência de um mundo objetivo, não encontraremos mais contradição entre ela e o condicionamento corporal: dar-se um corpo habitual é uma necessidade interna para a existência mais integrada. O que nos permite tornar a ligar o “fisiológico” e o “psíquico” um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, e de que são ambos orientados para um pólo intencional ou para um mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p.129).

Os comportamentos sensório-motores adquiridos que utilizamos na atividade da percepção do corpo próprio mostram como, de forma espontânea e pessoal, nossos dispositivos anatômicos polarizam-se entre si e apresentam nossas significações existenciais. Assim, posso tomar como exemplo o fato de que não necessito representar para mim o movimento que irei fazer para levantar uma cadeira, pois na experiência de mim mesmo realizo automaticamente a sinergia das minhas partes, como também já tenho comigo as diversas dimensões de minha existência no tempo.

Segundo Merleau-Ponty (apud MÜLLER, 2001, p. 182):

[...] porque as partes do meu corpo (...) não estão desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas umas nas outras (PhP, 114). Todas elas estão comprometidas entre si, polarizando-se num só sentido, de modo a exprimir uma mesma totalidade ou significação existencial. Merleau-Ponty chamará essa polarização de esquema corporal. Meu corpo inteiro, afirma ele, não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um esquema corporal em que eles estão todos envolvidos (PhP, 114, grifo do autor), e cujo sentido é eminentemente temporal. (PhP, 277).

A noção de esquema corporal foi definida para demonstrar a interdependência das partes do corpo próprio e aponta o associacionismo à *Gestaltheorie*, sendo o corpo como um esquema corporal a que devemos recorrer para compreender sua noção de unidade. Merleau-Ponty vai se utilizar desta noção de origem psicológica para o universo de ser-no-mundo sempre em situação. Ao usar esse conceito, Merleau-Ponty tem em vista a reflexividade que o corpo exerce por si e no mundo, demonstrando sua ação junto ao seu mundo e sua unidade. O filósofo quer demonstrar a relação temporal do espaço que se apresenta por meio dos dispositivos anatômicos do sujeito.

O espaço corporal e o espaço exterior formam um “sistema”, sendo o espaço corporal o fundo que se apresenta para o objeto como meta da ação, contudo é na ação que a espacialidade do corpo se realiza. A intencionalidade motora mostra que o corpo próprio exhibe sua verdadeira vocação de sede do fenômeno da expressão. Vemos que o fenômeno expressivo instala-se no corpo próprio e é por meio de um sistema de equivalências que a motricidade e a espacialidade, através do corpo próprio, fazem aparecer a figura visível das intenções.

Todas as percepções que vivenciamos e toda nossa experiência no mundo são originadas no corpo próprio em relação com o mundo. É pelo corpo próprio que vivenciamos a

“intersensoriedade”, ou seja, a sensação interior da experiência que temos, de um lado, conosco, e de outro com as nossas percepções sensoriais com todas as partes do corpo. Tais sensações ocorrem, ainda, concomitantemente no mesmo tempo e espaço e em relação ao objeto que percebo.

Isso significa que, quando estou no mundo, é com um corpo e é através dele que me vou inter-relacionando. Tal mundo será minha existência em um espaço e tempo, assim ser este corpo é que me viabiliza vivenciar a dimensão espacial e temporal. Não vivo este espaço e tempo como uma consciência separada, sou parte desta relação que consiste na minha própria existência. Isso posto, temos que compreender a estrutura da existência com a ideia de mútua constituição entre sujeito e mundo ou “fluxo anônimo” e seu “campo”.

Merleau-Ponty quer mostrar que por meio de meus investimentos sensório-motores e as relações de envolvimento com meu corpo próprio e os elementos empíricos do mundo onde estou exprimem-se como totalidade ou orientação, assim, a partir da experiência de ser no mundo se evidencia a impossibilidade de pensar o corpo somente como que “as significações existenciais de nossa experiência perceptiva são, em verdade a ‘representação’ das relações mecânicas que o corpo próprio e o mundo (entendidos como dois conjuntos de partes extra partes) autonomamente instituem”. (MÜLLER, 2001, p. 176).

O ser humano enquanto corpo no mundo precede a existência de uma consciência reflexiva, e não podemos dar ao pensamento o *status* de constituinte sobre o corpo, pois a consciência provém do contato de um corpo-sujeito com o mundo.

Segundo Merleau-Ponty (2006b, p. 207) “não traduzo os “dados” do tocar para “a linguagem da visão” ou inversamente, não reúno as partes de meu corpo uma a uma; essa tradução e em reunião estão feitas de uma vez por todas mim: elas são meu próprio corpo.”.

Merleau-Ponty nos apresenta o corpo-próprio não como se estivéssemos submetidos às suas variações ou seu invariante expressamente postos, somos nós mesmos que mantemos em harmonia nossas articulações de braços e pernas que estamos

sempre presentes no ato de ver e tocar. Tenho certo estilo de gestos que reúne minhas sensações táteis e também conecta as percepções visuais ao tocar com minha mão um determinado objeto.

Diz Merleau-Ponty (2006b, p. 208), “não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte. Em um quadro ou em uma peça musical, a ideia só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons.”.

Quando este filósofo descreve os diversos comportamentos que apresentam nossa existência, “compreende um traço que lhes é comum. Em todos eles, os dispositivos anatômicos envolvidos apresentam-se invertidos de um poder de transcendência, pois estes ultrapassam os limites empíricos que inicialmente foram concebidos, fazendo aparecer mais do que está materialmente dado.”. (MÜLLER-GRANZOTTO, 2001, p. 149-150).

Merleau-Ponty diz que nossos dispositivos anatômicos não estão limitados às situações sensíveis momentâneas ou presentes, mas eles fazem aparecer situações ocorridas em outros momentos e lugares, e também por outros dispositivos anatômicos de tal forma que os dados não se apresentam isolados, mas em relação aos diversos momentos, lugares e outros dispositivos anatômicos envolvendo as diversas ocorrências sensíveis de nossa vida, nos mostram a totalidade que elas integram.

Segundo Müller-Granzotto (2001, p. 150) “para tanto, os diversos dispositivos anatômicos não dependem de um ato voluntário de minha consciência, tampouco estão orientados segundo um pensamento já formulado. Ao contrário, eles o fazem de modo espontâneo.”.

É apresentado aqui o corpo próprio como uma totalidade ou significação existencial, pois todas as partes do meu corpo estão comprometidas entre si, Merleau-Ponty chamava essa polarização de esquema corporal. Quando o filósofo emprega a noção de esquema corporal ele tem como conceito a reflexividade que o corpo possui e executa entre si e o mundo, apresentando sua unidade e sua ação junto às coisas, tal conceito permite que o filósofo possa esboçar uma descrição coerente das patologias referentes à percepção de nossa própria

extensão, como já discutimos anteriormente no caso do membro fantasma e anosognose. Assim, ao reformular a noção de esquema corporal apresentando que “ele não é um mecanismo localizado a coordenar o influxo nervoso desencadeado a partir de nosso contato com o meio, tampouco é uma capacidade a priori vigendo no fenômeno empírico, mas que é a mútua fundação (ou implicação espaço-temporal) entre os meus dispositivos e os dados espaciais aos quais me aplico. (MÜLLER-GRANZOTTO, 2001, p. 206-207).

Há críticas elaboradas a este conceito, contudo cabe aqui somente dizer que, na Fenomenologia da Percepção, Merleau-Ponty descreve a experiência perceptiva mesclando categorias que, tanto para empiristas como para intelectualistas, eram rivais e o filósofo realmente inverte o sentido dos conceitos construindo novas concepções. Entretanto, estes novos conceitos não foram suficientes para romper com os prejuízos clássicos.

Quando Merleau-Ponty se utiliza de conceitos da tradição, mesmo subvertendo-os, ele nos apresenta o corpo próprio como possuindo um poder instituinte sobre o mundo. Ele compreende o quanto estava preso ainda à ontologia clássica e em suas últimas obras dirá que não há por que considerar a expressão como uma característica do corpo, um esquema do corpo.

Segundo Müller-Granzotto (2001, p. 214-215):

É preciso radicalizar a antologia que já estava em curso desde a *Phénoménologie de La Perception*, e eliminar dela os últimos resquícios de uma filosofia da “consciência”. Seja no caso da experiência de percepção do corpo próprio, seja caso da experiência de percepção das coisas mundanas, a implicação que os elementos envolvidos espontaneamente manifestam não é decorrente de uma prerrogativa que poderíamos atribuir a um deles. Trata-se, sim, do “modo de ser” da experiência perceptiva, da expressividade de nossa existência junto ao mundo da percepção.

Merleau-Ponty manteve conservadas importantes ideias como sendo o corpo próprio como unidade e como expressão,

onde a “relação elementar de expressão, em que o passado amalgama-se ao presente, sem que nada ou ninguém assim os tivesse reunido”. (MÜLLER-GRANZOTTO, 2001, p. 215). Tal conceito sobre o fenômeno expressivo chamou de quiasma (ou reversibilidade).

No corpo próprio o filósofo buscou desamarrar os laços que o prendiam à tradição filosófica e buscou recomeçar a interrogação filosófica de onde não haveria mais divisão entre o corpo e a mente.

3 O CORPO E O COGITO

3.1 O COGITO EM DESCARTES SEGUNDO MERLEAU-PONTY

A filosofia moderna estava em uma busca de reformar o saber humano. Descartes e os racionalistas tinham esse objetivo. A nova física com Galileu e Copérnico buscava o abandono da ciência praticada segundo preceitos aristotélicos. Temos então a metafísica tradicional (escolástica e também aristotélica) e a nova ciência. Podemos observar que tanto o racionalismo de Descartes quanto o empirismo de Hume contrapõem-se à metafísica, buscando uma fundamentação da ciência moderna.

A partir da teoria de Descartes – que exemplifica esse projeto de reforma do saber e está exposta no “Discurso do método” (1637), nas “Meditações” e na obra inacabada “Regras para uma direção do espírito” (1626-1628) – é que faremos considerações, buscando estabelecer uma interlocução com o nosso problema filosófico proposto nesta dissertação.

A propósito, René Descartes não só proporcionou os fundamentos mais sistemáticos para uma visão científica moderna do mundo, mas também elaborou uma visão de mente que dominou parte do pensamento de sua época. Daí, a explicação deste pensador sobre a mente e o corpo como sendo duas substâncias distintas, cada uma capaz de existir por si própria, sem a outra.

Para Descartes, a mente e o corpo não são apenas substâncias distintas, mas tipos de coisas completamente diferentes. A mente é definida inteiramente em termos de pensamentos, no sentido mais estreito: a capacidade de estar consciente da própria existência, de possuir, de ter ideias a respeito da existência de outras coisas; a capacidade de conectar ideias a crenças, que podem ser verdadeiras ou falsas, e conectá-las a cadeias racionais; de lembrar ideias passadas; a capacidade de ordenar uma intenção de fazer algo, ter a consciência de algo desejável ou indesejável, ter capacidade de sentimentos como raiva, amor, esperança, medo. Contudo, estes pensamentos não necessitam de um corpo; o corpo é definido puramente em termos de extensão ou de ocupação de espaço. Corpos são essencialmente diferentes das mentes, portanto sua

existência não envolve qualquer coisa mental relacionada com o pensamento ou a consciência.

Segundo Descartes (MEDITAÇÕES, p. 144):

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

Por esse viés, Descartes também mostra que o dualismo não pode ser levado a uma radicalização total, e que as duas substâncias – corpo e mente – misturam-se. Assim, ele mesmo reconhece o problema da interação, e procura oferecer uma solução dizendo que existe um corpo no centro do cérebro chamado glândula pineal.

Na época de Descartes e durante muito tempo depois havia uma incerteza quanto à função dessa glândula. Por sua vez, ele acreditou na possibilidade deste corpo ser o ponto de contato entre mente e corpo, contudo sua tentativa de explicação da interação mente e corpo está estruturada em um dualismo, e esta explicação hoje, com as neurociências, mostram que não há nenhuma ligação com esta função.

A influência do pensamento cartesiano na instauração do dualismo construiu um pensamento científico e filosófico no ocidente onde “os fenômenos não dizem respeito às nossas experiências, mas tão somente ao nosso poder para representá-los por meio do pensamento”. (MÜLLER, 2001, P. 14).

Descartes (1973, p. 86) diz que “todos os erros e as falsas opiniões que jamais existiram no tocante a essas duas questões sejam em breve expungidas do espírito dos homens”. Na busca de provar que a alma existe e é completamente distinta do corpo, e que há clareza na evidência da existência de Deus, esse autor irá visar a um conhecimento do corpo livre das ambiguidades. Dessa forma, fundamentado na regra de clareza e distinção, a incerteza das opiniões obtidas por meio dos sentidos é, então, motivo para desacreditá-lo em geral. A regra que Descartes enuncia para essa parte preparatória e dubitativa da investigação é que não é prudente confiar em quem uma vez nos enganou. Assim, se os sentidos nos enganam algumas vezes, eles não são confiáveis como fonte de informação sobre o mundo. Portanto, todas as opiniões provenientes dos sentidos, na possibilidade de serem falsas, devem ser assim consideradas. Em outras palavras, nenhuma proposição sobre objetos dos sentidos pode ser considerada verdadeira.

Com o objetivo de fundar a ciência sobre bases muito seguras, Descartes propõe-se a verificar se existe algum tipo de conhecimento que resiste ao rigor da dúvida. Assim diz ele:

Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas. (1973, p. 93).

De tal modo, ele irá supor a existência de um gênio maligno, um Deus enganador, esta hipótese conduz definitivamente para a suspensão do juízo. Se o gênio maligno me engana, eu tenho de existir para que ele me engane. Assim, a proposição “eu sou” é verdadeira todas as vezes que a enuncio. Diz Descartes “eu sou, eu existo”, isso é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu penso, pois

talvez pudesse acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir.

Na Segunda Meditação, ele apresenta duas outras verdades. Se a proposição “eu sou” é verdadeira, considera, então, o sujeito; e se não posso dizer que sou nem um corpo nem qualquer outra coisa, pois todas essas coisas foram postas em dúvida na Primeira Meditação, surge, de acordo com Descartes, a segunda certeza: eu sou uma coisa pensante; dessa forma, ele deduz uma terceira certeza, a de que o espírito é mais fácil de conhecer que o corpo.

Merleau-Ponty faz um caminho que demonstra como são problemáticas as deduções e proposições de Descartes. O filósofo fenomenologista quer restituir o mundo da percepção e, para isso, coloca o corpo próprio no grau de importância do coração para o organismo assim como o corpo para o mundo.

Merleau-Ponty propõe a reconsideração descritiva de nosso contato com o corpo próprio, com as coisas mundanas e com o outro. Quer a expressividade da experiência como sendo a forma espontânea que este contato institui significações ou fenômenos. (MÜLLER, 2001, p. 15).

Na Terceira Meditação, a figura de Deus bom e veraz será a de um fiador da verdade. Se existir um Deus bom e veraz – e não um demônio enganador – então Deus não permitirá que aquilo que nos parece claro e distinto seja falso.

Segundo Descartes, há três tipos de ideias: as ideias adventícias – aquelas que provêm dos sentidos; as ideias factícias – aquelas que nós mesmos produzimos a partir de outras ideias; as ideias inatas – aquelas colocadas por Deus em nós e que estão, portanto, no entendimento humano antes de toda e qualquer experiência.

Ainda pelo pensamento cartesiano, temos que a ideia de um Deus infinito, eterno, todo poderoso, um Deus Perfeito, não pode ter sido retirada da experiência ou por associações a partir de uma realidade vivida. Assim, a ideia de Deus tem de ser inata e se ela é inata foi porque Deus colocou em nós, de sorte que Deus existe por estar em nós as ideias inatas. Dessa forma, a prova da existência de Deus garante que tudo aquilo que é objeto de certeza subjetiva seja objetivamente verdadeiro.

Descartes (1973, p. 116) expõe que pelo próprio fato de ser eu uma substância eu não teria a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. É apenas a prova da existência de Deus que torna possível a generalização da regra de clareza e distinção, segundo a qual tudo o que é claro e distinto é verdadeiro, tornando possível o restante da investigação de Descartes até a Sexta Meditação. A filosofia de Descartes apresenta-se tanto como uma ordem de razões quanto como um itinerário espiritual, tendo, desse modo, espaço suficiente para oscilar entre um extremo teísmo e um ateísmo prático.

Para Merleau-Ponty, o real é o campo originário da constituição dos fenômenos e sustenta que o real deve ser descrito, não construído ou constituído, como podemos compreender que, ao tornar a prova da existência de Deus como fiador de regra, o que nos parece claro e distinto é mesmo verdadeiro, o que é problemático e que dará supremacia ao Cogito como constituinte de todas as coisas, este “eu penso” como capaz de constituir o mundo sem habitá-lo, reduzindo as coisas ao pensamento das coisas e o ser ao pensamento de ser.

A Quarta Meditação é da possibilidade do erro, pois se Deus é bom e veraz, porque o homem erra? Descartes diz que somos semelhantes a Deus não exatamente em virtude de possuímos entendimento, pois o nosso entendimento é finito e limitado, em Deus infinito. Contudo, somos semelhantes em virtude da vontade, que em nós é tão ilimitada quanto em Deus. Assim, Deus não pode errar porque não existe desproporção entre a vontade e o entendimento, enquanto em nós humanos há esta limitação do entendimento.

De acordo com Descartes:

Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo

verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque. (1973, p. 127).

Na Fenomenologia da Percepção, Merleau-Ponty diz que o pensamento é apreendido no momento em que se realiza, ou seja, não é possível separá-lo da vida, do mundo em que passou a existir, integrado pelas coisas e pelos outros, num espaço e tempo.

A Quinta Meditação busca escrutinar as ideias das essências e definir entre elas as distintas e as confusas a fim de justificar novamente a existência de Deus. Descartes faz um estatuto do sujeito esvaziado do ser, contudo cheio de pensamento de ser, e este fundado no teológico porque busca na existência de Deus uma transcendência da consciência pela falta de temporalidade e isolamento do sujeito numa consciência que garante a si mesmo.

Ao término das Meditações, Descartes investigará, mais profundamente na Sexta Meditação, a existência das coisas materiais e a distinção real entre a alma e o corpo do homem. Nessa direção, ele assegura: “só me resta agora examinar se existem coisas materiais: e certamente, ao menos, já sei que as pode haver, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de geometria, visto que, dessa maneira, eu as concebo mui clara e distintamente”. (1973, p. 137).

Também reconhece que a existência das coisas materiais é possível posto que as ideias claras e distintas que tenho de suas essências envolvem a possibilidade de sua existência. A capacidade de fazer uso da imaginação a partir da experiência com o mundo, traz a possibilidade de sua existência, mas através do método da dúvida ele descobre que a imaginação não é necessária.

Ainda de acordo com Descartes “quando se trata de considerar um pentágono é bem verdade que posso conceber sua figura assim como a do quiliógono, sem o auxílio da imaginação”. (1973, p. 138). Por essa ótica, o filósofo não irá excluir a imaginação, pois tal faculdade é importante para o conhecimento, contudo a imaginação não pode ser prova da existência das coisas e nem os sentidos, pois, segundo ele, há experiências que têm nos sentidos seu fundamento e se revelam falhas ou duvidosas. Também o sentido pode ser experimentado

no sono, o que igualmente traz dúvida para a certeza das coisas, pois agora a suspensão do juízo e a negação de tudo que é fornecido pelos sentidos serão retomadas.

Dirá então:

Mas, agora que começo a melhor conhecer-me a mim mesmo e a descobrir mais claramente o autor de minha origem, não penso, na verdade que deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que deva colocar em dúvida todas em geral (DESCARTES, 1973, p. 141-142).

Ao cabo das Meditações, podemos perceber que o mundo sensível e imaginável não é excluído do espírito. Merleau-Ponty reconhece a verdade da reflexão que já estava em Descartes, pois, se o irrefletido se mantém depois da reflexão, é devido à própria reflexão que não permite ser incognoscível. O Cogito constata o fato da reflexão ao reconduzir a percepção ao juízo natural e não à inteligência. A filosofia de Merleau-Ponty traz o corpo próprio e sua relação com o mundo percebido como uma superação à ontologia clássica do sujeito e objeto, o corpo próprio revela a importância da experiência e da expressão.

Na Sexta Meditação, Descartes, como vimos anteriormente, faz uma união de alma e corpo como um pensamento confuso. Merleau-Ponty, por sua vez, argumenta que, nesta Meditação, Descartes fala que as inclinações naturais têm a sua verdade, já que Deus não é enganador. Descartes, na Sexta Meditação, demonstra a força do pressuposto divino sobre a coisa pensante que determina a forma que irá fundamentar a existência do mundo e o conhecimento de outros corpos.

3.2 CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY AO COGITO EM DESCARTES

Merleau-Ponty constrói sua crítica ao Cogito de Descartes buscando demonstrar que a dúvida hiperbólica não chegou a seu termo, pois o Cogito de Descartes já parte do pensamento expresso; não percebendo como ele se dá. Merleau-Ponty

mostra que é impossível falar em cogito, pois não acredita que os pensamentos já falados sejam compatíveis com a experiência do Cogito. “Merleau-Ponty dirá que os pensamentos já falados não determinam nossa compreensão. Se eles ‘contam’ para nós é porque, em algum sentido, eles foram reabilitados por nosso Cogito efetivo”. (MÜLLER, 2001, p. 292).

Aqui, podemos acrescentar o Cogito Cartesiano como já em um segundo momento, pois ele é uma reflexão, porém sobre um refletido, não percebendo nossa originária percepção, a nossa vida existencial e a reflexão sobre o irrefletido.

Segundo Müller (2001, p. 293):

É para mim que a palavra ‘*Cogito*’ deve fazer sentido, ainda que esse sentido não seja eu quem o estabeleça. Ou seja, eu não reconheceria nenhum sentido, nem mesmo poderia ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida.

Por não distinguir entre a fala sobre o Cogito e o Cogito, Descartes irá nos conduzir a uma fórmula geral ou somente a um pensamento anônimo e geral. Além disso, ele reduz a experiência a uma ideia de que somos a soma de acontecimentos psicológicos. Esta redução impõe-nos que o que sei de mim é tudo aquilo que penso de mim, assim temos um reconhecimento de que nossa existência é consciência. Dessa forma, o Cogito Cartesiano é uma unidade imanente, um eu absoluto, contudo, se o Cogito Cartesiano fosse tal absoluto, como seria possível o reconhecimento de outros “Eus”? Para Merleau-Ponty, este “Eu” que se define pela “posse de si”, que só encontra no exterior aquilo que ali colocar, não pode haver abertura a um “então”.

“O contato de meu pensamento comigo mesmo, se ele é perfeito, me fecha em mim mesmo e proíbe-me de alguma vez me sentir ultrapassado...” (MERLEAU-PONTY, p.428). O Cogito que Descartes apresenta-nos exprime um Cogito apenas falado que apresenta um enunciado transformado em verdade de essência. Há o esforço de Descartes para alcançar um Cogito (Tácito) nas Meditações; porém, ao desconsiderar a própria

linguagem da qual está carregada de toda herança cultural e que somente faz sentido por sua vivência no mundo, o filósofo esqueceu seu ser existencial. A linguagem não pode ser constituída pela consciência, e não é somente representação de um objeto ou de um fato por correspondência; a linguagem constrói-se em meio à existência humana, sendo continuamente apreendida, retomada, reaprendida, acrescentando sentidos variáveis e trocas recíprocas com o seu contexto presente e passado. No exato momento que a consciência pensa a si mesmo ela é o Cogito de Descartes, pois para Merleau-Ponty é necessário que no Cogito (Tácito) não se pense a si próprio, mas como uma autoapreensão enquanto pura existência.

Na “fenomenologia da percepção”, Merleau-Ponty buscava mostrar o que nos assegurava a coexistência dos sujeitos. Assim vemos o filósofo na busca da possibilidade de um Cogito, de um Cogito Tácito que se encontrava no interior do sujeito e, desta forma, poderíamos deduzir a existência dos outros.

O mundo não asseguraria a coexistência entre os sujeitos, mesmo reconhecendo como sendo este o que liga em si todas as múltiplas perspectivas que os diversos sujeitos têm sobre este mundo. É necessário que eu e o outro estabeleçamos um contato direto antes de nossas estruturas intelectuais. Eu e o outro somos corpos anônimos que possuímos capacidades perceptivas que nos possibilitam perceber o mesmo mundo, mas ainda não podem fazer aparecer nossas subjetividades. Só poderei entrar em contato com essa subjetividade através das intenções do outro que me possibilitam fazer contato com minhas próprias intenções.

De tal modo, o “Eu” se faz. Porém, este “Eu” só se faz na medida em que se compartilha com outros “Eus”, que fazem parte deste mundo comum. Sou um “Eu” que só se apreende na mediação com o mundo e o outro. Contudo, não tenho a possibilidade de me apropriar por inteiro sendo translúcido a mim mesmo. Temos aqui a má ambiguidade, pois vivemos em mundo coletivo que compartilhamos com todos, contudo só temos acesso a ele a partir de uma subjetividade individual.

O Cogito Tácito é a condição que tenho – através da minha intencionalidade corporal ou de meu poder de projetar um horizonte espacial, em torno dos dados de minha experiência de movimentos espaciais – dando uma orientação específica ou típica para meus movimentos motores, e para meus signos verbais ou gestuais. Temos, dessa forma, que meu corpo próprio é o Cogito Tácito, pois ele vai dar condições para que haja a articulação e a compreensão de nossas significações existenciais, ele vai organizar nossas possibilidades de expressão e constituir o nosso mundo cultural. Agora, é necessário discutir como podemos compreender a intersubjetividade, como é possível esta comunidade com outrem? Merleau-Ponty quer nos mostrar que para a possibilidade da expressão é necessária uma naturalidade receptiva entre os corpos, que nossos dispositivos anatômicos e de outrem possam comungar das mesmas potências de transcendência, tornando possíveis os horizontes temporais comuns.

Merleau-Ponty, na “Prosa do Mundo” (1969), vai falar do “outro como um eu que eu não sou, como um outro eu mesmo”. (MÜLLER, 2001, p. 324). Aqui podemos nos referir ao outro que não sendo eu, contudo é a presença de meu duplo e suas ações que me conduzem ao estranhamento. Esse emaranhado é o semelhante e como tal me conduz a outro eu mesmo que esteve sempre ali, não como um Cogito, mas como um acontecimento surpreendente. Nossas intersubjetividades apresentam uma ‘harmonia’ que se intermedeiam através da percepção do outro.

Segundo Müller:

[...] nada disso seria possível se não houvesse reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e as intenções que se deixam ver na conduta dele, ou, não haveria retomada de outro por mim, ou de mim por ele, se o Cogito – a partir do qual, cada um de nós reprime ou retoma uma significação – não fosse um poder de coincidência com o outro. (2001, p. 300).

O Cogito, como poder de transcendência é abertura à intersubjetividade. Esta não pode ser a enumeração de núcleos intuitivos partilhados pelos sujeitos, mas sim como possuímos estruturas em nosso corpo que nos colocam numa rede de ligações com o mundo e com o outro, por onde nossos corpos nos confirmam mutuamente.

Müller (2001, p. 300) diz que o Cogito é também um poder de coincidência com o outro, pois é por meu corpo que compreendo o outro, é pelo dele que ele compreende a mim, cada um de nós tem no próprio corpo um saber daquilo que se exprime, por meio do corpo de outrem. O Cogito Tácito é, ao mesmo tempo, um “saber” anônimo de mim e de outrem.

O cogito cartesiano, que é o tema de minhas reflexões, está sempre para além daquilo que atualmente eu me represento, ele tem um horizonte de sentido feito por uma quantidade de pensamentos que me ocorreram enquanto eu lia Descartes e que atualmente não estão presentes, e por outros pensamentos que pressinto, que eu poderia ter e que nunca desenvolvi. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 495).

É o sujeito que reconstitui o cogito cartesiano, e este, só tem sentido no próprio cogito do sujeito. Sem o sujeito encarnado não seria possível retornar ao pensamento do cogito. Será sempre necessário formá-lo para si mesmo por sua autonomia, pois o próprio pensamento irá colocar nas coisas aquilo que ele mesmo irá encontrar. Segundo Merleau-Ponty:

[...] todo o pensamento de algo é ao mesmo tempo consciência de si, na falta do que ele não poderia ter objeto. Na raiz de todas as nossas experiências e de todas as nossas reflexões encontramos então um ser que se reconhece a si mesmo imediatamente, porque ele é seu saber de si e de todas as coisas, e que conhece sua própria existência não por constatação e como um fato por uma inferência a partir de uma ideia de si mesmo,

mas por contato direto com essa idéia. A consciência de si é o próprio ser de espírito em exercício”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 496-497).

Assim, é possível dizer que eu percebo o mundo antes de ser fato constatado e se, de fato, esta percepção e este mundo forem pensamentos meus. Como compreender esta aderência do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo?

A percepção é justamente este gênero do ato em que não se poderia tratar de colocar à parte o próprio ato e o termo sobre o qual ele versa. A percepção e o percebido tem necessariamente a mesma modalidade existencial, já não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem, ou antes que é de atingir a coisa mesma. Não se pode tratar de manter a certeza da percepção recusando a certeza da coisa percebida. (MERLEAU-PONTY, p. 500).

Merleau-Ponty, ao buscar a passagem para o transcendental², quer legitimar o campo fenomenal face ao pensamento objetivo, com o intuito de mostrar que a experiência irrefletida é ela própria o verdadeiro transcendental. (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 418). No entanto, antes desta passagem ao momento transcendental, é necessário buscar o sujeito dessa experiência, ou seja, buscar o “quem” da percepção. A reflexão já foi operada desde o início e o sujeito da percepção já aparecera como sendo o corpo, sujeito pré-pessoal e anônimo. Assim, é possível perceber que o sujeito da reflexão “de segundo grau” é o sujeito transcendental, que é o tempo. Podemos compreender que a transição do sujeito ao momento transcendental é também a transição da subjetividade ao tempo.

O cogito vai ser apresentado pelo filósofo na passagem para o momento transcendental, com o problema que irá consistir em compreender a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si

² Sobre este assunto ver a Terceira Parte do livro Fenomenologia da Percepção: “O ser para-si e o ser-no-mundo”.

mesmo. Na Fenomenologia da Percepção, Merleau-Ponty mostrou-nos que o tempo é essa distância entre o ser e o fenômeno, entre a generalidade e a particularidade, que as coisas se apresentam sempre através de perfis, que os outros lados escondidos são um convite para perceberem além.

Assim, a realidade da coisa, aquilo que torna possível a realidade, é essa ausência perpétua.

3.3 O MUNDO NATURAL E O MUNDO HUMANO

Ao estudar o mundo natural e o mundo cultural, deparamo-nos com um corpo próprio que funciona como centro do fenômeno da expressão. O mundo percebido é um fenômeno de ordem da expressão. Merleau-Ponty propõe ir além do “preconceito do mundo objetivo”, ele quer nos mostrar que a natureza, o mundo são uma complexa integração com o sujeito e, com isso, quer chegar a uma consciência pré-objetiva, encontrar um substrato de funções anônimas que constituem a naturalidade e facticidade da relação com o mundo. Meu corpo como “veículo” de percepção do mundo possibilita-me senti-lo e dar forma aos perfis que visualizo como partes integrativas de um movimento do olhar sobre o mundo, que dessa maneira me é dado como algo animado e vivido.

O corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema. (MERLEAU-PONTY, 2006, p.273).

Ao nascer, eu me encontro com certa constituição psicofísica, com um conjunto de funções perceptivas, de atitudes de montagens que eu não constituí e nem escolhi, mas que me são dadas e continuam a formar o terreno natural e anônimo sob o qual se fundamentará toda a construção pessoal. Como ser no mundo e possuindo um corpo que me é perceptível após meu nascimento, começo a me situar em relação a ele, ou seja, em relação às partes que posso visualizar através das nuances psicofísicas de minha posição em relação às coisas percebidas.

Não somente aos objetos, meu corpo pode conceber o mundo como contendo um passado que também pode ser apreendido através da minha dinâmica perceptiva. Pois como não ignoro a existência de meu corpo, este passado surgirá como horizontes possíveis de percepção onde me será dada, neste ponto, uma representação de subjetividade que é investida em mim neste entrelaçamento. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Se acreditamos em um passado do mundo, no mundo físico, nos “estímulos”, no organismo tal como nossos livros o representam, é primeiramente porque temos um campo perceptivo presente e atual, uma superfície de contato com o mundo ou perpetuamente enraizada nele, é porque sem cessar ele vem assaltar e investir a subjetividade, assim como as ondas envolvem um destroço numa praia. Todo saber se instala nos horizontes abertos pela percepção. (2006, p. 279-280).

A síntese dos objetos percebidos acontece no corpo que opera esta síntese e revela a experiência do mundo tal como ela aparece no sujeito da percepção. O filósofo critica o pensamento racionalista e empirista mostrando que a noção de sensível que dirige o pensamento moderno não é suficiente para compreender o mundo fenomenologicamente. Quando Descartes postula a visão dualista de “forças contrárias” que operam na minha relação com o mundo e seu significado, ele descaracteriza o fluxo existencial em todo ato de percepção. Viabilizando o pensamento como o ato máximo de compreensão onde todas as outras características de meu corpo seriam apenas um subproduto deste ato de pensar.

Conforme cita Müller:

[...] na avaliação de Merleau-Ponty, Descartes inflaciona nossa compreensão dos fenômenos ao distinguir entre uma res extensa (universo de extensões) matematicamente determinada e uma res cogitans (universo de nossa subjetividade

inextensa, cuja essência é o pensamento, e para quem as experiências sensível, volitiva e falante – dentre outras – são tão somente modalidades subsidiárias). (2001, p. 13-14).

Descartes vai definir o conhecimento como uma capacidade do pensamento para “representar”. Dessa forma, retira nossas expectativas de valor cognitivo, construindo uma ontologia em que os fenômenos não têm nada a ver com minha experiência vivida no mundo, pois tais fenômenos só podem ser representados pelo pensamento. Novamente encontramos em Müller a explicação para a crítica ao empirismo e intelectualismo:

Para Merleau-Ponty se ao empirismo falta esclarecer a conexão interna entre os objetos e a atenção que os deveria iluminar, ao intelectualismo falta a contingência a partir da qual a ação esclarecedora da atenção seria exigida. No primeiro caso, temos um ato da atenção pobre demais, que ignora o que deve mostrar. No segundo caso, temos um ato de atenção rico demais, para o qual não conseguimos estabelecer uma ocasião de ser. (MÜLLER, 2001, p. 71).

O filósofo empirista³ descreve o mundo “sem perceber que ele mesmo percebe que ele é sujeito perceptivo e que a percepção, tal como ele a vive, desmente tudo o que ele diz da percepção em geral”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 279).

Segundo Müller (2001, p.72):

[...] interpretando o mundo ou como a totalidade das partes “reais”, ou como o universo dos pensamentos revelados ou constituídos, ambas as concepções, malgrado a intenção reflexiva do intelectualismo, deixam em suspenso os traços constitutivos dessa ação da consciência que é a atenção. Ambas mantêm na obscuridade essa intenção ainda “vazia”,

³ Representado, fundamentalmente por Hume.

por meio da qual trazemos à tona o que o mundo próprio exprime ou exige.

Merleau-Ponty quer ultrapassar o empirismo e o intelectualismo e retomar a relação viva daquele que percebe com seu corpo e com seu mundo. Para o filósofo, qualquer ato de perceber “a coisa” como algo “real” mostra-me o aspecto integrativo do ato de perceber o mundo onde todo e quaisquer fenômenos estão ligados intimamente com minha posição no mundo. E tanto os fenômenos como o meu corpo estão entrelaçados através de meu ponto de vista.

Portanto é verdade que toda percepção de uma coisa, de uma forma ou de uma grandeza como reais, toda constância perceptiva reenvia à posição de um mundo e de um sistema da experiência em que meu corpo e os fenômenos estejam rigorosamente ligados. Mas o sistema da experiência não está desdobrado diante de mim como seu eu fosse Deus, ele é vivido por mim de um certo ponto de vista, não sou seu espectador, sou parte dele, e é minha inerência a um ponto de vista que torna possível ao mesmo tempo a finitude de minha percepção e sua abertura ao mundo total enquanto horizonte de toda percepção. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 407-408).

O sujeito da percepção não é um sujeito cognitivo, ele é antes um sujeito sensível e a psicologia foi que trouxe ao filósofo a compreensão de que a sensação não é um estado, nem uma consciência. Para Moutinho: “sentir é, literalmente, coexistir, e que consuma, enfim, a passagem da motricidade, isto é, do corpo ao mundo percebido”. (MOUTINHO, 2006, p. 167-168). As “qualidades sensíveis”, as sensações, não se reduzem à experiência de um estado ou de certo *quale* indizíveis, se oferecem com uma fisionomia motora e seu envolvimento em uma significação vital. Desse modo, Merleau-Ponty afirma que o “lado perceptivo” e o “lado motor” do comportamento se

comunicam (2006, p. 283). Para compreender a significação motora das cores se elas:

[...] deixem de ser estados fechados sobre si mesmas ou qualidades indescritíveis oferecidas à constatação de um sujeito pensante, se elas atingem em mim certa montagem geral pela qual sou adaptado ao mundo, se elas me convidam a uma nova maneira do avaliar e se, por outro lado, a motricidade deixe de ser a simples consciência de minhas mudanças de lugar presentes ou futuros para tornar-se a função que, a cada momento, estabelece meus padrões de grandeza, a amplitude variável de meu ser no mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 283).

Para esclarecer o fundamento do ato perceptivo, devemos esquecer a noção de que o sujeito que percebe é um ente cognitivo. Não obstante, devemos reconhecer neste ponto um ser sensível onde sensação não deve ser apreendida como um estado mental ou uma espécie de tomada de consciência. Pois quando determinado fenômeno se apresenta em algum ponto do meu olhar, este momento no espaço-temporal não possui características autoafirmativas de sua constituição fenomênica. A sensação do “duro” ou do “mole” não são somente mecanismos motores (proprioceptivos), mas sim um encadeamento, uma simbiose do meu corpo com o objeto que eu percebo. Existe neste momento uma comunhão com as coisas que eu visualizo como sendo uma maneira que tenho, neste sentido, de me unir a elas, as coisas. Pois elas deixam a partir deste ponto de existirem apenas como conteúdos sensoriais. A cadeira onde estou sentado, por exemplo, deixa de ser uma experiência autônoma de sua existência como objeto, e passa a ser um continuum existencial “eu-cadeira-assoalho-quarto”.

O objeto que se oferece ao olhar, ou à palpação desperta uma certa intenção motora que visa não os movimentos do corpo próprio, mas a coisa mesma à qual eles

estão como que pendurados. E se minha mão conhece o duro e o mole, se meu olhar conhece a luz lunar, é como uma certa maneira de me unir ao fenômeno e de comunicar-me com ele. O duro e o mole, o granuloso e o liso, a luz da lua e do sol em nossa recordação se oferecem antes de tudo não como conteúdos sensoriais, mas como um certo tipo de simbiose, uma certa maneira que o exterior tem de nos invadir, uma certa maneira que nós temos de acolhê-lo, e aqui a recordação apenas resgata a armação da percepção da qual ela nasceu. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 425-426).

Merleau-Ponty quer nos mostrar que o sujeito da percepção e o mundo sensível possuem uma sincronia – que o mundo natural não é inerte, ele é potência, e o sujeito da percepção não é um pensador universal. Ou seja, eles se conectam em uma união entre o sujeito e o sensível, e a relação é de expressão que acontece no interior do próprio mundo. Assim:

(...) toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 429).

Existe uma singular característica no ato de perceber que é um entrelaçamento entre o corpo e as coisas que visualizo no ambiente. Forma-se uma espécie de comunhão entre as características proprioceptivas de meu corpo e o acabamento que envolve todo o ato de percepção. O Mundo me é dado no ato de perceber.

Segundo Merleau-Ponty (2006b, p. 431-432), o sentido da coisa não pode ser definido como correlato do corpo e de nossa vida, pois para compreender a unidade do corpo só é possível na unidade da coisa. Assim, temos – a partir dos objetos pelos

quais nossas mãos, nossos olhos, nosso corpo sensível se fazem mostrar e perceber – instrumentos tanto quanto possíveis. O nosso corpo em si em inércia é somente movimentos motores e fisiológicos; nós o percebemos: como um ser preciso e identificável quando há um movimento em direção a uma coisa, enquanto ele se projeta intencionalmente para o exterior, e isso, aliás, sempre pelo canto do olho e na margem da consciência, cujo centro é ocupado pelas coisas e pelo mundo.

Para esse filósofo, existe um resquício de subjetividade que transcende a experiência da “coisa-em-si”. Não me é doada “pelo mundo” a coisa em si do objeto, mas através da minha íntima relação no ato de percebê-la no mundo através dos possíveis horizontes de meu campo de visão. É como se existisse uma natureza na qual a transcendência apareceria através desta simbiose.

O que é dado não é somente a coisa, mas a experiência da coisa, uma transcendência em um rastro de subjetividade, uma natureza que transparece através de uma história. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 436).

Portanto uma coisa não é efetivamente dada na percepção, ela é interiormente retomada por nós, reconstituída e vivida por nós enquanto é ligada a um mundo do qual trazemos conosco as estruturas fundamentais, e do qual ela é apenas uma das concreções possíveis. Vivida por nós, ela nos é menos transcendente à nossa vida porque o corpo humano, com seus hábitos que desenham em torno de si uma circunvizinhança humana, é atravessado por um movimento em direção ao próprio mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 438).

A vida humana “compreende” não apenas tal ambiente definido, mas uma infinidade de ambientes possíveis, e ela compreende a si mesma porque está lançada num mundo natural, o qual:

[...] é o horizonte de todos os horizontes, o estudo de todos os estilos, que, para alguém

de todas as rupturas de minha vida pessoal e histórica, garantem às minhas experiências uma unidade dada e não desejada, e cujo correlativo em mim é a existência dada geral e pré-pessoal de minhas funções sensoriais, em que encontramos a definição do corpo. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 442).

Este mundo percebido são possibilidades de vastos horizontes que se manifestam no encadeamento de inúmeros estilos. Minha posição no mundo e meus hábitos são manifestações de minha vida num universo natural de sentir. E este sentir me será dado mais uma vez pelo mundo, e não meramente desejado por mim. Neste emaranhado de fluxo existencial não posso ignorar minha existência, pois estou atrelado a meu corpo através de todas as minhas funções sensoriais. Somente assim posso lograr o direito de afirmar a existência de um corpo definido.

“O corpo que percebe não ocupa alternadamente diferentes pontos de vista sob o olhar de uma consciência sem lugar que os pensa.” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 441).

A pretensa plenitude do objeto e do instante só surge diante da imperfeição do ser intencional. Um presente sem porvir ou um eterno presente é exatamente a definição da morte, o presente vivo está dilacerado entre um passado que ele retoma e um porvir que projeta. Portanto, é essencial à coisa e ao mundo apresentarem-se como “abertos”, reenviar-nos para além de suas manifestações determinadas, prometer-nos sempre “outra coisa para ver”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 447).

É devido a minha posição própria no mundo, instigada pela minha imperfeição intencional, que posso vislumbrar uma ideia de fluxo existencial que perpassa o meu corpo. Nesse sentido o tempo apresenta uma abertura onde é possível ao mundo mostrar-se a mim como muitas possibilidades. O presente existe na medida em que o passado ressurgue como retendo uma série de vivências que habitam meu corpo, e nesse mesmo corpo encontra-se a noção de um porvir que vejo como o futuro. Não existe um presente continuo autoafirmativo de si mesmo. Pois isso seria como a morte. Se sinto um *continuum* existencial do presente é porque ele encontra-se dilacerado nas reentrâncias

do que meu corpo sente como passado e pode também projetar como um porvir. “A coisa e mundo só existem vividos por mim ou por sujeitos tais como eu, já que eles são o encadeamento de nossas perspectivas, mas transcendem todas as perspectivas porque esse encadeamento é temporal e inacabado.” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 447).

O mundo cultural apresenta-se e está presente no objeto cultural; podemos conhecer uma sociedade ou o outrem pelos vestígios de sua vida cultural. É pela percepção de um ato humano ou de outro homem que a percepção do mundo cultural pode ser verificada. Nessa direção, Merleau-Ponty argumenta:

Assim como a natureza penetra até no centro de minha vida pessoal e entrelaça-se a ela, os comportamentos também descem na natureza e depositam-se nela sob a forma de um mundo cultural. Não tenho apenas um mundo físico, não vivo somente no ambiente da terra, do ar e da água, tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo. (2006b, p. 465).

Existe uma característica do comportamento humano que deixa marcas na natureza. Nesse sentido a cultura é o trilhar do caminho humano no mundo percebido. A existência da cultura antecipa-me a noção de um corpo que percebe e produz criações que me são singulares. Entrelaço-me com o mundo e a natureza através deste “existir cultural”. Não existo somente nos elementos arcaicos do universo. Existo nos templos que entrei, na colher que levo a minha boca, etc.

Meu corpo e o mundo não são mais objetos coordenados um ao outro por relações funcionais do gênero daqueles que a física estabelece. O sistema da experiência no qual eles se comunicam não está mais exposto diante de mim e percorrido por uma consciência constituinte. Eu tenho o mundo como indivíduo através do meu corpo enquanto potência desse mundo, e tenho a

posição dos objetos por aquela de meu corpo ou, inversamente, a posição de meu corpo por aquela dos objetos, não em uma implicação lógica e como se determina uma grandeza desconhecida por suas relações objetivas com grandezas dadas, mas em uma implicação real, e porque meu corpo é movimento em direção ao mundo, o mundo, ponto de apoio de meu corpo. [...] Precisamos conceber as perspectivas e o ponto de vista como nossa inserção no mundo-indivíduo, e a percepção não mais como uma constituição do objeto verdadeiro, mas como nossa inerência às coisas. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 469).

Merleau-Ponty afirma que o primeiro dos objetos culturais é o corpo de outro campo portador de um comportamento.

Minha posição no mundo me antecipa o poder de visualizar várias variáveis sobre pontos de vista possíveis. Este movimento concede-me a noção da existência de um “mundo-indivíduo” da qual eu sou parte. Não existe a noção dualista de um indivíduo que existe por si mesmo. Pois existo a me ver também atrelado ao mundo. E as percepções que surgirem deste emaranhamento não me mostram a existência de um objeto verdadeiro, mas minha inerência relacional às coisas percebidas.

“A questão está em saber como um objeto no espaço pode tornar-se o rastro falante de uma existência” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 467), assim como, inversamente, saber se uma intenção, um pensamento pode sobressair-se do próprio sujeito e tornar-se visível fora dele, em seu corpo, nas ações que o sujeito realiza. Também a constituição do outro não elucida inteiramente a constituição da sociedade, que é a coexistência de um mundo indefinido de consciências, e não somente uma existência de duas, três ou mais consciências.

Podemos perceber que o corpo do outro executa diante de mim gestos, emite palavras, transmite um conjunto de sinais, de expressões fisionômicas que, se me apresenta como ocasião para uma espécie de deciframento. Assim, eu projeto no ato, de quem eu vejo os gestos e as atitudes, o que sinto do meu próprio

corpo, desta forma eu transfiro aquilo que interpreto do que percebo, da experiência vivida pelo meu próprio corpo.

O solipsismo, como ideia de que somente o eu existe e de que todos os seres são apenas ideias minhas, não se sustenta. Meu corpo perceptivo percebe o outro em seu comportamento, sem precisar decodificar sinais exteriores (um gesto, uma expressão corporal) dos quais deduzirei em seguida uma psique análoga, mas, correlativamente, a situação do outro é sempre apresentada para mim, não é vivida em primeira pessoa. A sua dor, ou a sua raiva, por exemplo, nunca têm a mesma significação para mim e para ele. O que inicialmente é dado e verdadeiro é uma reflexão aberta a um irrefletido, a retomada reflexiva do irrefletido – e, do mesmo modo, é a tensão de minha experiência em direção ao outro cuja existência no horizonte de minha vida é incontestada, mesmo quando o conhecimento que dele tenho é imperfeito.

Posso me comunicar com o outro sob um terreno anônimo, num aspecto de generalidade, contudo será sempre uma retomada à luz de um projeto pessoal, de um “ser-no-mundo”. Como sou uma consciência voltada às “coisas”, posso aí tanto encontrar as ações, que são as ações do outro, quanto encontrar nessas ações um sentido, pois elas são para meu próprio corpo temas de atividade possível. Uma perspectiva abre-se sobre o outro a partir do momento em que eu o defino, e me defino a mim mesmo, como movimento transcendente através de meus dispositivos anatômicos (esquema corporal) a ser realizado no mundo, sendo uma tomada de posição sobre o mundo natural e cultural que me cerca. Para o filósofo:

O mundo físico e social sempre funciona como estímulos de minhas reações, quer elas sejam positivas ou negativas. Não ponho em dúvida tal percepção senão em nome de uma percepção mais verdadeira que a corrigiria, se posso negar cada coisa, é sempre afirmando que existe algo em geral, e é por isso que dizemos que o pensamento é uma natureza pensante, uma afirmação do ser através da negação dos seres. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 483).

Portanto precisamos redescobrir, depois do mundo natural, o mundo social, não como objeto ou soma de objetos, mas como campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele. Nossa relação ao social é, assim como nossa relação ao mundo, mais profunda que qualquer percepção explícita ou qualquer juízo. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 485).

Na minha experiência de corpo no mundo, não constituo um mundo particular, pessoal e independente dos demais. Encontro-me em um mundo comum ao dos outros, no qual me relaciono e me comunico com outros sujeitos, não somente no nível da fala, mas também no nível profundo da vida cultural.

Com o mundo natural e o mundo social, nós descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem sombras e sem opacidade, se exporia diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 489).

O sujeito da percepção, como existência anônima e pré-pessoal, através da comunicação, viabiliza a inter-relação, a qual, por sua vez, favorece o ato de perceber o outro como comportamento, como realização de movimentos que afetam o “ser-no-mundo”. Assim, sem perder sua própria individualidade, fazem referência a um âmbito cultural que me coloca em relações onde aparece a intersubjetividade.

Na experiência perceptiva, o “ser-no-mundo”, através de sua troca intencional com o outro, irá transcender o mundo natural, o imediato. E, através de sua capacidade de dar

significados às coisas e, por sua possibilidade de comunicação intersubjetiva, vai construindo o mundo cultural, deixando a marca de sua história onde a linguagem também é tributária.

O paradoxo do em si e para si é resolvido com a capacidade do corpo perceptivo em transcender, ir além, pois temos como riqueza desta possibilidade de transcendência a construção de relações intersubjetivas que criam estruturas econômicas, políticas, linguísticas, relacionais e com a possibilidade de ir sempre mais além.

3.4 DA IMPESSOALIDADE DO CORPO AO COGITO TÁCITO

Nossa relação com o mundo sempre através de um corpo perceptivo, “em situação”, torna possível o pensamento aparecer. Podemos dar o exemplo de nossas primeiras experiências com o mundo. Quando criança, ao começarmos a andar, não pensávamos sobre o ato de andar simplesmente, andávamos por intenção corporal e, ao andar sem a reflexão, gradativamente aprendemos seu significado. É através de uma série de retomadas deste comportamento que meu movimento de andar ganha um sentido e compartilho minha existência com os outros e com o mundo.

Nosso corpo, enquanto se move a si mesmo, quer dizer, enquanto é inseparável de uma visão do mundo e é esta mesma visão realizada, é a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 519).

Na medida em que Merleau-Ponty quer compreender o “ser no mundo” e o “ser para si”, ele quer levar a experiência da percepção à consciência de si. É pela intencionalidade operante que esse filósofo fará a descrição do Cogito Tácito, que não pode ser uma pura consciência, “o cogito merleau-pontiniano não é, portanto, o encontro do pensamento consigo mesmo, ele é antes uma consciência de si mesmo implicada em todo ato, em toda percepção – irrefletida, evidentemente”. (MOUTINHO, 2004, p.

20). Assim, o filósofo busca obter simultaneamente a recursividade do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo, o cogito merleau-pontiniano só é cogito se este contato consigo mesmo for realizado no contato com o ser do mundo, que é o cogito pré-reflexivo.

O cogito cartesiano constitui uma consciência absoluta que apreenderia o mundo dando sentidos e significações. Essa consciência de si funda todas as coisas e sem ela não haveria mundo. Para Merleau-Ponty:

Na raiz de todas as nossas experiências e de todas as nossas reflexões encontramos então um ser que se reconhece a si mesmo imediatamente, porque ele é seu saber de si e de todas as coisas, e que conhece sua própria existência não por constatação e como um fato dado, ou por uma inferência a partir de uma ideia de si mesmo, mas por contato direto com essa ideia. (2006b, p. 496-497).

Dessa forma vemos um sistema de pensamento que não deve absolutamente nada ao acontecimento, pois neste sistema não há nenhum contato com o mundo. Assim temos que a subjetividade o apreende à distância. Desse modo o cogito conduz a intemporalidade do espírito. Segundo Dupond (2008):

O entendimento cartesiano é, como afirmam os inéditos, “um pensamento que recua até o nada ver (luz natural)”, é “um pensamento que pratica o método de purificação, que desfaz a comunhão”, quer dizer a comunhão sensível entre nós e o mundo. (p. 84).

Temos aqui a separação ou bifurcação que a filosofia moderna fez, pois seu conceito define que não é possível compreender a si próprio nem compreender as coisas sem separar o espírito e natureza, espírito e matéria, liberdade e necessidade, para si e em si. Neste pensamento o homem torna-se natureza naturada, pois irá naturalizar o pensamento e a existência humana conduzindo-o ao reducionismo, vendo o

homem como puro objeto que pode ser estudado de forma objetiva. Merleau-Ponty diz: “não se pode tratar de manter a certeza da percepção recusando a certeza da coisa percebida”. (2006b, p. 500).

“O projeto da Fenomenologia da Percepção é pensar a percepção como ‘luz natural’ ou como pensamento inseparavelmente naturado e naturante”. (Dupond, 2008, p. 90). Como descrito, o sujeito perceptivo é um sujeito natural, um “eu natural”, “encarnado em uma natureza” ou “lançado em uma natureza” e também naturante, porque este mesmo sujeito perceptivo é fuga, dispersão, criação de sentido, espírito, história, cultura. O sujeito naturante e naturado é o que iremos encontrar como dualidade inerente à percepção.

Merleau-Ponty coloca que “a consciência é de um lado ao outro transcendência, não transcendência passiva – dissemos que uma tal transcendência seria a interrupção da consciência –, mas transcendência ativa”. (2006b, p.503). Vemos que no espírito humano temos a inerência da ordem do agir, ou da efetuação, e da ordem do acontecimento e podemos observar que acontecimento e agir são diferentes em todo o pensamento. Portanto, temos que, na percepção o pensar é da ordem do acontecimento, e os afetos (ou nas operações metódicas), da ordem do agir, pois nossa certeza dos sentimentos advém dos atos de amor, ódio, raiva. Ou seja, tenho certeza de tais emoções porque as pratico. Dupond, ao se referir a esta temática, argumenta:

Assim, no espírito humano, a evidência inerente ao agir é “dada” a ela mesma e pertence, desse modo, à ordem do acontecimento e, inversamente, o que permite ao acontecimento do pensamento não ser “psíquico” ou empírico, mas transcendental, no sentido de uma abertura ao mundo e de uma luz natural, é o fato de que o pensamento pertença à ordem da efetuação e do agir ou à ordem da liberdade. (2008, p. 91).

O pensamento faz-se na relação com o mundo, o mundo assim consiste “no campo de nossa experiência” e, como perceber é sempre inacabado e parcial, jamais temos a unidade do mundo, como também não podemos encontrar a unidade do Eu. “[...] trata-se de um ‘saber’ tácito, em que eu não reconheço a mim, senão ao cabo da experiência expressiva e por intermédio dos movimentos de transcendência que a constituem”. (MÜLLER, 2001, p. 290). Em relação às minhas experiências perceptivas, podemos ver que meus dispositivos anatômicos colocam aos dados de minha experiência no espaço um horizonte temporal, também podemos definir que este colocar não é o surgimento de minha subjetividade, pois os movimentos que pratico ou os hábitos que tenho de movimentos não são pensados detalhadamente, ou que alguma parte do meu corpo resume o movimento que terei. O jogador de tênis não calcula nem premedita a batida na bola, ele executa num golpe com a raquete sua jogada.

Segundo Müller:

Evidentemente, essas experiências revelam uma experiência de acordo tácito entre aquilo que – em meu corpo e no mundo – apresenta-se como horizonte temporal, e aquilo que – neles – é um dado espacial. Todavia, trata-se de acordo cego, mudo, silencioso, enfim, anônimo. Somente mais tarde, à medida que eu passe a dispor da linguagem, é que posso representar esse acordo como sendo minha subjetividade. (2001, p. 294).

O que Merleau-Ponty quer mostrar é que o Cogito Tácito é uma subjetividade anônima que se apresenta em cada movimento gestual, sendo verbal⁴ ou não. Merleau-Ponty conclui

⁴ Segundo Merleau-Ponty “toda linguagem se ensina por si mesma e introduz seu sentido no espírito do ouvinte. Uma música ou uma pintura que primeiramente não é compreendida, se verdadeiramente diz algo, termina por criar por si mesma seu público, quer dizer, por secretar ela mesma sua significação.” (2006b, p. 244). Para Merleau-Ponty nossos pensamentos já formulados são indissociáveis da fala, diz “a fala e o

que consciência é “o ser para a coisa por intermédio do corpo”, pois mover o corpo é visar às coisas através dele.

O Cogito Tácito é o poder de transcendência por cujo meio abro o tempo em meu espaço, tornando possível a expressão de mim mesmo como subjetividade, a possibilidade da expressão do outro e a expressão de mundo através da minha própria existência.

A noção de Cogito Tácito consiste no campo subjetivo de onde surge o sujeito como identidade no momento em que este se coloca no mundo, onde esta identidade é parcial enquanto se move a si mesmo, ou melhor, enquanto é inseparável de uma visão de mundo, nosso corpo é o próprio Cogito Tácito.

O Cogito Tácito esclarece como é possível que meus dispositivos e o mundo – por sobre o qual meus dispositivos se polarizam – “exprimam” uma totalidade que, individualmente consideradas, as partes de meu corpo e do mundo não são (MÜLLER, 2001, p. 298). Aqui podemos apresentar alguns problemas desta noção de Cogito Tácito, pois, se somente me reconheço a partir do meu engajamento no mundo, se antes disso sou uma generalidade, como me apercebo “de imediato” como consciência no Cogito Tácito? Merleau-Ponty admitirá um “Si” como “dado” o que seria uma antagonia à sua ideia de ser-no-mundo que se faz sempre em relação com o mundo.

Segundo Tricario (2012, p. 38-39):

A consciência de si mesmo seria afinal posterior ou anterior à interação com o mundo? Merleau-Ponty instaura assim um paradoxo da subjetividade. Para compreender este paradoxo, Sacrini procura analisar o problema a partir da linguagem.

pensamento só admitiriam essa relação exterior se um e o outro fossem tematicamente dados, na realidade, eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido.” (2006b, p. 247). Merleau-Ponty diz que a fala é “um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu” (2006b, p. 249). Merleau-Ponty irá distinguir uma fala falada que se orienta por uma forma lingüística já conhecida e instituída, e uma fala falante que inaugura um pensamento inédito, que precisam construir arranjos lingüísticos novos, inaugurais.

Para poder refletir sobre si mesmo, o sujeito se utiliza de significações preexistentes no mundo, as quais não foram criadas por ele; isto não significa, como diz Sacchini, que “a consciência seria um produto da linguagem”.

É necessária a fala para que haja Cogito de mim e de outrem. Ao me comunicar com o outro é que minhas significações verbais seriam viabilizadas, por um Cogito como “poder” de transcendência, que exprime uma totalidade temporal. Nesse caso, o sujeito procura palavras para expressar aquilo que ele já é, mas se então não há Cogito de mim e de outro sem a fala em que sentido o Cogito é diferente da fala? Se percebermos o Cogito ao falar, que diferença faz dizer que se tem um Cogito?

Merleau-Ponty evitou repetir a fórmula utilizada pelo pensamento crítico, contudo não negou que o Cogito seja condição para que nossas experiências possam exprimir fenômenos. O Cogito Tácito de que Merleau-Ponty fala é “uma presença de si-para-si que se reconhece pelo canto de olho, na medição das coisas, de forma escorregadia e nas situações limites. (MÜLLER, 2001, p. 261). Este Cogito Tácito não seria representativo, ele estaria operando desde o início, como se fosse um princípio interno que organizaria todos os sentidos.

Assim, podemos perceber que mesmo tentando descrever o Cogito como uma dimensão tácita de nossa experiência, o filósofo permaneceu preso à estratégia clássica, que consiste em “explicar” os fenômenos apelando para um “em si”. (MÜLLER, 2001, p. 262).

3.5 COGITO TÁCITO COMO TRANSCENDÊNCIA E COMO SI-MESMO: A MÁ AMBIGUIDADE

Merleau-Ponty mostrava através da intencionalidade corporal que a consciência é “o ser para a coisa por intermédio do corpo”. Podemos falar que através dos movimentos corporais é possível visar às coisas, e este corpo que visa ao mundo, o corpo próprio, que em relação com seu mundo manifesta o tempo que conecta as retenções e protensões ao presente, é pelo cogito tácito que Merleau-Ponty tornará possível a identificação da temporalidade.

Ao iniciar este texto, estou com meu corpo no tempo, pois já me coloco segundo um antes e depois no ato de minha escrita. O tempo, segundo Kant, é a forma do sentido interno e o caráter mais geral dos “fatos psíquicos”. Assim vamos iniciando de forma geral, e sem querer ser simplista, podemos falar que a subjetividade e o tempo possuem uma relação íntima. O sujeito é temporal, pois não pode ser uma série de acontecimentos psíquicos e nem pode ser externo.

Como corpo minha existência é necessariamente no tempo. Tempo que é fluxo, que está sempre se constituindo, ou melhor, que está em síntese de si mesmo. Assim, posso dizer que não é no tempo minha existência, mas devo dizer que a existência é tempo.

Agora neste presente tenho a intenção de escrever minha dissertação, este é meu projeto. E também espero que, se tudo correr bem, viajo para New York até o fim da semana. Essa é a forma que tenho de transcender, pois é desse modo que posso ir além do meu passado ou projetar minha existência no futuro. Logo, enquanto fluo no tempo, o que escrevo transforma-se na minha dissertação, e neste fluxo, o tempo passado, presente e futuro tornam-se o meio de existência onde surge minha dissertação e minha viagem. Assim, carrego comigo este vivido, esta passagem, apoiando-me no presente e percebendo o futuro que se aproxima.

Segundo Eric Mathews (2010, p. 129):

A temporalidade está no coração do ser-no-mundo. Ser-no-mundo não é, como vimos, ficar de fora olhando para o mundo, como supostamente faria um sujeito atemporal tal qual Deus. É ser envolvido com o mundo, agindo sobre a própria situação para modificá-la, não apenas como permitir o caráter não escolhido da situação.

A vida de alguém é o que é pela experiência vivida, pelo passado retido e a intenção de mudar ou não o que será concluído no futuro, o qual vai contornando e dando forma, constituindo a unidade e direção da vida de alguém. Merleau-Ponty, citado por Müller (2001), mostra que a copresença dos

perfis temporais junto à nossa existência no espaço, bem como junto ao nosso simbolismo, são estruturações primitivas do ser, aquém do que não podemos nos colocar. De toda sorte, são estruturações primeiramente vividas por meio de nossos dispositivos anatômicos. Por essa razão, Merleau-Ponty as descreve como momentos de transcendência efetuados por nossos dispositivos.

O Cogito Tácito é o “verdadeiro cogito” que é a existência, o “ser no mundo”. O Cogito Tácito é anterior ao “cogito falado”, é a presença de si a si. “O Cogito Tácito, a presença de si a si, sendo a própria existência, é anterior a toda filosofia [...]” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 541). A existência dá-se através do corpo sempre “em situação”. Merleau-Ponty diz:

O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento. É preciso que o mundo esteja, em torno de nós, não como um sistema de objetos dos quais fazemos a síntese, mas como um conjunto aberto de coisas em direção às quais nós nos projetamos. (2006b, p. 518).

O corpo que percebe é a própria transcendência, pois, conforme Merleau-Ponty, o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser estabelece contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006b. Desse modo, a existência será identificada à subjetividade e esta ao tempo.

Para compreender o tempo como uma “relação de ser”, é necessário fazer uma passagem do conceito de tempo para a própria experiência de tempo. São nas análises de Husserl, mais precisamente através dos conceitos de campo de presença (*Präsenz Feld*), retenção (horizonte de passado) e protensão (horizonte de futuro), que Merleau-Ponty irá encontrar a base conceitual para desenvolver seus próprios conceitos relacionados à experiência de tempo.

O conceito de “campo de presença”, para Merleau-Ponty, trata-se do lugar que o ser se situa, ele é o lugar da experiência originária do tempo, não pode ser um agora pontual, é um alargamento na concepção do tempo, pois engloba todos os momentos do tempo: o presente, o passado imediato e o futuro próximo. Husserl elaborou o conceito de campo de presença ancorado nos acontecimentos de uma melodia em que tal som tem uma duração que não é o que somente ouço agora, pois se tem uma “quase-presença” do som que se anuncia no futuro próximo, pois para que se tenha consciência do tempo e do “campo de presença” é necessário que haja o reenvio do momento presente, do passado imediato e do futuro próximo. Contudo, é preciso ter a noção de que não é uma apresentação de certa “distância” ou que é uma “quase-presença” do passado e do futuro. Pode-se falar de uma espontaneidade que se encontra inscrita no tempo, refere-se ao passado e reporta-se no futuro.

A referência de um momento temporal no outro nos apresenta a intencionalidade operante, ou melhor, do “*logos* estético”, espécie de saber presente no coração do mundo. Quando se ouve uma música, os sons que se ouvem estarão retidos em um presente e não dependem de uma rememoração expressa que se dá na espontaneidade inscrita no presente. Assim a intencionalidade que aparece não é do tipo que interpreta o presente como representante do passado e do futuro.

É no próprio tempo que as referências aos outros momentos se dão. Nota-se aqui a intencionalidade presente na consciência do tempo que é operante, encontrando-se, no interior do campo de presença, as retenções que serão as intencionalidades de retenções que relacionam o passado ao presente e as protensões que relacionam o presente ao futuro próximo. Também se encontra no interior do “campo de presença” a dependência destes tempos em reciprocidade mútua, o que dá uma espécie de identidade irrecusável de um momento do tempo para outro. É esta intencionalidade que dá um momento através de suas modificações sem que seja preciso pô-la como unidade ideal. “Na verdade, tal unidade ideal, produto de uma consciência tética, é tornada possível pela

intencionalidade operante, também chamado por Heidegger de transcendência”. (MERLEAU-PONTY apud CARDIM, 2007, p. 134).

A partir desta análise em que Heidegger elabora o conceito de transcendência do Dasein, ou seja, a fuga do presente para fora de si mesmo, Merleau-Ponty compreende a noção de transcendência ao mesmo tempo como abertura do sujeito ao mundo, ou seja, uma transcendência ativa, e como a opacidade do mundo. Do lado do sujeito, a consciência é “de um lado a outro transcendência” (não “transcendência passiva” que seria “interrupção da consciência”), ou melhor, ela designa o “movimento pelo qual ela se lança em uma coisa e em um mundo por meio de seus órgãos e de seus instrumentos (MERLEAU-PONTY apud CARDIM, 2007, p. 135), mas também o movimento em direção a outrem. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 413-482).

A transcendência designa uma produtividade indefinida na criação de sentido inédito. Do lado do objeto, a transcendência expressa a opacidade e a realidade das coisas. Estes dois polos são correlatos, mas existe na fenomenologia da percepção um privilégio da produtividade do sujeito em face da opacidade do mundo. Na filosofia merleau-pontiniana, a noção de transcendência está ligada à estrutura *ek*-estática da temporalidade.

Em Merleau-Ponty, encontramos o primado da percepção, assim ele pensa o tempo em seu caráter originário. Para Merleau-Ponty, o “campo de presença” existe para um sujeito perceptivo assim como é pela percepção que o sujeito está no mundo. Para saber como o sujeito perceptivo cria uma significação inédita, será preciso ligar a estrutura da personalidade e seu funcionamento à fala falante a qual instala na linguagem constituída um sentido que não lhe preexistia.

Na fala falante a dupla direção da transcendência está em relação de implicação recíproca. O gesto da expressão torna-se, ao mesmo tempo, uma retomada criadora de um passado sedimentado e a aquisição de uma dimensão durável. Enfim, o duplo movimento da transcendência se

estabelece naquela relação pendular entre um momento arqueológico e um momento teleológico. Ou seja, a “má ambiguidade” que consiste em uma “mistura” do particular e do universal. (CARDIM, 2007, p. 135).

A passagem ou transição ao momento transcendental só é possível quando o tempo tece a relação íntima da experiência e quando o tempo une a contradição com as condições últimas de nossa experiência fazendo possível o viver e pensar.

Vamos perceber que a terceira parte da fenomenologia será a reflexão sobre o tempo e ela é uma passagem à instância última e esta passagem não é uma “segunda redução”. Merleau-Ponty não busca uma constituição absoluta, ele quer legitimar o campo fenomenal face ao pensamento objetivo, ele quer apresentar a experiência irrefletida como ela própria sendo o transcendental.

Merleau-Ponty, na terceira parte da obra *Fenomenologia da Percepção*, apresenta o transcendental. Ele se deterá antes da passagem definitiva ao Cogito, e vai buscar nele o logos fundamental. Nessa passagem, Merleau-Ponty não abandonou o ponto de vista do sujeito em que, ao longo das duas primeiras partes da obra, ele descreveu a experiência da percepção. “O que é dado não é a coisa apenas, mas a experiência”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.376).

A passagem ao momento transcendental corresponde a uma busca pelo sujeito dessa experiência, mas em um sentido específico: Merleau-Ponty não fez, ao longo das duas primeiras partes, uma descrição objetiva da percepção, de modo que ele veja agora constrangido a passar ao momento da reflexão em busca do sujeito, do “quem” da percepção. A reflexão já foi operada desde o início e o sujeito de percepção já aparecera como sendo o corpo, sujeito pré-pessoal e anônimo. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.277).

O sujeito da percepção é tomado como o corpo próprio em busca do objetivo de superar a dicotomia entre sujeito e objeto, colocando-se, então, em “situação”. Em razão disso, Merleau-Ponty faz descrições importantes sobre a conexão do sujeito ao mundo percebido. Contudo o cogito tácito é interpretado como uma subjetividade indeclinável, a relação de si consigo mesmo,

isto é, um contato silencioso do sujeito com ele mesmo. A propósito, ele é uma maneira de nomear a subjetividade que se identifica com o tempo e, assim, nos conduzirá a ver, na temporalidade, a matriz de ipseidade. “O cogito possui uma ‘espessura temporal’, pois também participa de uma ‘evidência à primeira vista’, mas o destitui de evidência absoluta”. (DUPOND, 2008, p. 92).

Transcendo o limite espacial em que o corpo anônimo e o mundo aparecem, ultrapassando a imagem que os símbolos encerram enquanto ocorrências gestuais, eu deflagro a minha própria retomada no tempo (*ek-stase*), inserindo a mim mesmo e ao mundo numa totalidade, que não é senão a minha vida ou significação temporal. O *Cogito* tácito é esse “poder” anônimo de transcendência, por cujo meio instituo, para cada dado de minha experiência no espaço, um horizonte temporal. (MÜLLER, p. 297).

O Cogito Tácito consiste neste poder de transcendência que me coloca no tempo através de meus dispositivos anatômicos, através da espacialidade de meu corpo no mundo, conduzindo a expressão de mim mesmo como subjetividade, sendo o campo subjetivo de onde irrompe o sujeito, num contínuo “fazendo-se” em relação ao mundo e ao outro como interlocutor.

A investigação do tempo conduz-nos à tentativa de conciliar a consciência de si que está no núcleo de toda experiência do sujeito perceptivo (presença a si) com o caráter impessoal e anônimo da vida corporal que está subentendida em todas as experiências (ausência de si).

3.6 O COGITO E O TEMPO

Procura-se aqui no interior da ambiguidade fundamental, que é o tempo, resolver as ambiguidades do corpo. O tempo objetivo é o tempo do cronômetro, que é o tempo de senso comum, contudo o tempo da consciência é um fluxo único que é incompatível com qualquer medida. O tempo objetivo constitui-se

pelo tempo subjetivo e a remissão do tempo a uma subjetividade que Merleau-Ponty diz ter encontrado, “uma relação muito mais íntima entre o tempo e a subjetividade”.

Analisar o tempo é ter acesso, através desta própria análise, à estrutura concreta da subjetividade. O sujeito deve ser compreendido na “intersecção de suas dimensões”. Merleau-Ponty coloca o tempo para sua análise como tempo em si mesmo e, dessa forma, através de sua “dialética-interna” vai refazer a idéia de sujeito. Assim, podemos perceber que ele irá no rastro das análises de Heidegger, em *Ser e Tempo*, “o sentido do Dasein é a temporalidade”.

Há uma circularidade entre o ato particular e a generalidade, entre o ser no mundo e o ser para si. Se o ato é temporal então esse engajamento, esse ser no mundo, é necessário para si, e a subjetividade é indeclinável; e lhe é para si não porque é um objeto diante da consciência, mas porque ele se faz no mundo, e a subjetividade é dependente: não há ser no mundo sem esse fundo, sem essa generalidade para o qual remete, e esse fundo, por sua vez, esse para si, só se faz no mundo.

O tempo na Fenomenologia da Percepção foi definido como a passagem entre diferentes dimensões – futuro, presente e passado – sendo uma estrutura da existência humana.

O tempo só podia ser um eterno presente. A sucessão entre eventos deveria referir-se à subjetividade humana, a qual era identificada ao próprio tempo.

Merleau-Ponty refere-se em uma nota inédita que “a subjetividade é tempo, mas nem todo tempo é subjetividade”. A subjetividade e a temporalidade serão definidas por Merleau-Ponty como intimamente ligadas e mesmo identificadas, contudo ele recontextualiza sua posição.

Segundo Ferraz (2009, p. 287):

Na Fenomenologia da Percepção a subjetividade era responsável pela atribuição do caráter temporal aos eventos do mundo. Em seus últimos anos, Merleau-Ponty abandona essa tese; a subjetividade ainda será considerada tempo, mas por estruturar-se sobre um tempo que se origina no próprio

ser sensível. Além disso, o modo como a subjetividade recolhe tal tempo será descrito de uma maneira diferente daquele pelo qual tal subjetividade vivenciava o tempo de acordo com a Fenomenologia da Percepção.

Como Merleau-Ponty nega o conceito temporal linear que descreve o tempo, sendo uma sucessão de agoras, ele vai encontrar na descrição do tempo de Husserl que nesta visão o tempo é um campo de presença, uma zona.

Contudo, é necessário grifar que há uma diferença entre o tempo para Husserl em relação a Merleau-Ponty. Embora Husserl não se identifique com a sucessão de instantes pontuais, há no diagrama do tempo Husserliano a sequência sucessiva, pois os campos de presença ou instantes densos ainda podem ser classificados como sendo serial.

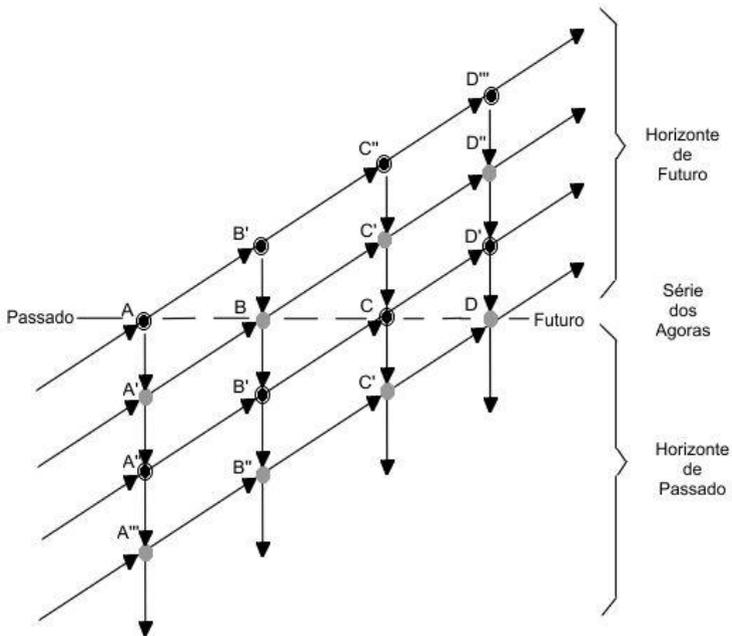


Figura 1 - Diagrama de Husserl.

Fonte: MÜLLER-GRANZOTTO; GRANZOTTO, 2007, p. 226.

Para Merleau-Ponty, na Fenomenologia da Percepção, a descrição do campo de presença sendo sucessão de instantes é uma descrição parcial da experiência do tempo, que seria o tempo constituído. Há a temporalidade constituinte que é a verdadeira mente originária da consciência, que é um único movimento de escoamento, onde o passado, presente e futuro serão generalizados, onde não há distinção de momentos discretos.

Merleau-Ponty diz que o termo fundado é o responsável pela manifestação do fundante. Assim, temos a circularidade onde não há precedência causal de um em relação a outro. Temos, então, que os instantes distintos trazem o reconhecimento do fenômeno geral de passagem, fazendo aparecer o escoamento temporal pela multiplicidade sucessiva; assim, o tempo constituído.

A dialética do tempo constituído e do tempo constituinte pode esclarecer pela dupla condição de síntese passiva, pois é esta síntese que permite que haja a afecção de si por si (Cogito Tácito) e saída de si por parte da consciência que é a abertura em direção ao mundo, a outrem e a si.

Esta síntese passiva do processo temporal não é operada por um ego, mas é o próprio tempo que realiza a síntese e a fixação conceitual, o qual é um ato que vem do sujeito sem que ele opere a síntese. Estes dois aspectos, síntese passiva realizada pelo tempo e fixação conceitual sem que ele opere, são, respectivamente, tempo constituinte e tempo constituído.

No presente, na percepção, meu ser e minha consciência são um e o mesmo, não que meu ser se reduza ao conhecimento que dele tenho e esteja claramente exposto diante de mim – ao contrário, a percepção é opaca, ela põe em questão, abaixo daquilo que eu conheço, meus campos sensoriais, minhas cumplicidades primitivas com o mundo –, mas porque aqui “ter consciência” não é se não “ser em...” e porque minha consciência de existir confunde-se com o gesto efetivo de “ex-situação”. É comunicando-nos com o mundo que indubitavelmente nos comunicamos com nós

mesmos. Nós temos o tempo por inteiro e estamos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 569).

O pensamento como qualidade naturado e naturante deve-se à temporalidade, pois o Cogito participa de uma história que sedimenta sua evidência quando retomada e se dispersa na dispersão do tempo.

Citando Müller (2001, p. 296-297), podemos entender que:

[...] o Cogito tácito de meus movimentos perceptivos e gestuais, esse “saber” que lhes facilita agregar ao presente um passado e um porvir, não é um poder imediato de coincidência. Trata-se de uma operação de criação que somente ao cabo da obra – e na mediação de outrem – pode se reconhecer como estilo ou poder de criação.

A transcendência é este poder, é uma potência de arrebatamento onde podemos nos lançar em direção ao que não está dado em nossa experiência perceptiva e simbólica.

Como nos diz Muller, “o Cogito Tácito é esse ‘poder’ anônimo de transcendência, por cujo meio instituo, para cada dado de minha experiência no espaço, um horizonte temporal”. (2001, p. 297). Ele é aquilo que viabiliza minha experiência no espaço, um horizonte temporal. O Cogito Tácito institui uma orientação para meus dispositivos anatômicos e para meus gestos verbais e não verbais, tornando possível em cada experiência no mundo a formulação de minha expressão, apresentando uma *Gestalt*.

Segundo Dupond, Merleau-Ponty, nos trabalhos dos anos 50, reflete sobre a linguística estrutural: “A língua, diz ele, é regida por um princípio de organização interna, que é um ‘espírito’ no sentido de Hegel, ou um ‘sistema diacrítico’ intersubjetivo, como o dirá mais tarde, mas não é um Cogito” (2008, p. 102).

Nos trabalhos dos anos 50, mostra que a experiência da consciência é também tributária, dependente das operações diacríticas da linguagem.

Segundo Müller (2001, p. 305):

A linguagem torna-se ela-mesma a revelação do fato que a possibilitou, pois, em sua própria articulação verbal, exprime-se aquilo que ela quer determinar como uma condição, a saber, a harmonia de meus gestos e dos gestos de outrem, haja vista o reconhecimento e a retomada das significações expressas por outrem.

É aqui que a crítica do Cogito Tácito pode ser apresentada, pois a reflexão buscou expressar o irrefletido, o mundo antes da linguagem, o “mundo silencioso” e, para isso, projetou, de forma “acrítica”, o Cogito da reflexão no irrefletido, desconsiderando, e até eliminando, a trama da linguagem.

Segundo Dupond (2008, p. 102), “a ‘consciência silenciosa’ não é um cogito tácito, ela não é uma modalidade do cogito, mas sobretudo uma *Gestalt*, uma diferenciação, um relevo ou uma dobra no ser”.

Neste momento que o Cogito Tácito desaparece é onde Merleau-Ponty irá apresentar uma articulação entre a percepção e a linguagem de uma forma mais clara e precisa que na “Fenomenologia da Percepção”.

O Cogito Tácito está na oposição entre a plenitude e o vazio do ser, sendo este a própria existência ou ser-no-mundo. O que podemos dizer é que:

Merleau-Ponty se situa no interior da tradição que ele critica no momento em que se trata de caracterizar o cogito tácito como aquele “cogito silencioso” que anima e dirige todas as operações de expressão. “Esfera que define o homem justamente por desdobrar uma produtividade infinita. Ora, compreende-se, finalmente, que na Fenomenologia da Percepção haja sinonímia entre cogito tácito,

subjetividade e temporalidade”. (CARDIM, 2007, p. 156).

Segundo Dupond (2008, p. 94), “Merleau-Ponty se inscreve, assim, na tradição do idealismo transcendental, que confere ao espírito (constituente) uma primazia transcendental sobre a matéria e a vida (a natureza constituída)”. (2008, p. 94). Este é o equívoco que resiste na obra *A Estrutura do Comportamento* e que está contido também na obra *Fenomenologia da Percepção*. Merleau-Ponty nos diz que a percepção é naturante e naturada, verdade e facticidade. O pensamento, incluindo o cogito, são ato e acontecimento inseparáveis. Dupond (2008, p. 95) coloca que:

Reencontramos, portanto, em todo pensamento a estrutura da percepção, assim como reencontramos, na percepção, a estrutura de todo pensamento. Mas, então, é a percepção que fornece sua estrutura ao pensamento, ou é o pensamento que fornece sua estrutura a percepção? O pensamento é uma visão ou a visão é um pensamento de ver?

Ao fazer a correlação estrita entre a subjetividade e a temporalidade, Merleau-Ponty estará misturando a finitude e universalidade, interior e exterior, e esta universalidade é que caracteriza a má ambiguidade. Quando, pois, Merleau-Ponty tenta forçosamente esta mistura, seu projeto está destinado ao fracasso, com sua insistência de eliminar a divisão ou construir uma circularidade entre o empírico e o transcendental. Seu pensamento, neste momento, foi levado a uma aporia.

Dupond diz que, na obra *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo “está preso ao equívoco do *Fundierung*” (2008, p. 98). As dificuldades do *Fundierung* estão ligadas ao tema da constituição, pois, se temos a consciência como constituinte, a intersubjetividade desaparece, em razão de uma das duas seguintes possibilidades: “[...] ou eu sou constituinte, e o outro é constituído e não pode, pois, ser um outro sujeito, um alter ego; ou é o outro que é constituinte, mas eu não sou, então, mais que

objeto de seu olhar; de um lado ou de outro, a intersubjetividade se esquiva”. (DUPOND, 2008, p. 99).

Ainda que Merleau-Ponty buscasse compreender o Cogito como um fundante que necessita dos fenômenos para poder se revelar, mesmo assim era por meio do Cogito que Merleau-Ponty descrevia os fenômenos (Müller, 2001, p. 314). O filósofo reduziu os fenômenos às nossas experiências, e, assim, nossas experiências ao poder de transcendência, em que o cogito inerente ao corpo-próprio pode se expressar. Ou seja, os fenômenos são como totalidades expressas por experiências desencadeadas a partir das faculdades temporais do corpo próprio. Podemos ver que Merleau-Ponty está ainda ligado aos moldes de uma filosofia da consciência que ainda faz uma relação íntima entre a subjetividade e a temporalidade. Veremos que o filósofo fará uso de uma mistura de finitude e universalidade que o leva a má ambiguidade. Este momento da fenomenologia da percepção levará Merleau-Ponty a ver aí uma má ambiguidade.

Para compreendermos a má ambiguidade, é necessário retomarmos A Estrutura do Comportamento que, ao tematizar e trabalhar com os conceitos de estrutura e forma, demonstra-nos neutralizar a dualidade natureza/espírito. Demonstrando o processo dialético que a noção de forma apresenta entre a ordem física, vital e humana, Merleau-Ponty quer saber qual a ordem em que elas devem ser articuladas.

Segundo Dupond, “na realidade, a bifurcação não desapareceu: ela reaparece no momento em que, após ter distinguido a ordem física, a ordem vital e a ordem humana, Merleau-Ponty se pergunta segundo que ordem elas devem estar articuladas”. (2008, p. 94).

Merleau-Ponty faz uma crítica à teoria da forma para seus fundadores Koffka e Koeller, dizendo que a noção de forma descrita é de orientação realista, naturalista, redutora, pois coloca o mundo físico como fundador do biológico que fundou o psíquico sendo uma redução a formas físicas.

Segundo Chauí:

[...] não é uma essência nem uma ideia, não é a-espacial nem a-temporal, mas aquilo de que somente o corpo pode ter experiência,

pois “meu corpo é uma *gestalt*”. Não sendo essência nem ideia, não sendo dada a um espírito nem constituída por ele, uma *gestalt* também não é uma coisa, mas uma dimensão do ser, pois, como já escrevia em *A estrutura do comportamento*, “a forma não é uma realidade física, mas um objeto de percepção” e “não pode ser definida em termos de coisa, mas como conjunto percebido”. Nem coisa, nem ideia, uma *gestalt* é uma significação encarnada que possui um princípio interno de organização e de auto-regulação: é uma estrutura.

Merleau-Ponty vai buscar dar primazia à ordem humana, pois vê no conceito de forma dos seus fundadores uma atitude redutora e naturalista. Assim vai inverter a ordem de fundação e considerará a ordem humana o fundamento.

Segundo Dupond (2008, p.94):

Merleau-Ponty pensa que essa postura redutora trai o conceito de forma: sendo assim, ele vai inverter a ordem de fundação e dar primazia à ordem humana; ele descreve: “a ordem humana da consciência não aparece como uma terceira ordem sobreposta às outras duas, mas como sua condição de possibilidade e seu fundamento”.

Sabemos que Merleau-Ponty faz uma longa descrição de um ser encarnado que enraíza a subjetividade transcendental na facticidade da existência mundana. Contudo sua afirmação é de que a ordem humana da consciência sobrepõe as ordens física e vital e delas é fundamento. Recolocando sua ontologia nos parâmetros da tradição do idealismo transcendental, que também dá ao espírito (constituente) a fundação ou o poder de constituição sobre o mundo, não temos dúvidas de que, na obra *Fenomenologia da Percepção*, as descrições de corpo perceptivo expressam um ser-no-mundo e buscam compreender a realidade daquilo que está em questão. De outro lado, vamos reencontrar este equívoco quando Merleau-Ponty diz que a percepção é

naturante e naturado, ou seja, quando ele quis mostrar que o pensamento e o Cogito são uma recursividade inseparável de ato e acontecimento.

Merleau-Ponty vai encontrar no conceito de *Fundierung* o que esta fundação diz:

Os conteúdos visuais são retomados, utilizados, sublimados no plano de pensamento por uma potência simbólica que os ultrapassa, mas é sobre a base da visão que essa potência pode constituir-se. A relação entre a matéria e a forma é aquela que o fenomenologista chama de relação de *Fundierung*: a função simbólica repousa na visão como em um solo, não que a visão seja sua causa, mas porque é este dom da natureza que o Espírito precisa utilizar para além de toda esperança, ao qual ele devia dar um sentido radicalmente novo e do qual, todavia ele tinha necessidade não apenas para se encarnar, mas ainda para ser. (2006b, p. 178).

O *Fundierung* apresenta-se como uma fundação recíproca onde a percepção irá fundar o pensamento, mas o pensamento funda a percepção. Merleau-Ponty diz que a relação entre a razão e o fato, entre a eternidade e o tempo, também aquela entre a reflexão e o irrefletido, entre o pensamento e a linguagem ou entre o pensamento e a percepção, é o que a fenomenologia chamou de *Fundierung*, que é uma relação de dupla reciprocidade ou recursividade, isto é, o termo fundante – o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção. Em face disso, temos que o fundado mostra-se como determinação ou explicitação do fundante, não sendo possível àquele ser reabsorvido por este. Mas o fundante não é o primeiro, nem o fundado não é o resultado do fundante, pois é através do fundado que o fundante se manifesta (2006b, p. 527). A fundação (*Fundierung*) é estabelecimento de uma relação de conexão essencial que demonstra a reciprocidade entre razão e fato, entre o fundante e o fundado.

Chegamos, por conseguinte, ao que Merleau-Ponty diz ser o equívoco insuperável e definitivo, pois a visão funda o pensamento, mas é através do pensamento que a visão se apresenta. Este equívoco do *Fundierung* é que Merleau-Ponty vai procurar resolver e será elevado à condição de tema. A noção do Cogito, que discutimos anteriormente, e a chamada dialética do tempo constituído e do tempo constituinte foi como o filósofo buscou resolver o equívoco do *Fundierung*, resultando no trabalho da fenomenologia da percepção uma má ambiguidade. Esta situação é desenvolvida na questão do tempo: a subjetividade não constitui o tempo, ela não produz o tempo, contudo ela pode sublimar o tempo em eternidade assim podendo se libertar do tempo. (Dupond 2008, pg. 99).

Merleau-Ponty mostra-nos que, se existe “sentido”, isto é, reenvio intencional do aspecto dado aos aspectos não dados, é porque o tempo presente reenvia este sentido ao passado e ao futuro. Consiste aí a ideia de que os objetos se exprimem por inteiro através deste reenvio do aspecto de tempo, que vem a ser uma síntese do tempo, que trabalhamos nos textos acima. De fato, “[...] se existe uma síntese unificando os objetos e unificando o mundo, ela é aquela síntese temporal, passiva ou de transição[...]”. (MOURA, 2008, p.28). O presente transcende para um passado e futuro, ele é uma fuga para fora de si, então a transcendência se funde com a temporalidade. Merleau-Ponty quer mostrar que o ser é ser no mundo, quer unir o transcendental ao empírico, mas a dificuldade que encontramos é a da ipseidade que diz respeito ao si, situada no interior ou no coração do tempo. Esta dificuldade diz respeito ao se reportar o tempo a uma subjetividade constituinte do tempo, a subjetividade enquanto instância encarregada de “fazer aparecer” o tempo a um sujeito. “O tempo só é para o sujeito, este sujeito é o próprio tempo”. (MOURA, 2008, p. 29). Aqui, necessitamos mostrar que o Cogito merleau-pontiniano é o Cogito Tácito, a “presença de si a si”, que o verdadeiro Cogito se reporte ao “ser no mundo”. É também pelo corpo que este existente estava sempre “em situação, e se a existência tenha aparecido como sendo o próprio movimento de transcendência” é pelo Cogito que eu encontro e percebo “o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do

mundo”. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 432). A questão da existência aparecerá inteiramente ligada à subjetividade que Merleau-Ponty identificará ao próprio movimento de temporalidade. Este diz que o mundo só comporta o movimento temporal do presente, e que passado e futuro retiram-se do mundo, ficando associados ao espírito.

A passagem do tempo faz-se em um presente, e esta passagem traz consigo mesma os horizontes de passado e de futuro. Agora perguntamos onde está o sujeito que o tempo faz surgir ou se autoconstitui? “O que temos aqui é a própria subjetividade que será considerada tanto no tempo que afeta como no tempo que é afetado, ela é o movimento único no qual se realiza o ser-no-mundo”. (CARDIM, 2007, p. 151).

A relação de si a si é explicada pela temporalidade que faz aparecer a ipseidade, o sentido e a razão. Este “Si” irá aparecer pela relação entre o tempo constituído e o tempo constituente, enquanto série desdobrada dos presentes.

Segundo Moura, “se os múltiplos atos particulares deste ‘Si’ se situam em distintos momentos temporais, o próprio ‘Si’, enquanto ‘generalidade’ ou ‘potência indivisa’ nunca poderá estar alocado em algum momento temporal⁵”. (2008, p. 30).

Merleau-Ponty concorda que o Si não pode ser confundido com nenhum dos momentos do tempo, pois este “Si” não é da “ordem dos fatos”, é um ponto de fuga onde este assiste de fora à relação entre o presente, passado e futuro. Mas o que Merleau-Ponty compreende aqui é que a relação de si a si será como “vazio no qual o tempo se faz” e, se o mundo em si é o “horizonte

⁵ “Brentano ignora a sucessão da percepção porque encerra os momentos temporais, enquanto signos, na unidade de uma consciência que permanece plantada no presente; Husserl, por sua vez, procura dar conta desta sucessão, tornando a consciência presente em intenção ao passado e ao futuro, ao invés de produzir deles simples signos”. (Moutinho, p. 36). Husserl quer apreender o passado e o futuro na unidade de uma mesma consciência, contudo Merleau-Ponty recusa esta ideia e diz que o sujeito deve ser “situado”, que deve alcançar o passado e o futuro, que logo deve haver uma síntese, porém essa síntese não pode ter um autor. Merleau-Ponty também como Husserl fizera apresenta uma relação de si a si próprio do tempo, mas, ao contrário de Husserl, essa relação não designa para ele uma autoconstituição.

de meu presente”, então compreendemos que “o porvir, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 577). Temos uma dificuldade aqui, pois vemos um “centro da consciência por onde nós não estamos no mundo”.

Estar fora do mundo é estar fora do tempo. Vamos percebendo que o Si de Merleau-Ponty chega ao ponto em que o sujeito está fora do mundo, o Cogito Tácito torna-se expectador do trabalho da “intencionalidade operante”. Na oposição à plenitude do ser e ao vazio do não-ser, está o Cogito Tácito identificado com a própria existência ou com o ser-no-mundo. Como podemos ver, o sujeito da percepção está ainda ligado a uma filosofia da consciência, pois uma vez que o Cogito Tácito é interpretado como uma subjetividade indeclinável, sobretudo de não ser, resta que, por isso mesmo, a integração do particular com o universal através do corpo não podia ser realizada. A má ambiguidade que perseguimos neste trabalho está aqui quando Merleau-Ponty busca pela relação entre tempo, Cogito Tácito e subjetividade um cogito que coordena e dirige todas as operações de expressão. Veremos que, nos seus trabalhos posteriores, o filósofo se afastará do conceito do tempo como dialética do tempo constituído e o tempo constituinte, reconhecendo sua má ambiguidade.

3.7 INDÍCIOS DE UMA SUPERAÇÃO DA MÁ AMBIGUIDADE: O SUJEITO COMO “PASSAGEM”

Na terceira parte do livro Fenomenologia da Percepção, no texto “A temporalidade”, Merleau-Ponty faz uma divisão na qual encontraremos os indícios de uma superação da má ambiguidade. Merleau-Ponty inicia esta segunda parte do texto apresentando seu problema filosófico como sendo a busca de “saber como o mundo e o homem são acessíveis a duas espécies de investigações, uma explicativa, outras reflexivas”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 574). Diz ainda que “a questão é compreender qual é, em nós e no mundo, e relação entre o sentido e o não-sentido. O sentido que existe no mundo é uma produção de encontro de fatos isolados ou é a produção de uma razão absoluta?”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 574).

Este filósofo irá descrever como o sentido é o encontro de meus campos sensoriais, meu campo perceptivo e estruturado com uma “típica de todo ser possível numa montagem universal a respeito do mundo”. (Merleau-Ponty, 2006b, p. 575).

Segundo Merleau-Ponty:

No fundo do próprio sujeito, descobrimos, portanto, a presença do mundo, de forma que o sujeito não devia mais ser compreendido como atividade sintética, mas como *ek-stase*, e que toda operação ativa de significação ou de *Sinn-gebung* aparecia como derivada e secundária em relação àquela pregnância da significação nos signos que poderia definir o mundo. (2006, p. 575).

Merleau-Ponty não ressalta tanto a ambiguidade entre o Cogito solitário e a vida encarnada no mundo sensível, mas ressalta o fato de que não só aquele cogito como também o cogito reflexivo (por cujo meio propomos representações sobre o mundo) estão fundados na inerência do corpo ao mundo. Ademais, segundo aquela passagem, tal inerência é temporal, o que significa dizer que o corpo, assim como as coisas, são modos de transcendência a partir da atualidade e segundo uma orientação colhida na própria experiência como passado na direção do inédito. E, da mesma forma como a percepção é o descortinamento de um futuro a partir de um passado que se apresenta como orientação herdada, as reflexões devem poder ser vistas como um desdobramento futuro das experiências perceptivas retidas como fundo de passado. Razão pela qual, para Merleau-Ponty, há uma pregnância das significações teóricas nas significações existenciais (ou perceptivas).

O que o filósofo trata aqui é de não recusar os resultados das ciências naturalistas e, contudo, não quer também buscar um novo método, mas mostrar as ciências, que é do mundo da vida que também as ciências falam, que tal “ciência não deve perder o contato com a experiência ‘bruta’ de mundo”. (FURLAN, 2006, p. 58).

Merleau-Ponty diz:

Sob todas as acepções da palavra sentido nós reconhecemos a mesma noção fundamental de um ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é, e assim sempre somos levados a concepção de sujeito como *ek-stase* e a uma relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo. (2006b, p. 576).

Por esse viés, o filósofo funda o primado da percepção e a noção da existência na própria biologia, pois assim a ligação entre o corpo e o espírito faz-se pela descrição do sentido da experiência de corpo próprio.

Segundo Furlan:

A fenomenologia da percepção se abria, pois, a todas as “funções” ou experiências de sentido de corpo próprio, de tal forma que, ao lado da fenomenologia da sensação das cores, vemos surgir a fenomenologia da motricidade, da percepção do outro, da expressão da fala e da sexualidade que revelam um sentido geral de existência inscrito nos próprios “elementos” de realização dessas experiências” .(2006, p. 59).

Merleau-Ponty reconhece, nos trabalhos posteriores que a fenomenologia da percepção está ainda presa à semântica das filosofias da consciência, pois, para conseguir em seus trabalhos fundar o espírito na “natureza”, não poderia, como fez na fenomenologia da Percepção, partir das noções de “consciência” e “objeto”.

O sujeito é ser-no-mundo, numa articulação do sujeito que se faz pelo movimento de transcendência; o mundo como “unidade primordial de todas as nossas experiências. E o termo único de todos os nossos objetos não é o resultado de um pensamento constituinte, e não será a reunião de partes que o constitui, assim como não é uma operação de um pensamento que dirige ou define uma coisa; ele é ,antes, nossa pátria de toda racionalidade. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.576).

Diz Merleau-Ponty (2006b, p. 577) “é pelo tempo que pensamos o ser, porque é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que podemos compreender as relações entre o sujeito e o mundo”. O filósofo quer redefinir a relação entre o sujeito e o tempo, como compreender as relações entre a alma e corpo, na busca de ligar o “para si” e o objeto em si através de uma operação casual. Contudo o para si se apresenta como o vazio no qual o tempo se faz e o mundo “em si” é o horizonte do presente. (Merleau-Ponty, 2006b, p. 577).

Temos que buscar compreender como um ser que é por vir e passado também tem um presente. Trata-se de introduzir um sujeito, pois é por ele que alcançamos o passado e o futuro. Mas esse sujeito não pode ser uma consciência, pois ela totaliza o tempo: nem psicológico, nem transcendental. O sujeito a que se refere Merleau-Ponty é aquele que pode dar conta de solucionar a quadratura do círculo que é uma síntese sem autor, uma síntese passiva. (MOUTINHO, 2004, p. 38).

Com Moutinho (2004, p.38), vamos entender que, nesse ponto, encontra-se:

[...] o momento crítico do capítulo sobre o tempo e começa o momento positivo: passado o momento crítico, Merleau-Ponty começa a redefinir a relação entre o sujeito e o tempo: no campo de presença, o sujeito não põe, teticamente, o tempo, ele não tem consciência do presente; o presente não é posto [...].

Eu não me represento o dia já passado ou a noite que se aproxima, eu posso vivenciá-los e ainda fazê-los, pois eles estão retidos em um campo. Eu conto com uma circunvizinhança para perceber meu lápis e o papel onde escrevo, assim estou em um campo de presença onde não há posição do tempo. Neste campo o sujeito se dissolve, o tempo surge nesta dissolução, como também quando o sujeito aparece o tempo se coloca fragmentado. O sujeito se dissolve para fluir como sujeito temporal no campo da presença. Merleau-Ponty vai explorar a noção de síntese passiva, de unidade natural do tempo; ele se contrapõe com a noção de intencionalidade de ato que coloca o

tempo passado como uma evocação tética da consciência. Ele quer é apresentar a unidade passiva de tempo sem identidades constituídas. Merleau-Ponty quer mostrar que o tempo é uma unidade sem autor; assim temos a passagem da “síntese passiva” à “síntese de transição”. Se temos a unidade tempo como passiva é porque ele é um movimento, pois o tempo é uma totalidade movente comparada ao gesto em que envolvemos todos os músculos necessários para manifestá-lo ou expressá-lo. (MOUTINHO, 2004, p. 40-41).

Agora chegamos à síntese do tempo, que é a passagem do tempo, pois no tempo “ser e passar são sinônimos”. O tempo deve ser pensado sempre como passagem e não como sucessão, o tempo deve ser pensado como escoamento, como metáfora de jato de água ou da música que ouvimos que serão protensões e retenções do som que ouvimos. O que temos neste texto já são os indícios sobre a superação da má ambiguidade, pois o que está em jogo é a própria subjetividade, considerada tanto no tempo que afeta como no tempo em que é afetada, visto ser ela o movimento único no qual se realiza o ser-no-mundo. (CARDIM, 2007, p. 151).

Merleau-Ponty está sempre pontuando que a existência efetiva de meu corpo é *si-ne-qua-non* à existência de minha consciência e, quando esta noção se conecta com a noção de presente como sendo o mundo em si, quando a relação de si a si é entendida como “vazio no qual o tempo se fez, podemos compreender que passado, presente e futuro são um só movimento de ligação da temporalização demonstrando que a temporalidade apresenta o sujeito como passagem.

Diz Merleau-Ponty:

Agora que analisamos melhor a noção de presença, ligamos a presença a si e a presença no mundo, e identificamos o cogito com o engajamento no mundo, compreendemos melhor como podemos encontrar outrem na origem virtual de seus comportamentos visíveis. Sem dúvida, para nós outrem nunca existirá como nós mesmos, ele é sempre um irmão menor, nele nós nunca assistimos, assim como em nós,

ao ímpeto da temporalização. (2006b, p. 580).

Então, finalmente, ser e ser para si coincidem. Isso quer dizer que o sujeito da experiência e o sujeito transcendental no presente coincidem, pois é no campo de presença que o tempo se manifesta. É o mesmo que dizer que é no campo de presença que eu sou. (MOUTINHO, 2004, p. 48).

Merleau-Ponty não quer nos conduzir a uma consciência constituinte universal, mas a uma generalidade que liga uma relação a si e, de outro lado, o “ser”. Então, o que nos é apresentado é o sujeito mundano e não o vivido exposto diante da consciência. O movimento da passagem de “ex-sistência” sem uma operação de constituição por detrás nos apresenta o sujeito mundano ou o ser para si com o ser no mundo. Merleau-Ponty legitima as análises do Cogito ao mostrar-nos que nos comunicando com o mundo certamente estamos nos comunicando com nós mesmos.

Merleau-Ponty – ao contrário de Husserl que colocava que a intencionalidade que constitui a unidade de fluxo derradeiro forma uma unidade com aquela que constitui a unidade imanente, assegurando a autoaparição do fluxo como também sua autoconstituição – mostra-nos que o fluxo derradeiro não é um sujeito que se põe como consciência da unidade constituída; ele diz que é ainda um fluxo, uma passagem que não para de passar, que só se compreende pela relação entre mudanças e permanência e, assim, é temporal. (MOUTINHO, 2004, p. 50).

A fenomenologia revela que é essência do tempo afetar-se a si mesmo. Então, temos que o tempo afetante é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir, que é o tempo como generalidade, e o tempo afetado é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes que é o tempo como particularidade, ou ainda, aquele que afeta é o sujeito transcendental e aquele que é afetado é o sujeito empírico. Aqui há passagem, há a manifestação de si, pois na passagem de um presente a um presente, de uma experiência a outra, encontramos a síntese passiva. A temporalidade vem, então, esclarecer esse sentido, mostrando-nos que a ambiguidade é o fundamento dissolvendo o paradoxo da atividade que é passividade. Aqui, finalmente generalidade e particularidade articulam-se por meio do tempo;

descrever uma síntese passiva ou de transição significa compreender finalmente a dialética interna do tempo. A passagem de um momento ao outro do tempo revela-nos uma “quase presença”, é a própria relação de transcendência imanente. Assim, o fundamento da relação expressiva é o tempo, o qual garante a passagem interna entre o dado e o visado, entre o presente e o passado, entre o futuro e o presente. No tempo, é onde podemos encontrar todas as distinções em função das quais é elaborado o conceito de expressão; “o sujeito transforma-se, num primeiro momento, no corpo, as operações expressivas do corpo desembocaram em paradoxos cujo fundamento último serão os paradoxos do tempo”. (PINTO, 2008, p. 44).

Na fenomenologia da percepção, o filósofo descreve a estrutura humana por meio das análises da percepção, corporeidade, sexualidade, linguagem, intersubjetividade, liberdade, história e temporalidade, mas posteriormente irá reconhecer que o Cogito Tácito, estando em estrita relação entre subjetividade e temporalidade, coloca uma oposição entre a plenitude do ser e o vazio do não-ser. Pois, ao caracterizar o Cogito Tácito como aquele “Cogito Silencioso”, que é interpretado como uma subjetividade indeclinável, não permite a integração entre o universal e o particular, mas o Cogito Tácito é a tentativa de encontrar um lugar para o “Si”, contudo não há este lugar onde se realiza o “Si”, “mas é a própria flexibilidade desencadeada pelo corpo e pelo mundo: sistema de diferenciação ou quiasma”. (MÜLLER, 2001, p. 310-311). Não será mais necessário que o tempo se constitua exigindo que seja visto a partir de um lugar de alguém que está nele.

CONCLUSÃO

Na elaboração desta dissertação, nossa proposta foi encontrar o projeto de Merleau-Ponty que é restituir ao sujeito a inteligibilidade do que ele é e do que ele faz, ultrapassando o dualismo do pensamento das ciências naturalistas. Para tanto, fez-se necessário buscar não somente ir além das posições complexas como também ir pela avidez e inteligência de um filósofo que buscou o retorno à percepção, à doação originária. Como afirma na *Fenomenologia da Percepção*:

O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual primeiramente o outro e as coisas nos são dados [...] (2006, p. 89-90).

O objetivo desta dissertação foi refletir sobre a forma como Merleau-Ponty articulou as noções de corpo e reflexão na obra *Fenomenologia da Percepção*. Buscamos entender como o estudo da percepção empreendido por Merleau-Ponty resultou em uma má ambiguidade, tal como a declara no texto de candidatura ao *Collège de France*. Foi o próprio filósofo, em suas últimas obras, que nos ensinou a reconhecer os limites de uma filosofia da percepção, ou seja, a má ambiguidade.

No decorrer dos capítulos, a cada momento em que nos encontrávamos com a ambiguidade inscrita na experiência perceptiva, parecia-nos que Merleau-Ponty reconhecia que sua produção nos conduziria a uma má ambiguidade, a saber, que o corpo é, ao mesmo tempo, partícipe da universalidade da percepção e, por outro lado, encerrado na solidão do seu Cogito. Isso significa dizer que, apesar de tentar superar o dualismo, Merleau-Ponty, em alguma medida, o manteve.

Para empreender uma descrição clara de como a fenomenologia da percepção iria resultar numa má ambiguidade, partimos de uma análise dos textos da obra Fenomenologia da Percepção e sua busca de superação ao dualismo cartesiano.

Nosso primeiro capítulo, “O corpo e o mundo”, mostrou-nos a interlocução de Merleau-Ponty com a obra de Descartes, em que o filósofo apresenta uma crítica e uma busca profunda para superar o dualismo e restituir o mundo da percepção. O contato com o mundo por meio do meu corpo é que me dará uma significação dos objetos, pois ao experienciá-los em minha percepção não os percebo isolados de mim, mas vivo-os para meus sentidos e significados que podem ser emocional, prático, sensual, imaginário. Meu corpo afeta e é afetado por este mundo, e minhas relações com este podem ser encontradas nas estruturas pelas quais o animal se insere numa situação que é da ordem física, vital e humana, um *a priori* próprio da espécie. Não projetamos nosso mundo através de uma capacidade interior da mente, nós simplesmente nos descobrimos com ele, vamos despertando para o mundo e para nós mesmos ao vivenciar o nosso ser no mundo.

Quando nos detivemos a escrever e estudar o conceito de estrutura na obra A Estrutura do Comportamento, observamos que a proposta de Merleau-Ponty foi mostrar que os objetos e o mundo são fundados em formas ou estruturas percebidas e que a ciência não pode compreender-se a si mesma se ela esquecer esta dialética.

O conceito de forma traz uma reforma do conhecimento, pois leva a perceber que há antes de tudo a forma percebida que é inseparável da consciência, pertence ao modo de ser-existir para uma consciência. A forma não é uma realidade física, mas sim um objeto de percepção, um conjunto percebido.

Assim, concluímos que o ser possui sua inerência nas ordens física, vital e humana, vista através do conceito de estrutura que é este processo dialético da ordem física, vital e humana. Ao descrever a ordem humana, sendo a estrutura simbólica e reflexionante, o corpo torna-se regido de “eu posso” e não do “eu penso”. Logo, tal estrutura destrói a oposição de objeto e de subjetivo, porque situa o “para-si” no domínio que parecia pertencer ao “em-si”.

Não refletimos sobre um mundo dado ou projetado, mas um mundo encontrado, e somos seres que possuem uma estrutura para esta possibilidade de encontro como um acoplamento estrutural que nos possibilita ser e existir. Então, este mundo não é separado de nós.

Segundo Merleau-Ponty (2006, p. 6):

O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não “habita” apenas o “homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece.

No estudo sobre o campo fenomenal, mostramos que a reflexão não pode destituir a percepção, nem pode anulá-la em busca do conhecimento puro, antes necessita dela, pois é desta maneira que a reflexão torna-se possível.

O conceito de campo fenomenal surge com esta retomada do mundo vivido, antes do mundo objetivo, o mundo da percepção, no “estado nascente” de todas as relações que se efetivam no mundo concreto. O fenômeno não se dá na interioridade do sujeito, numa pura subjetividade, nem em uma objetivização do mundo como objeto puro, mas o fenômeno surge em um campo. Antes, temos a estrutura das relações sujeito-objeto e sujeito-sujeito. Na relação que se dá na e pela percepção, Merleau-Ponty dirá que há uma passividade e uma atividade em contínua relação onde a consciência, então, nunca é inteiramente ativa, pois necessita ser solicitada por objetos. Assim como nunca é inteiramente passiva, pois tem em si um movimento de atirar-se em direção ao mundo.

A partir daí, pudemos compreender o fluxo anônimo de que fala Merleau-Ponty, que consistiria numa relação pré-reflexiva entre sujeito e mundo, antes da reflexão. No exemplo das cores como o vermelho e o azul, que nossa percepção no primeiro momento não identificaria o que é o vermelho ou o azul, a atenção geraria um campo onde o vermelho e o azul se

manifestariam como figuras num campo de cores. Diz Merleau-Ponty: “esta passagem do indeterminado ao determinado, essa retomada, a cada instante, de sua própria história na unidade de um novo sentido, é o próprio pensamento. A obra do espírito só existe no ato”. (2006, p. 59).

A relação pré-reflexiva entre sujeito e mundo – onde o mundo se dá num campo indeterminado, no contato originário em que podemos apreender o “fluxo anônimo” – precisou ser resgatada. E, ao voltarmos à experiência da percepção, vimos o sujeito da percepção numa ligação de relação com o mundo onde a consciência perceptiva, em contato com o indeterminado, num movimento de atenção/intenção da consciência que parte do “anônimo” em “direção a”, construiu um sentido nessa relação entre aquele que percebe e o percebido, o contato imediato entre consciência e mundo.

Vimos, neste momento em que Merleau-Ponty tomou de empréstimo a ideia de estrutura da psicologia da Gestalt, onde a Gestalt é a forma como o mundo se doa numa articulação entre fenômeno de comportamento e de percepção, ser considerado o contato direto entre sujeito e mundo.

O sujeito e o objeto, para serem desvelados, precisam habitar um campo pré-objetivo, ou seja, a passagem de “fluxo anônimo” para “sujeito da percepção” se dá a partir do campo no qual ele está inserido, por meio de seu corpo.

O corpo vivencia dois aspectos de experiência existencial: um relacionado à existência impessoal e anônima onde deixa uma forma típica; e outro diz respeito ao corpo próprio que é nosso corpo pessoal e particular que usamos no presente. O corpo habitual vai se constituir através da percepção do corpo no mundo que vai se sedimentando em um tempo que nasce da relação com as coisas. A relação entre sujeito e mundo dá-se primordialmente pela percepção e pela intencionalidade que encontram entrelaçadas no corpo próprio, fazendo com que a consciência consista numa consciência perceptiva.

O corpo perceptivo mostrou-nos que a experiência da percepção não é constituída pelo sujeito nem pelo objeto, mas constituída a partir da condição de ser-no-mundo enquanto corpo. Merleau-Ponty mostrou que a relação de perceber o

objeto é no tempo e no espaço, ou seja, que se faz pela orientação de meu corpo em um ângulo para com este objeto.

A Temporalidade aparece para clarificar a realidade da coisa, mas não o geometral translúcido dos vários perfis percebidos. Contudo, isso nos revelou a incompletude da percepção que é sempre aberta, demonstrando que o sujeito retém um passado também incompleto e suas percepções são perspectivas futuras abertas como protensões.

Portanto, vimos, neste momento em especial, que há uma troca entre o sujeito da percepção e o mundo percebido. O ser é situado, pois ele está ancorado em um mundo, no interior da percepção, ele está sempre em relação a um saber perceptivo, orientado por um alto e baixo, profundidade e movimentos de seu próprio corpo fenomenal. Com este poder sobre sua circunvizinhança, o tempo não está ausente do espaço, ele é uma pertença de dois fenômenos em que coexistem espaço e tempo. Então, temos que o objeto e o sujeito da percepção estão no interior da implicação espaço-temporal.

O mundo é o que garante nossa racionalidade, pois está sempre ali, é nosso solo para percepção de todos os fenômenos, é um ser único onde o tempo se faz movimento. Assim, podemos reconhecer a ambiguidade fundamental do mundo que é nossa inerência a um ponto de vista e, ao mesmo tempo, um horizonte de possibilidades. Com a análise da temporalidade, podemos encontrar a ambiguidade do tempo.

Para seguir nossas conclusões – ou para compreender como Merleau-Ponty, na fenomenologia da percepção, chega a uma má ambiguidade – foi preciso percorrer e avançar na análise do capítulo sobre temporalidade. O filósofo iniciou demonstrando a correlação da intencionalidade corporal, que a consciência é “o ser para a coisa por intermédio do corpo”, visando ao mundo, o corpo próprio e o tempo que conecta as retenções, protensões ao presente. Assim como corpo, minha existência é necessariamente no tempo. Merleau-Ponty dirá que o “corpo próprio secreta tempo”, mas é ao Cogito Tácito ou à subjetividade que a temporalidade se identificará. (MOURA, 2008, p. 25).

Merleau-Ponty, ao colocar o Cogito Tácito como aquele “Cogito Silencioso” que anima e dirige todas as operações de

expressão, situa-se no interior da tradição do idealismo transcendental. Ao fazer a correlação estrita entre a subjetividade e a temporalidade, o filósofo misturou a finitude e a universalidade, interior e exterior; assim aparecerá a má ambiguidade.

A noção de Cogito Tácito aparece conjugada a um sujeito inacabado que se faz por meio do seu engajamento num mundo também inacabado. “O Cogito Tácito consiste no campo subjetivo de onde irrompe o sujeito como identidade expressa a partir do momento em que ele se situa no mundo, num contínuo ‘fazendo-se’ em relação com o mundo”. (TRICÁRICO, 2010, p. 41).

O problema que encontramos no capítulo 3.2 é que Merleau-Ponty admitiria um “Si” como dado, o que contradiz o fazendo-se permanentemente em relação ao mundo.

Diz Moura (2008, p. 31):

É a essa necessidade imperiosa, inscrita nas filosofias que reportam a temporalidade a uma consciência de tempo, que Merleau-Ponty se referia em uma das notas trabalho de O Visível e o invisível, ao observar ali que a analítica intencional “subentende um lugar de contemplação absoluta de onde se faz a explicitação intencional e que passa abranger presente, passado e até mesmo abertura para o porvir”.

Foi, neste momento, em que o Cogito tornou-se um observador da intencionalidade operante, que apareceu um ser “fora do mundo” contrapondo-se ao pressuposto que ele propôs de um ser sempre situado em um mundo. Merleau-Ponty, em seus textos finais, mudaria sua perspectiva filosófica e tentaria mostrar não mais como a natureza se estrutura com as regras da consciência racional, mas como as capacidades da consciência surgem do enraizamento do sujeito carnal no mundo. Assim, não é a subjetividade quem se impõe ao corpo e mundo, mas é o nosso corpo que opera as demandas de um surgimento subjetivo.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Rodrigo. **A relação entre consciência e natureza e a expressividade do corpo em Merleau-Ponty**. 131 f. Tese (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2011.

CARDIM, Leandro Neves. **A ambiguidade na fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty**. 2007. XX f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 326 p.

DESCARTES, René. **Coleção os Pensadores**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1999. v. XV.

DUPOND, Pascal. A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty. In: VALVERDE, Monclar. **Merleau-Ponty em Salvador**. Salvador: Arcádia, 2008. p. 82-106.

_____, Pascal. Entre o mortal e o eterno: o cogito carnal. In: PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Rodrigo Vieira (Org.). **Fenomenologia da experiência: horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty**. Goiânia: Editora da UFG, 2006. p. 203-222.

FALABRETTI, Éricson Sávio. A presença do outro: intersubjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 22, n. 31, p. 515-541, jul/dez, 2010.

FERRAZ, Marcus Sacrini A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas: Papirus, 2009. 335 p.

MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2010. 205 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. 271 p.

_____, Maurice. **A estrutura do comportamento**: precedido de uma ambiguidade de Alphonse de Walhens. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. 349 p.

_____, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. 662 p.

_____, Maurice. **Conversas, 1948**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 85 p.

_____, Maurice. Um inédito de Maurice Merleau-Ponty. **Revue de Métaphysique et de Morale**. n. 4, oct 1962, p. 401-409.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. **Dois pontos**: revista dos departamentos de filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, Curitiba, v. 1, n. 1, 2004.

_____, Luiz Damon Santos. O projeto da Fenomenologia da Percepção. In: PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Rodrigo Vieira (Org.). **Fenomenologia da experiência**: horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty. Goiânia: Editora da UFG, 2006. p. 95-101.

MÜLLER, Marcos José. **Merleau-Ponty**: acerca da expressão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. 343 p.

MÜLLER, Marcos José. Merleau-Ponty leitor de Freud. **Natureza Humana**. São Paulo, v. 7, n. 2, jul-dez 2005. P. 399-432.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José. Outrem em Hurssel e em Merleau-Ponty. In: BATTISTI, Cézar. **Às voltas com a questão do sujeito**. Toledo: Unoeste, 2010. p. 315-333.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José; MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane Lorena. **Fenomenologia e gestalt-terapia**. São Paulo: Summus, 2007. 366 p.

PINTO, Débora Morato. A Interioridade, tempo e experiência: Merleau-Ponty e os limites da *durée* bergsoniana. In: VALVERDE, Monclar. **Merleau-Ponty em Salvador**. Salvador: Arcádia, 2008. p. 33-53.

TRICARIO, Clio Francesca. **Liberdade e história a partir da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty**. 148 f. Tese (Mestrado) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2010.

ANEXO

ANEXO A – Carta de candidatura ao *Collège de France*

Um inédito de Maurice Merleau-Ponty⁶

Nota introdutória

O texto ora publicado é aquele de uma exposição, remetida a mim por seu autor no momento em que eu estabelecia, em função de sua candidatura ao *Collège de France*, o relatório destinado a apresentar seus títulos diante da *Assemblée de professeurs*. De maneira contínua, Merleau-Ponty reúne nesse texto seu passado e seu futuro filosófico, esquematiza as perspectivas de suas futuras pesquisas após *A Origem da Verdade até o Homem transcendental*.

Rastreado essas linhas inéditas, de um tão grande interesse, se aviva o ressentimento em torno de uma morte que interrompeu abruptamente o elã de um pensamento profundo, em plena posse dele mesmo, a ponto de complementar-se numa série de obras originais que marcaram época na filosofia francesa contemporânea.

MARTIAL GUEROULT

Não cessamos de viver no mundo da percepção, mas nós o ultrapassamos pelo pensamento crítico, a ponto de esquecer a contribuição que ele traz à nossa idéia de verdade. Pois, diante do pensamento crítico, não há senão *enunciados*, que ele discute, aceita ou rejeita; ele rompeu com a evidência ingênua das *coisas*; e quando ele a afirma, é porque não encontra mais o meio de negá-la. Por mais necessária que seja esta atividade de controle, que precisa os critérios e reivindica à nossa experiência seus títulos de validade, ela não dá conta de nosso contato com o mundo percebido, o qual é simplesmente diante de nós, aquém da verdade verificada e do falso; ela não define mesmo as tentativas positivas do pensamento, nem suas aquisições mais válidas. Nos dois primeiros trabalhos buscávamos restituir o

⁶ Texto originalmente publicado na *Revue de Métaphysique et de morale*, in Librairie Armand Colin, n° 04, 1962, p. 401-409. Tradução Marcos José Müller-Granzotto.

mundo da percepção. Os que preparamos, pretendem mostrar como a comunicação com o outro e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção, que nos iniciou na verdade.

O espírito que percebe é um espírito encarnado, e é este enraizamento do espírito em seu corpo e em seu mundo que primeiramente buscamos restabelecer, tanto contra as doutrinas que tratam a percepção como o simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nosso corpo, como contra aquelas que insistem sobre a autonomia da tomada de consciência. Tais filosofias possuem em comum o que elas esquecem, em proveito da pura exterioridade ou da pura interioridade, a inserção corporal do espírito, a relação ambígua que realizamos com nosso corpo, e, correlativamente, com as coisas percebidas. Quando procuramos, como fizemos em *A estrutura do comportamento*, mostrar as relações do organismo percebido e de seu meio, inspirando-nos na psicologia e na fisiologia modernas, é claro a sua vez, que tais relações não são aquelas de um aparelho automático e de um agente exterior que vêm desencadear, naquele, mecanismos preestabelecidos; e que nós não tratamos melhor dos fatos sobrepondo ao corpo, concebido como uma coisa, uma consciência pura e contemplativa. Nas condições da vida, - senão no laboratório, - o organismo é menos sensível a certos agentes físicos e químicos isolados que à 'constelação' que eles compõem, na situação de conjunto que eles definem. Os comportamentos revelam uma sorte de atividade prospectiva do organismo, como se ele se orientasse sobre o sentido de certas situações elementares, como se ele mantivesse com elas relações de familiaridade, como se houvesse um '*a priori* do organismo', das condutas privilegiadas, das leis de equilíbrio interno que o predispuessem a certas relações com o meio. No nível onde nos encontramos, ele (o organismo) não poderia, entretanto, servir a uma verdadeira tomada de consciência nem a uma atividade intencional; e, de outro lado, o poder prospectivo do organismo não se exerce senão entre os limites definidos e depende de condições locais precisas. O funcionamento do sistema nervoso central nos põe diante dos paradoxos do mesmo gênero. A teoria das localizações cerebrais, sob suas formas modernas, modificou profundamente a relação da função ao substrato. Ela não

assinala mais, por exemplo, a cada conduta perceptiva, um mecanismo preestabelecido. Os 'centros coordenadores' dos quais ela fala, não são mais armazéns de 'traços cerebrais' e seu funcionamento é qualitativamente diferente de um caso ao outro, segundo a nuance cromática que invoca, a estrutura perceptiva que realiza, se bem que no fim, ele reflete toda a sutileza e toda a variedade das relações percebidas. Tudo se passa, portanto, no organismo percipiente, como se realizássemos, conforme a expressão de Descartes, uma mistura da alma com o corpo. As condutas superiores dão um sentido novo à vida do organismo, mas o espírito, entretanto, não dispõe aqui de uma liberdade de sobrevôo; mais ainda: ele tem necessidade das atividades mais simples para se estabilizar em instituições duráveis e se realizar verdadeiramente. A conduta perceptiva emerge dessas relações numa situação e num meio que não é o acontecimento de um puro sujeito cognoscente.

Em nosso trabalho sobre a *Fenomenologia da percepção*, não assistimos mais ao advento das condutas perceptivas. Nós nos instalamos nelas para aí perseguir a análise desta relação singular entre o sujeito, seu corpo e seu mundo. Para a psicologia e para a psicopatologia de hoje, o corpo próprio não é mais somente *um dos objetos do mundo*, sob o olhar de um espírito separado. Ele se coloca ao lado do sujeito, ele é *nosso ponto de vista sobre o mundo*, o lugar onde o espírito se investe numa certa situação física e histórica. Como Descartes havia então profundamente dito, a alma não está apenas em seu corpo como o piloto em seu navio, ela está unida ao corpo inteiro, - ele é totalmente animado, e todas as funções corporais contribuem por sua parte à percepção dos objetos dos quais a filosofia durante muito tempo fez um puro saber. É segundo a situação de nosso corpo que acedemos o espaço exterior. Um 'esquema corporal' ou 'postural' nos oferece a cada instante uma noção global, prática e implícita das relações de nosso corpo e das coisas, bem como seu relevo sobre elas. Um feixe de movimentos possíveis ou de 'projetos motores' irradia de nós sobre o entorno. Nosso corpo não está no espaço como as coisas: ele o habita ou o frequenta, ele se aplica como a mão no instrumento e, neste sentido, quando quisermos nos ultrapassar, nós não temos de movê-lo como se move um objeto. Nós o

transportamos sem instrumentos, por uma espécie de magia, porque ele é nosso e porque, por ele, temos diretamente acesso ao espaço. Ele é para nós muito mais que um instrumento ou um meio: ele é nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções. Mesmo nossos movimentos afetivos mais secretos, os mais profundamente ligados à infra-estrutura humoral, contribuem para formar nossa percepção das coisas.

Ora, se a percepção é dessa maneira o ato comum de todas as nossas funções motoras e afetivas, não menos que as sensoriais, precisamos redescobrir a figura do mundo percebido, mediante um trabalho comparável àquele do arqueólogo, pois ela está encrustrada sob os sedimentos dos conhecimentos ulteriores. Ver-se-á então que a qualidade sensível não é aquele dado opaco e indivisível, apresentado como espetáculo a uma consciência distante sobre a qual falavam as concepções clássicas, e que as cores, por exemplo, nas quais cada uma se associava numa atmosfera afetiva que os psicólogos tinham buscado estudar e definir, são na verdade diversas modalidades de nossa coexistência com o mundo. Ver-se-á que as figuras espaciais ou as distâncias não são tanto relações entre diversos pontos do espaço objetivo, mas sim relações entre elas e um centro de perspectiva que é nosso corpo, - enfim, que elas são diversas maneiras, para os estímulos exteriores, de por à prova, de solicitar e de fazer variar nossa posse sobre o mundo, nossa ancoragem na horizontal e na vertical do lugar, em um aqui e em um agora. Ver-se-á ainda que as coisas percebidas não são, como os objetos geométricos, seres acabados dos quais nossa inteligência possuiria *a priori* a lei de construção, mas conjuntos abertos e inesgotáveis que reconhecemos em um certo estilo de revelação, ainda que não possamos, por princípio, explorá-los inteiramente e que eles nunca nos oferecem eles mesmos, senão como perfis ou vias perspectivas. Ver-se-á enfim que o mundo percebido não é em seu redor um puro objeto de pensamento sem fissura e sem lacuna, mas é como o estilo universal no qual participam todos os seres perceptivos, e que sem dúvida ele os coordena, mas sem que possamos presumi-lo como acabado. Nosso mundo, dizia profundamente Malebranche, é 'uma obra inacabada'.

Se agora queremos definir um sujeito que seja capaz dessa experiência perceptiva, é evidente que ele não será um pensamento transparente para si mesmo, absolutamente presente a si-mesmo, sem corpo e sem história interpostos. O sujeito da percepção não é este pensador absoluto. Ele funciona aplicando-se a um pacto ocorrido no nosso nascimento entre nosso corpo e o mundo, entre nós-mesmos e nosso corpo, ele é como um nascimento continuado, *aquilo* que numa situação física e histórica tem sido dado a gerir, e isto a cada novo instante. Cada sujeito encarnado é como um registro aberto do qual não se sabe quais obras ele produzirá, mas que, uma vez aparecido, não saberia deixar de dizer pouco ou muito, de ter uma história ou um sentido. A produtividade mesma ou a liberdade da vida humana, longe de negar nossa situação, a utiliza e daí, a torna meio de expressão.

Essa observação nos conduz a novas pesquisas, iniciadas após 1945, que virão fixar definitivamente o sentido filosófico das primeiras, as quais, em contrapartida, prescrevem àquelas um itinerário e um método. Acreditamos encontrar na experiência do mundo percebido uma relação de um novo tipo entre o espírito e a verdade. A evidência da coisa percebida relaciona-se com seu aspecto concreto, a textura mesma de suas qualidades, com essa equivalência entre todas suas propriedades sensíveis que fazia Cézanne dizer que se devia poder pintar até os odores. É diante de nossa existência indivisa que o mundo é verdadeiro ou existe; sua unidade, suas articulações se confundem e isto quer dizer que, temos do mundo uma noção global cujo inventário jamais é acabado, e que fazemos nele a experiência de uma verdade que transparece ou nos engloba, mais do que nosso espírito não a detém e não a circunscreve. Ora, se agora consideramos, para além do percebido, o campo do conhecimento propriamente dito, onde o espírito quer possuir o verdadeiro, definir ele mesmo objetos e aceder, assim, a um saber universal e desvinculado das particularidades de nossa situação, a ordem do percebido não é ela própria uma aparência, e o entendimento puro não é uma nova fonte de conhecimento a respeito da qual nossa familiaridade perceptiva com o mundo não seria mais que um esboço informe? - Somos obrigados a responder essas questões por uma teoria da verdade primeira, e

depois por uma teoria da intersubjetividade, nas quais tocamos em diferentes ensaios, tais como *A dúvida de Cézanne*, *O romance e a Metafísica* ou, no que diz respeito à filosofia da história, *Humanismo e Terror*, mas dos quais devemos elaborar com todo rigor os fundamentos filosóficos. A teoria da verdade representa o objeto de dois livros nos quais trabalhamos agora.

Nos parece que o conhecimento, e a comunicação com outrem que ele pressupõe, são, diante da via perceptiva, formações originais, mas que eles a continuam e a conservam transformando-a. Eles sublimam nossa encarnação no sentido em vez de suprimi-la e a operação característica do espírito está no movimento pelo qual retomamos nossa existência corporal e a empregamos para simbolizar no lugar de coexistir tão somente. Esta metamorfose apanha a dupla função de nosso corpo. Por seus 'campos sensoriais', por toda sua organização, ele está como predestinado a se conformar aos aspectos naturais do mundo. Mas como corpo ativo, à medida que ele é capaz de gestos, de expressão e enfim de linguagem, ele se reenvia sobre o mundo para o significar. Como o demonstra a observação dos apráxicos, no espaço atual, onde cada ponto é aquilo que ele é, sobrepõe-se ao homem um 'espaço virtual' onde estão inscritos também os valores espaciais que este ponto *recebe* para qualquer outra posição de nossas coordenadas corporais. Um sistema de correspondência se estabelece entre nossa situação espacial e àquelas outras, e cada uma tem como simbolizar todas as outras. Esta retomada, que insere nossa situação de fato como um caso particular no sistema de outras situações possíveis, inicia a partir do momento que *mostramos* com o dedo um ponto do espaço, pois o gesto de designação, que justamente os animais não compreendem, põe-nos, desde já, instalados no virtual, ao fim da linha que prolonga nosso dedo, num espaço centrífugo ou cultural. Esse uso mímico de nosso corpo não é ainda uma concepção, uma vez que ele não nos separa de uma situação corporal da qual, ao contrário, ele assume todo o sentido; ele nos introduz numa teoria concreta do espírito que no-lo mostrará numa relação de troca com os instrumentos em que ele aparece, mas que a ele entregam, ademais, aquilo que têm recebido dele.

De um modo geral, os gestos expressivos, onde o fisiognomônico buscava em vão os sinais suficientes de um estado emocional, senão quando postos diante da situação que eles assinalam ou pontuam. Mas, como os fonemas, sem ter ainda um sentido por si mesmos, eles desde já possuem valor diacrítico, eles anunciam a constituição de um sistema simbólico capaz de redesenhar um número infinito de situações. Eles são uma primeira linguagem. E reciprocamente a linguagem pode ser tratada como uma gesticulação de tal forma variada, precisa, sistemática, e capaz de retomadas tão numerosas, que a estrutura interna do enunciado não pode finalmente convir senão a uma situação mental à qual ele responde e da qual se torna signo sem equívoco. O sentido da linguagem, como aquele dos gestos, não reside, portanto nos elementos de que ele é feito, ele é sua intenção comum, e a frase dita não contém aquela do auditor, subsequente a 'cadeia verbal', que ultrapassa cada um dos nós em direção àquilo que eles desenharam em conjunto. Disso se segue que, ao mesmo tempo, nosso pensamento, mesmo solitário, não cessa de utilizar a linguagem, que o sustenta, arranca-o do transitório, o reenvia, - que dele é, dizia Cassirer, o 'móvel', - e que, portanto a linguagem, considerada parte por parte, não contém seu sentido, que toda comunicação supõe, naquele que escuta, uma retomada criadora daquilo que ele entendeu. Disso se segue também que a linguagem que arrastamos para um pensamento não é mais unicamente nossa, que é presunçosamente universal, sem que esta universalidade seja jamais aquela de um conceito puro, idêntico para todos os espíritos: é antes o apelo de um pensamento situado que dirige aos outros pensamentos igualmente situados, e no qual cada um responde com seus recursos próprios. O exame dos poderes do algoritmo mostraria nele, acreditamos, a mesma função estranha que é em obra nas formas ditas inexatas da linguagem: sobretudo quando se trata de conferir ao pensamento exato um novo domínio. O pensamento mais formal refere-se sempre a qualquer situação mental, qualitativamente definida, da qual ele não extrai o sentido senão se apoiando sobre a configuração do problema. A transformação não é jamais simples análise e o pensamento não é jamais formal, senão relativamente.

Esperando tratar completamente esse problema (o do pensamento formal e da linguagem) na obra que preparamos sobre a *Origem da Verdade*, nós o abordamos por seu lado menos abrupto num livro cuja metade está escrita e que trata da linguagem literária. Nesse domínio, é mais adequado mostrar que a linguagem jamais é a simples vestimenta de um pensamento que se possuiria ele mesmo em toda clareza. O sentido de um livro é primeiramente dado, não tanto pelas ideias, como por uma variação sistemática e insólita dos modos da linguagem e do relato, ou das formas literárias existentes. Esse sotaque, essa modulação particular da palavra, se a expressão tem êxito, é assimilada pouco a pouco pelo leitor e lhe torna acessível um pensamento ao qual ele permanecia às vezes indiferente ou mesmo rebelde de início. A comunicação em literatura não é o simples apelo do escritor às significações que fariam parte de um *a priori* do espírito humano: muito mais elas suscitam a isso por arrebatamento ou por uma espécie de ação oblíqua. No escritor, o pensamento não dirige a linguagem de fora: o escritor é ele mesmo um novo idioma que se constrói, inventa-se meios de expressão e se diversifica segundo seu próprio sentido. O que chamamos poesia não é senão a parte da literatura onde essa autonomia se afirma com ostentação. Qualquer grande prosa é também uma recriação do instrumento significante, apesar de articulados segundo uma sintaxe nova. O prosaico se limita a tocar por sinais convencionados das significações já instaladas na cultura. A grande prosa é a arte de captar um sentido que nunca tinha sido objetivado até então e torná-lo acessível a todos os que falam a mesma língua. Um escritor é assim ultrapassado [apenas sobrevive] quando ele não é mais capaz de fundar uma universalidade nova e de comunicar no risco. Parece-nos que se poderia dizer também das outras instituições que elas cessaram de viver quando se mostram incapazes de levar uma poesia das relações humanas, ou seja, o apelo de cada liberdade a todas as outras. Hegel dizia que o Estado Romano é a prosa do mundo. Nós intitulemos *Introdução à prosa do mundo* este trabalho que deveria, elaborando a categoria de prosa, lhe dar, além da literatura, uma significação sociológica.

Estas pesquisas, pois, sobre a expressão e a verdade aproximam, por sua vertente epistemológica, o problema geral das relações do homem com o homem que será o objeto de nossas pesquisas posteriores. A relação linguística dos homens deve nos auxiliar a compreender uma ordem mais geral de relações simbólicas e de instituições, que assegurem, não mais unicamente a troca de pensamentos, mas aquela de valores de toda espécie, a coexistência de homens numa cultura e, além de seus limites, numa só história. Interpretado em termos de simbolismo, o conceito de história nos parece acima das contestações das quais ele é objeto, porque o que se entende de ordinário sob essa palavra, seja para reconhecer ou para negar, é uma Potência exterior em nome da qual as consciências seriam depreendidas. Não mais que a linguagem, a história não nos é exterior. Há uma história do pensamento, quer dizer: a sucessão das obras do espírito, com todos os desvios [détours] que se queira, é como uma só experiência que se persegue e ao curso da qual a verdade por assim dizer se capitaliza. É num sentido análogo que se poderia dizer que há uma história da humanidade, ou mais simplesmente *uma* humanidade. Em outros termos, todas as reservas feitas sobre as estagnações ou os recuos, as relações humanas são capazes de amadurecer, de transformar seus fracassos [avatars] em ensinamentos, de recolherem seu presente a verdade de seu passado, de eliminar as certezas secretas que lhes permanecem opacas e torná-las mais transparentes. A ideia de uma história única ou de uma lógica da história está, num sentido, implicada na menor troca humana, na menor percepção social: a antropologia supõe sempre que uma civilização, mesmo muito diferente da nossa, está no limite compreensível para nós, que ela pode ser situada em relação à nossa e a nossa por relação a ela, que elas pertencem ao mesmo universo de pensamento, - como o menos importante uso da linguagem implica uma ideia de verdade. Também na ação, não podemos fingir e rejeitar como estranhas as aventuras da história, pois mesmo a busca mais independente da verdade e a mais abstrata tem sido um fator da história (talvez o único do qual seja seguro e que não é, em nenhum caso, enganoso), que todas as ações e as produções dos homens se compõem, portanto num só drama, e que, neste sentido,

sabemos ou perdemos o conjunto: nossa vida é em si universal. Mas este racionalismo metódico não se confunde com um racionalismo dogmático que elimina por antecipação a contingência histórica supondo-se como um 'Espírito do mundo'(Hegel) atrás do curso das coisas. Se é preciso dizer que há uma história total, - um só tecido que reúne todas as empresas de civilização simultâneas e sucessivas, todos os fatos de pensamento e todos os fatos econômicos, - isto não é em nome de um idealismo histórico ou de um materialismo histórico que remetem, um ao pensamento, o outro à matéria, ao governante da história. É porque as culturas são tanto sistemas coerentes de símbolos, que podem ser comparadas e postas sobre um denominador comum, e que cada um dos modos de trabalho, aqueles das relações humanas, aqueles da linguagem e aqueles do pensamento, mesmo se eles não são a cada momento paralelos, não permanecem jamais separados com o tempo. E o que realiza esta relação de sentido entre cada aspecto de uma cultura e todas as outras, como entre todos os episódios da história, é o pensamento permanente e concordante dessa pluralidade de seres que se reconhecem como 'semelhantes'. Nesse caso, mesmo que uns busquem dominar os outros e que são a tal ponto tomados nas situações comuns, frequentemente os adversários estão numa espécie de cumplicidade.

Nossas pesquisas devem, portanto nos conduzir finalmente a refletir sobre este *homem transcendental*, ou esta 'luz natural' comum a todos, que transparecem através do movimento da história, - sobre este Logos que nos propõe como tarefa conduzir à palavra um mundo mudo até aí – enfim sobre este Logos do mundo percebido que nas primeiras pesquisas nos reencontram na evidência da coisa. Reunimos aqui as questões clássicas da metafísica, mas por um caminho que lhes tira o caráter de problemas, isto é, de dificuldades que poderiam ser resolvidas sem grande esforço, mediante certas entidades metafísicas construídas segundo esse efeito. As noções de Natureza e de Razão, por exemplo, longe de explica-los, tornam incompreensíveis as metamorfoses que temos assistido desde a percepção até os modos complexos de relação humana, pois, remetendo essas metamorfoses a dois princípios separados, tais

noções mascaram o momento, do qual temos a constante experiência, onde uma existência se reenvia sobre ela mesma, se apossa e exprime seu próprio sentido. O estudo da percepção não podia nos ensinar mais que uma 'má ambigüidade', a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade. Mas há, no fenômeno da expressão, uma 'boa ambigüidade', isto é, uma espontaneidade que acompanha aquilo que parecia impossível, ao se considerar os elementos separados, que reúne num só tecido, a pluralidade da mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura. A constatação dessa maravilha é a metafísica mesma, e que dá ao mesmo tempo o princípio de uma moral.

MAURICE MERLEAU-PONTY