

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
LINHA DE PESQUISA “FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA FILOSÓFICA”

A CONCEPÇÃO DE SUBJETIVIDADE NA “FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO”

Ana Gélica Alves Gomes

João Pessoa

2021

Ana Gélica Alves Gomes

A concepção de subjetividade na “Fenomenologia da Percepção”

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do grau de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha

João Pessoa

2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

G633c Gomes, Ana Gelica Alves.

A concepção de subjetividade na "Fenomenologia da Percepção" / Ana Gelica Alves Gomes. - João Pessoa, 2021.

87 f.

Orientação: Iraquiton de Oliveira Caminha.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Merleau-Ponty. 2. Fenomenologia da Percepção. 3. Corpo próprio. 4. Subjetividade. I. Caminha, Iraquiton de Oliveira. II. Título.

UFPB/CCHLA

CDU 165.62:159.937(043)

Ana Gélica Alves Gomes

A concepção de subjetividade na “Fenomenologia da Percepção”

Banca examinadora

Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)

Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes (UFPB)

Prof.^a Dr.^a. Terezinha Petrócia da Nóbrega (UFRN)

Ao meu pai, um homem imprudentemente
poético.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, à Universidade Federal da Paraíba – UFPB, casa que, há tanto tempo, me acolheu e onde, a cada partida e retorno, aprendo e cresço.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB e seus servidores pela oportunidade de construção dessa dissertação e pelo apoio durante esse percurso.

Agradeço, especialmente, ao meu orientador Prof. Dr. Iraquitan Caminha, com quem tanto pude aprender, pela confiança e incentivo; sua presença é afetiva e encorajadora.

Agradeço aos membros das bancas de qualificação e defesa, pela atenção e dedicação na leitura desse trabalho.

Agradeço, por fim, a minha família, meus amigos e a Rebeca, pelo amor, cuidado e companheirismo, sem os quais não seria possível a realização desse projeto.

Já tinha tanta pertença quanto a pedra
despontando entre as madeiras do chão. Era
dali. Iria a lugar nenhum porque nunca se
levaria por completo. Nunca iria.

Valter Hugo Mãe

RESUMO

O filósofo francês Maurice Merleau-Ponty buscou descrever, através da fenomenologia, a relação entre ser humano e mundo sensível. Através de sua tese *Fenomenologia da Percepção*, datada de 1945, descreveu o ato perceptivo, tratando-o como um fenômeno originário, através da crítica ao empirismo e intelectualismo na abordagem da percepção. Também nessa obra trabalha o sentido do corpo próprio, conceito que visa superar a dicotomia mente x corpo e contrapõe-se à análise objetivista do corpo humano. Esse corpo é descrito pelo filósofo segundo os atributos que lhe são próprios e que o caracterizam enquanto um corpo sujeito, como a motricidade, a espacialidade, a afetividade, a sexualidade e a linguagem, tratados na primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*: o corpo. Nesse sentido, o corpo passa a ser visto como um veículo do ser no mundo, da existência. O objetivo dessa dissertação é pensar a subjetividade humana como estando atrelada a essa dimensão corporal, como determinado na *Fenomenologia da Percepção*. Nesse sentido, discute-se aqui, inicialmente, o pensamento fenomenológico merleau-pontyano a respeito da percepção, que parte da fenomenologia de Husserl, mas também a transforma. Posteriormente, busca-se discutir o corpo próprio, como instrumento reflexivo e intencional do ser no mundo, revelando-o, assim, como a raiz de uma subjetividade corporificada e intencional. Por fim, acompanhando o pensamento de Merleau-Ponty na obra apresentada, descreve-se mais profundamente a relação desse corpo próprio com o mundo vivido, destacando-se, em especial, a intersubjetividade e a temporalidade como conceitos centrais para se pensar uma subjetividade encarnada. Conclui-se que a obra *Fenomenologia da Percepção* apresenta uma subjetividade que, apesar de encarnada e singular, não pode ser vista a partir de uma perspectiva individualista, que prescindia de um mundo vivido compartilhado.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Fenomenologia da Percepção. Corpo Próprio. Subjetividade.

ABSTRACT

Merleau-Ponty, french philosopher, aimed to describe, through phenomenology, the relation between the human being and sensitive world. Through his thesis *Phenomenology of Perception*, from 1945, he described the perceptive act, treating as an originary phenomenon, through critics to empirism and intellectualism in perception approach. Also in that work studies the lived body sense, concept which aims to overcome the mind x body dichotomy and contradicts the objectivist analysis of human body. This body is described by the philosopher regarding proper attributes that characterizes it while body-subject, as motricity, spaciality, afetivity, sexuality and languages, treated in first part of *Phenomenology of Perception*: the body. In this way, the body becomes to be perceived as a vehicle in the world, in the existence. The aim of this thesis is to think the human subjectivity as being connected to this bodyness, as determined in the *Phenomenology of Perception*. In this way, it is discussed, firstly, the merleauPontyan phenomenological thinking regarding perception, which comes from Husserl phenomenology, but also changes it. After, searches to discuss the lived body, as reflexive and intentional instrument of the being in the world, showing, thus, as the root of a body-mediated subjectivity and intentional. Finally, following the Merleau-Ponty thinking in the presented work, it is described deeply the body lived and world lived relation, highlighting, specially, the intersubjectivity and temporality as central concepts to think an embodied subjectivity. It is concluded that the *Phenomenology of Perception* presents a subjectivity that, despite singular and embodied, can not be seen from an individualist perspective, which dispenses of a shared lived world.

Keywords: Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. Body Lived. Subjectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. FENOMENOLOGIA E PERCEPÇÃO: O RESGATE DA EXPERIÊNCIA	
ORIGINÁRIA.....	15
1.1. FUNDAMENTOS DA FENOMENOLOGIA.....	16
1.2. O PREJUÍZO DA ATITUDE NATURAL À COMPREENSÃO DO FENÔMENO PERCEPTIVO	24
1.3. O ACESSO ÀS COISAS MESMAS	31
2. O SUJEITO DA PERCEPÇÃO	39
2.1. SER CORPO	43
2.2. A MOTRICIDADE E A GÊNESE DE UM CORPO-SUJEITO.....	48
2.3. O CORPO PRÓPRIO	54
3. CORPO E MUNDO	61
3.1. O CORPO EXPRESSIVO	64
3.2. INTERSUBJETIVIDADE	69
3.3. SUBJETIVIDADE E TEMPORALIDADE	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS	87

INTRODUÇÃO

O filósofo Maurice Merleau-Ponty propôs uma forma original de pensar a relação entre o ser humano e o mundo sensível. Nascido na França, em 14 de março de 1908, Merleau-Ponty ingressou na filosofia em 1927, quando entrou para a École Normale Supérieure, onde conheceu as filosofias de Heidegger e Husserl, de onde capturou importantes influências para seu trabalho. Após graduar-se, no ano de 1931, passou a lecionar filosofia no curso secundário do Liceu Misto de Beauvais. Em 1945, lançou a *Fenomenologia da Percepção* (*Phénoménologie de la perception*), sua tese de doutorado e uma das mais importantes obras de sua carreira, fundamental para a compreensão de seu pensamento. Nesse mesmo ano, assumiu o posto de professor de filosofia na Universidade de Lyon e fundou, junto a Sartre, a revista *Les Temps Modernes*, que reunia textos de filosofia e política. Entre 1949 e 1952 ministrou, como professor titular, a cadeira Psicologia e Pedagogia da criança, em Sorbonne. A partir de 1952, assumiu a cátedra de filosofia no Collège de France, onde permaneceu até sua precoce morte, em 1961, aos 53 anos (CAMINHA, 2019).

Suas primeiras obras, entre elas *Fenomenologia da Percepção*, são desenvolvidas a partir de uma perspectiva fenomenológica husserliana. Mas, já nesse momento, Merleau-Ponty se mostra preocupado em encontrar na relação corpo-mundo a significação das vivências humanas, criticando a noção de consciência como instância reflexiva absoluta e, por conseguinte, questionando a existência do sujeito transcendental. Para ele, a fenomenologia é ferramenta de uma filosofia que ensina, sobretudo, a reaprender a ver o mundo. Suas reflexões, buscam restaurar a experiência humana enquanto encontro pré-objetivo com o mundo, que é anterior a qualquer conceituação científica ou de senso comum. Ele critica, assim, as concepções tradicionais e dualistas a respeito da existência humana, advindas da ciência e da filosofia, que põem em lados opostos sujeito e objeto, consciência e corpo, ser humano e mundo, e confundem o conhecimento a respeito das coisas.

Especificamente, na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty irá fazer um retorno fenomenológico ao ato perceptivo, compreendendo-o como o meio original de abertura do ser humano ao mundo, o ato que permite estabelecer uma relação entre os existentes e as coisas, e a partir dela, examinar a experiência de ser no mundo. Para ele, a coisa percebida não é apenas um conjunto de representações determinado por condições objetivas da realidade, mas um objeto que se constitui, que obtém um sentido, quando em um campo de relações humanas, em que a percepção surge como encontro original com o mundo sensível. É nesse sentido que a relação entre o ser humano e o mundo, para Merleau-Ponty, pode ser pensada não enquanto

dicotomia e cisão, mas entrelaçamento. O ser no mundo é capaz de sentir e perceber as coisas e objetos à sua volta, faz isso através de uma capacidade perceptiva que une seu corpo sensível ao mundo.

Essa percepção não ocorre, contudo, no vazio, mas instaura-se no corpo humano, que é o veículo do ser no mundo, ou seja, seu modo de perceber as coisas à sua volta, de compreender o mundo, como também sua forma de comunicação com ele, com os outros seres humanos, seu modo de envolver-se em projetos e juntar-se a um ambiente. Esse corpo, que Merleau-Ponty considera como corpo-sujeito, é pensado não apenas como objeto físico, no qual órgãos e células estão dispostos, mas como um corpo reflexivo, contendo, ele mesmo a consciência de si e a possibilidade de realização de projetos. Nesse sentido, Merleau-Ponty desfaz a dicotomia consciência-corpo, pois o corpo não é apenas uma ponte entre os estímulos externos e um centro de comando não-corporal, uma consciência, mas é ele o próprio sujeito da percepção.

Consciência, corpo e mundo, assumem, na *Fenomenologia da Percepção*, novas significações que permitem repensar também, a conceituação de outras instâncias, como a subjetividade, entendida, no senso comum, como propriedade interna, individual e privativa do psiquismo de um sujeito cognoscente, mas, descrita, a partir do pensamento de Merleau-Ponty, como impreterivelmente advinda da relação do ser humano com o mundo, não existindo em um sentido absoluto, mas constituindo-se em determinado tempo e espaço e em diálogo com outras subjetividades.

A subjetividade, para o filósofo, só pode ser compreendida enquanto corporal e mundana, ela se faz enquanto um corpo-aqui e um mundo-aqui, ou seja, surge como acontecimento da existência. Para ser analisada, essa subjetividade encarnada no mundo, precisa ser entendida como expressão global de todos os “atributos” humanos, uma vez que é constituída na forma de expressões do ser, em que cada qualidade fala, de forma integral, sobre todas as outras e sobre a subjetividade em si. Ela é esse todo, que se apresenta não como soma das partes, mas como espelho de cada uma delas. Como alerta Merleau-Ponty, “se conseguirmos compreender o sujeito, não será em sua pura forma, mas procurando-o na intersecção de suas dimensões” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 550).

A percepção, o corpo sensível, o ato motor, o mundo vivido, a intersubjetividade e a temporalidade, analisados por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção* são perspectivas desse todo que é a experiência humana e entrelaçam-se em um sujeito corporificado na experiência do mundo. É nesse sentido que Merleau-Ponty propõe uma compreensão singular da experiência humana. Ele questiona princípios fundamentais da

modernidade, como a lógica positivista no tratamento do corpo e da mente, sendo um objeto do saber biológico e outro campo de conhecimento da psicologia; as formulações clássicas a respeito do pensamento, da memória e do ato de conhecimento; e as noções fisiologistas sobre o movimento e desenvolvimento motor.

Ao questionar as limitações das teorias objetivistas sobre a percepção e o corpo, Merleau-Ponty traz válidas contribuições para a compreensão da constituição do sujeito na sua interface com o mundo e as coisas nele dispostas. Ele convoca um retorno à experiência do ser humano no encontro com sua realidade, a esse mundo vivencial, lócus de origem de todo conhecimento. Recoloca em pauta o saber advindo daquele que sente, que está submerso em um mundo e vincula-se a ele por meio de projetos que visam e vão ao encontro das coisas e existem com elas.

Partindo dessas discussões, objetiva-se, com o presente estudo, refletir sobre o processo de formação da subjetividade, buscando esclarecer como ela é compreendida por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*.

Inicialmente, no primeiro capítulo, visa-se discutir o ato perceptivo, tendo-o como uma primeira camada para a compreensão da união entre ser humano e mundo, sobre a qual toda reflexão sobre a vivência humana deve fazer referência. Busca-se uma desconstrução dos preconceitos empiristas e idealistas a respeito da percepção, revelando-a a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty, de inspiração husserliana, mas destoante desta em seus fundamentos. Mostra-se a percepção como experiência originária, que lança o homem no mundo fenomenal e oferece-lhe o mundo da vida, para que, a partir desse ato inaugural no mundo, possa-se pensar a construção do conceito de subjetividade.

No segundo capítulo, reflete-se sobre o corpo enquanto sujeito do ato perceptivo, um corpo que está inserido no mundo não como coisa física, controlado por uma estrutura reflexiva outra, mas como corpo próprio. Nesse sentido, levanta-se os temas abordados por Merleau-Ponty na primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*: o corpo. Discutindo-se, a compreensão do corpo para a fisiologia mecanicista e a psicologia clássica, e seus equívocos, bem como o papel da motricidade na constituição de uma vida humana. Finaliza-se o capítulo retomando a síntese que Merleau-Ponty fará do corpo próprio, a partir de seus fundamentos, destacando-se dentre eles, especialmente, a afetividade. A partir de então, pode-se começar a delinear o entendimento que Merleau-Ponty fará da subjetividade, atrelando-a a um corpo sensível e um mundo percebido.

No terceiro capítulo deste trabalho, busca-se discutir a relação existente entre o ser humano e o mundo a sua volta. Insere-se, de início, uma discussão sobre a expressividade do corpo próprio, para em seguida, discorrer sobre a segunda e, principalmente, a terceira parte da *Fenomenologia da Percepção*, onde Merleau-Ponty irá descrever o mundo percebido e o ser-para-si e o ser-no-mundo, destacando sua compreensão sobre a intersubjetividade e a temporalidade. Tem-se, assim, a intenção de descrever uma subjetividade encarnada em um mundo, através de sua dimensão espaço-temporal, mas que só se constitui enquanto interação com os Outros.

1. FENOMENOLOGIA E PERCEPÇÃO: O RESGATE DA EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA

Bendito seja o mesmo sol de outras terras
 Que faz meus irmãos todos os homens
 Porque todos os homens, um momento no dia, o olham
 como eu,
 E nesse puro momento
 Todo limpo e sensível
 Regressam lacrimosamente
 E com um suspiro que mal sentem
 Ao Homem verdadeiro e primitivo
 Que via o Sol nascer e ainda o não adorava.
 Porque isso é natural — mais natural
 Que adorar o ouro e Deus
 E a arte e a moral...

Alberto Caeiro

A percepção, como entendida na *Fenomenologia da Percepção*, é um processo de abertura do ser humano ao mundo, por meio do qual ele se faz presente entre os seus semelhantes e reconhece-se em seu meio. Pode-se dizer que há uma clara centralidade desse conceito na obra, pois é a partir dele que se inicia toda a reflexão sobre mundo, corpo, existência e subjetividade. Essa relevância concedida ao ato perceptivo pela obra de Merleau-Ponty, coloca o tema em posição privilegiada dentro da filosofia, uma vez que, por séculos, ele foi renegado pela filosofia e ciência, estando a percepção sempre preterida em relação a outros processos. O que o filósofo intencionou foi, então, um resgate do fenômeno perceptivo por meio do questionamento, da real suspensão dos saberes vigentes, das teorias objetivistas sobre a relação da consciência com seu meio.

Nessa empreitada, Merleau-Ponty foi fortemente influenciado pela fenomenologia de Husserl, a qual foi apresentado quando aluno da École Normale Supérieure. Com sua proposta de suspender todos pressupostos até então instaurados e chegar à raiz dos fenômenos tais como são para a consciência, a fenomenologia inspira Merleau-Ponty a desmembrar as teorias objetivistas sobre a percepção. Ele tece críticas às teorias idealistas e empiristas que, mesmo que por vias opostas, representam a redução da percepção a processos deterministas superiores. Essas posições dualistas, que opõem consciência e mundo, destacando a sobreposição de um sobre o outro, são cuidadosamente analisadas e rejeitadas na introdução de *Fenomenologia da Percepção*, sendo o ponto de partida para o projeto merleau-pontyano que, posteriormente, romperá de vez com qualquer forma de dualismo na compreensão dos fenômenos relacionados à existência.

Há aspectos cruciais da obra de Husserl que inspiram Merleau-Ponty, como a proposta de “retorno às coisas mesmas”, que visa voltar-se para o mundo da vida, terreno das experiências humanas e fundamento da verdade, e a crítica ao método positivista, por seu caráter de distanciamento em relação aos fenômenos e vivências. Outra noção da fenomenologia que ganha relevância na obra de Merleau-Ponty é o conceito de intencionalidade, pois pontua, entre ser humano e mundo, uma relação primordial da qual jamais se pode escapar. Além da fenomenologia de Husserl, outras influências foram absorvidas por Merleau-Ponty, como as ideias advindas dos psicólogos da *Gestalt*, que compreendiam o mundo como sendo organizado através de formas estruturais e modificaram o que a psicologia entendia, até então, como ação de perceber. Os efeitos dessa teoria sobre Merleau-Ponty incidem também na definição de campo fenomenal, ideia importante para sua análise de como o ser humano se relaciona com o mundo, com a qual encerra a introdução da *Fenomenologia da Percepção*.

Todas essas influências foram absorvidas e transformadas pelo filósofo. Ele assimilou essas concepções e as integrou, de modo a transformar as ideias relacionadas ao ser humano, entendendo-o, a partir de então, como um ser integrado a um mundo vivo e dinâmico. Levados ao extremo, os conceitos herdados de Husserl e das novas correntes em psicologia incorporaram-se a uma teoria que busca, a todo momento, reconstituir a natureza corporal da subjetividade humana.

Logo, para entender como Merleau-Ponty chega ao ponto de perceber o homem como organismo vivo, parte sensível do mundo, é necessário reconstituir o caminho que ele faz, partindo da análise do ato perceptivo, a partir de uma visão fenomenológica, até a compreensão da estrutura pela qual o homem participa da dinâmica do mundo.

1.1. FUNDAMENTOS DA FENOMENOLOGIA

Denomina-se de fenomenologia a corrente filosófica inaugurada por Edmund Husserl (1859 – 1938), que busca, por meio de um movimento próprio de ideias e um método original, o rigor radical do conhecimento. Seu fundador procurou estabelecer uma atitude filosófica que desse conta de descrever meticulosamente o mundo tal qual aparece para a consciência, entendendo-a como a síntese de todos os atos psíquicos ou vivências intencionais, em todos os seus aspectos, a fim de que uma fundamentação radical da filosofia fosse alcançada (ZILLES, 2008). Husserl define a fenomenologia como uma ciência, por se tratar de uma conexão de disciplinas científicas, mas também como um método e uma atitude intelectual especificamente filosóficos (HUSSERL, 2008a). No sentido de tratar-se não apenas de uma determinada área de

conhecimento ou campo de investigação, mas uma postura diante o mundo e da tradição filosófica, que desafia a filosofia a estabelecer pontos de partida novos para suas investigações, para que possa distinguir-se da ciência natural.

Segundo o filósofo, os incontestáveis progressos no conhecimento da natureza, até então empreendidos, passaram a ser também estendidos ao conhecimento do espírito. Isto é, a compreensão do mundo passou a ser dominada por um certo dualismo psicofísico, em que natureza e espírito estão em polos opostos, marcados, entretanto, por uma mesma causalidade. Uma mesma explicação racional dava-se em toda parte e, ao conhecimento do espírito estabeleceram-se os mesmos critérios de investigação do plano físico, criando-se um modo de explorar o mundo que se baseava exclusivamente naquilo que é determinado pela ciência objetivista, o mundo “objetivo”, como se isso representasse todo o universo de interesse existente (HUSSERL, 2008b).

Husserl parte, então, da necessidade de um resgate do mundo intuitivo, aquele descoberto pelo ser humano em seu primeiro contato com as coisas. Decide-se por fazer uma filosofia que se volta às coisas mesmas, entendendo-se por coisa o fenômeno como imediatamente dado à consciência, ou seja, como ele se manifesta. A volta às coisas mesmas significa o reencontro com o mundo verdadeiro. Essa verdade que precisa ser desvelada, entretanto, não está oculta por entre as coisas, na espera de leis universais e deliberações intelectivas que venham a descobri-la. Husserl negava-se a crer que aquilo que aparece na experiência atual não é a verdadeira coisa, para ele o fenômeno está cravado no campo imanente da consciência. Dizer que ele se interessa pelo fenômeno tal como ocorre, o fenômeno puro, é enunciar que ele busca captar o fenômeno no surgir e tornar-se presente à consciência (ZILLES, 2008). Para o filósofo, “o conhecimento é, em todas as suas configurações, uma vivência psíquica: é conhecimento do sujeito que conhece” (HUSSERL, 2008a, p. 42).

Nesse sentido, enquanto a abordagem epistemológica procurava por respostas para como o sujeito poderia conhecer o mundo exterior, mantendo a fidelidade ao real, a crítica fenomenológica de Husserl interessou-se em demonstrar o quão distante essa lógica estava das coisas e da possibilidade de conhecimento do mundo. A demanda da fenomenologia era tratar a consciência como existindo com o mundo, junto ao mundo, ela não se caracteriza como uma esfera fechada em si mesma, um mundo interior próprio, mas antes, como “consciência de”, uma intersecção com as coisas (GADAMER, 2016). É especialmente nesse aspecto, segundo Sokolowski (2012), que se encontra o núcleo do pensamento fenomenológico: a intencionalidade, isto é, a ideia de que cada ato da consciência ou experiência que cada um

realiza é intencional, está direcionada a um objeto. Se o homem é capaz de ver, vê algum objeto físico, que mira em seu meio, não existe o ato de ver isolado de um objeto correlato no mundo.

Ver, nesse exemplo, não é um ato que ocorre com um ser desprovido de mundo, mas é o captar, através de um sentido, uma determinada coisa que habita em certo espaço fora da consciência. É ver o computador à sua frente, a caneta sobre a mesa ou uma cadeira vazia do outro lado da sala, por exemplo, é dirigir-se a algo que está no mundo. Se, entretanto, muda-se de ambiente, ou apenas de foco visual e a coisa deixa de ser vista, ainda pode-se ter dela uma recordação, uma memória de sua forma. A cadeira vazia, por exemplo, fora do campo visual pode ser transformada em imagem visual evocada pela consciência, mas com a qual ela ainda está relacionada como uma coisa que existe para além do próprio ato de recordação. Mesmo quando essa cadeira não existia de fato, enquanto cadeira real, ocupando certo espaço, havia um objeto imaginário, para alguma consciência, uma cadeira idealizada, com sua forma, cor e determinada consistência apresentando-se em forma de inspiração. Ainda assim, era algo para o qual um ato da consciência estava direcionado. Portando, ver, imaginar, recordar, assim como ouvir sentir, julgar ou avaliar são atos intencionais, fazem-se presentes somente pela possibilidade de estarem em relação com seus objetos intencionais.

Husserl explica que “as vivências cognitivas – e isto pertence à essência – têm uma *intentio*, visam (*meinen*) algo, referem-se, de um ou de outro modo, a uma objectalidade. É próprio delas referir-se a uma objectalidade, mesmo se a objectalidade lhes não pertence” (HUSSERL, 2008a, p. 83). De modo que, a consciência não é uma esfera oca, fechada para o corpo e o mundo, ou mesmo um fluxo de atos puramente cognitivos que decorrem de certo modo de ser de uma estrutura orgânica, um apanhado de estados cerebrais. A mente não está restrita a seus próprios limites, é uma coisa pública, que age e se manifesta publicamente. Tudo é externo. Não há por que se considerar a existência de um mundo puramente mental, principalmente quando esse é apresentado em oposição a um mundo extramental, exterior. Mente e mundo são correlatos (SOKOLOWSKI, 2012).

A ideia de intencionalidade é uma alternativa à noção cartesiana de que há, na consciência, a representação do mundo, sendo o conhecimento a relação entre essas duas coisas: a ideia do mundo – coisa que está na consciência – e o mundo em si – a coisa que está fora. Husserl, por sua vez, distingue, na consciência, o ato de conhecer (*noese*), que atribui sentidos às coisas, e a coisa conhecida (*noema*), sendo este último intencional e por isso, fazendo-se presente na consciência sem ser parte dela. Essa distinção não representa eventos distintos, mas, a caracterização de aspectos presentes no mesmo fenômeno, de modo que *noeme* e *noese* são

inerentes. O que leva a entender que, assim como a consciência só existe enquanto consciência de algo, o objeto também só pode ser definido em sua relação com a consciência, ele só tem sentido para uma consciência, é sempre objeto para um sujeito. A fenomenologia husserliana busca, então, a descrição dos atos intencionais da consciência e dos objetos por ela visados (ZILLES, 2008).

A vida humana não captável pelos paradigmas científicos, para Husserl (2008b), volta-se inteiramente para o mundo. O ser humano está em constante relação com o mundo circundante, está espacial e temporalmente envolto por ele e inclui-se nele. O conhecimento científico, objetivista e experimental, por outro lado, esquece-se desse mundo circundante intuitivo. A racionalidade de seus métodos e teorias é relativa, porque, já sempre apresenta uma disposição fundamental para julgar as coisas, e busca excluir qualquer possibilidade de subjetividade, acabando por descartar também o próprio sujeito. O homem deixa de ser considerado no ato de conhecimento em detrimento da neutralidade e objetividade. O filósofo conclui que:

a ciência objetivista toma o que ela chama de mundo objetivo como sendo o universo de todo o existente, sem considerar que a subjetividade criadora da ciência não pode ter seu lugar legítimo em nenhuma ciência objetiva. Aquele que é formado nas ciências naturais julga evidente que todos os fatores puramente subjetivos devem ser excluídos e que o método científico-natural determina, em termos objetivos, o que tem sua figuração nos modos subjetivos da representação. Por isso busca o objetivamente verdadeiro também no plano psíquico. Ao mesmo tempo admite-se, com isso, que os fatores subjetivos excluídos pelo físico serão investigados pela psicologia precisamente como algo psíquico e naturalmente por uma psicologia psicofísica. Mas, o investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante (*Lebensumwelt*) vital, que constantemente e pressuposto como base, como o terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um sentido (HUSSERL, 2008b, p. 82-83).

Ou seja, a ciência natural luta para excluir do campo de interesse tudo aquilo o que é considerado subjetivo, tudo o que está além das explicações objetivas. Ela limita o existente, o real, ao mundo objetivo, mensurável segundo seu método. E, como todo conhecimento só é considerado válido se advindo de um mundo decodificado e categorizado, as ciências do espírito e o mundo vivido passam a guiar-se também pelos preceitos objetivistas. As regras, a técnica e as explicações deterministas passam a ditar a verdade, que uma vez oriunda do mundo real, afasta-se dele em respeito à pretensa neutralidade e indiferença. Cria-se, assim, dois mundos distintos, o científico e o das vivências. Um é o avesso do outro, enquanto o mundo objetivo da ciência é terreno do objetivismo, da quantificação, formalização e tecnificação, o mundo da vida (*Lebenswelt*) é o plano das experiências subjetivas imediatas, dotado de significação, é histórico-cultural, concreto, sedimentado sobre usos, costumes e valores, e

comporta os cotidianos da existência pessoal, que precedem qualquer atividade científica (ZILLES, 2008).

O mundo da vida é aquele que se apresenta ao primeiro contato do ser humano com as coisas que o rodeiam. É a atmosfera de sentidos e significações que o abraça em sua existência pré-científica. Antes que qualquer conhecimento se instale sobre as coisas do mundo, antes das explicações, relações causais, investigações sobre os objetos, antes das leis científicas e seus paradigmas, existe um mundo circundante ao ser humano. É o meio do qual os fenômenos emergem, onde a própria humanidade surge, é o solo no qual qualquer disciplina científica pode revelar-se. Ainda assim, é renegado pela ciência, pois ela surge no coração do mundo, mas não retorna a ele como fim de suas investigações, buscando, ao contrário, subordiná-lo a seus preceitos e normatizações.

O campo científico tanto busca exercer seu domínio sobre o mundo da vida que, como salienta Sokolowski (2012), a ciência moderna, baseada nas fórmulas matemáticas, acabou por transformar a noção de mundo compartilhada, pois leva todos, seja o cientista ou o ser humano comum, a pensar que esse mundo vivido, concreto e compartilhado, com suas cores, sons e coisas, não é real, totalmente confiável. O mundo considerado verdadeiro é aquele fragmentado e decomposto do método das ciências exatas, pois é o mundo explicado e validado. Desse modo, a experiência direta, os sentidos, deixa de ser garantia de uma apreensão segura e válida dos objetos, ela não mais permite o contato com o mundo verdadeiro. O mundo percebido é apenas aparência, mera representação, e somente o mundo matemático é exato.

Substituindo-se o mundo vivido, o mundo da experiência, pelo mundo da experimentação tem-se uma inversão no modo como o ser humano se relaciona com as coisas a sua volta. Acreditando que apenas a ciência é detentora da verdade, ele desconfia daquilo que é pertencente ao mundo da vida, do subjetivo, pois é tido como ambíguo e questionável. Encontra-se, pois, dividido entre as duas “realidades”, ou as duas possibilidades de apreensão do real criadas pelo advento da ciência moderna. Contudo, não é no mundo da ciência que ele habita. Apesar de considerar o conhecimento científico como legítimo, o ser humano somente pode viver no mundo da vida, e é esse o âmbito das originárias formações de sentido, sendo inclusive o embrião de toda a ciência. Como é, na realidade, origem das ciências objetivas, apesar de ser com frequência ignorado, ele tem uma dupla função que consiste em ser, além de fundamento para a ciência, o fio condutor para o retorno da fenomenologia a uma subjetividade enraizada no mundo (ZILLES, 2008).

É o retorno ao mundo da vida, o encontro com o sentido originário da experiência. Pois, a ciência natural, mesmo que rigorosa, jamais terá superioridade sobre a vivência pré-reflexiva do ser humano no mundo. À ciência, portanto, é necessário voltar-se para a ideia de conhecimento como derivado dessa vivência junto ao mundo. A legitimidade do conhecimento não advém do rigor do método científico moderno, mas sim da intuição, das coisas como aparecem no mundo, em “carne e osso” e como são percebidas (GADAMER, 2016). É nisso que consiste a atitude fenomenológica, uma virada radical em direção ao mundo da vida, “às coisas mesmas”, ao fenômeno, tal como aparece na sua dimensão pré-científica. Como descreve Merleau-Ponty (2011, p.1), no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, a fenomenologia:

É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma psicologia que seja uma “ciência exata”, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo “vivos”.

É uma descrição da experiência tal como ela é, através da exploração da intencionalidade da consciência, e contesta o que Husserl denomina de uma atitude natural frente o mundo. Sendo essa atitude natural aquela na qual toda a humanidade está imersa, baseada nas crenças que intervêm entre o ser humano e o mundo. A atitude natural não representa, contudo, uma maneira única de encarar o mundo. Ao contrário, de dentro da atitude natural surgem diferentes pontos de vista e múltiplas perspectivas, ela pode estar representada por meio das disciplinas científicas, do conhecimento matemático, da fala dos especialistas ou do entendimento que o ser humano comum tem do mundo (SOKOLOWSKI, 2012).

O pensamento natural não é, portanto, um modo único de explicação do mundo, mas um tronco de onde emergem infinitas possibilidades de interpretação das coisas, que guardam em si capacidade de transformar:

em objeto de investigação, em universalidade *formal*, as conexões *aprióricas* das significações e das vigências significativas, as leis aprióricas que pertencem à objectalidade como tal; surge assim uma *gramática pura* e, num estrato superior, uma lógica pura (um complexo íntegro de disciplinas graças às suas diversas delimitações possíveis) e, além disso, brota uma lógica normativa e prática como técnica do pensamento e, sobretudo, do pensamento científico (HUSSERL, 2008b, p.42).

A atitude fenomenológica, como desenvolvida por Husserl, não é simplesmente um contraponto ao pensamento científico, mas uma resposta à própria atitude natural. Não nasce como mais uma das teorias e ideias fruto dessa perspectiva, se assim fosse seria apenas mais uma visão sobre o mundo, ainda baseada nas crenças naturais sobre as coisas. Ela surge como retorno, uma retomada ao sentido originário do mundo, que sempre escapa no contato com ele. Para Husserl, é necessário esse retorno à intuição originária como forma de buscar o verdadeiro

conhecimento. É preciso realizar o resgate das essências que são apresentadas à consciência juntamente com os fatos, mas que estão encobertas pela atitude natural, pelas explicações científicas e pelo senso comum. Trata-se, portanto, de deixar vir à tona as maneiras características do aparecer dos fenômenos e revelar a essência comum dos eventos.

A fenomenologia, ciência das essências, está fundamentada em três condições: a ausência de pressupostos, pois as teorias podem ser um obstáculo na “volta às coisas mesmas”, encobrindo os fenômenos; o *caráter a priori*, considerando-se que a filosofia não deve estar fundamentada em dados empíricos, mas em um *a priori* universal, pois todo fenômeno tem uma essência, que não se reduz ao fato; e a evidência apodítica, isto é, uma verdade inquestionável, alcançada apenas através da fenomenologia como método de evidenciação (ZILLES, 2008).

A intenção de Husserl (2008a), como pode ser compreendido a partir da análise dos fundamentos da fenomenologia, é fundar uma ciência rigorosa, capaz de extrair das vivências um fenômeno puro, que exhibe sua essência imanente como um dado absoluto, através de uma redução fenomenológica. De modo que, qualquer realidade não imanente, não contida no fenômeno, mas apenas inferida nele, é suspensa. O fenômeno é capturado em sua essência, “não o que ele visa transcendentemente, mas o que é em si mesmo, e tal como está dado” (HUSSERL 2008a, p. 72). Essa redução fenomenológica, *epochè*, garante um conhecimento seguro por meio da revelação das evidências apodíticas. Aproxima-se do modelo cartesiano na busca de suspender tudo aquilo que estava posto como verdade, para que possa ser descoberta uma certeza final, com a diferença que não se fala em pôr o mundo em dúvida, questionar a realidade das coisas, mas apenas suspender as crenças naturais sobre elas.

Husserl critica Descartes, por considerar que faltou ao filósofo suficiente radicalismo, na medida em que o eu transcendental, que resistiu a todas as dúvidas permanecia, no cartesianismo, como uma substância, uma parte do mundo, e, conseqüentemente, o caminho para a legitimação de todo o conhecimento do mundo (GADAMER, 2016). A redução fenomenológica, por sua vez, apregoa a suspensão dos atos naturais do interesse e juízo sobre as coisas até que a evidência se torne clara. Uma espécie de neutralização do interesse natural ao contemplar as intenções, que permite “pôr entre colchetes” o mundo e todas as coisas, e suspender as crenças advindas da atitude natural. Ao adotar-se a atitude fenomenológica, o mundo é considerado a partir de como ele é intencionado na atitude natural, mas sem as pressuposições contidas nela (SOKOLOWSKI, 2012). Esse mundo natural, que está apenas parcialmente presente ao ser no mundo, ao ser “posto entre parênteses”, na *epoché* fenomenológica, é destrinchado em seus diversos componentes. É necessário realizar,

primeiramente, uma suspensão histórica, em que se deixa de lado todas as teorias e opiniões a respeito do fenômeno, sejam elas advindas da ciência, da religião ou do senso comum, e apenas a coisa imediatamente dada deve ser considerada. É fundamental, também, uma suspensão existencial, ou seja, a colocação entre parênteses dos juízos de existência, mesmo daqueles que demonstram uma evidência absoluta, para que se alcance, além da ausência total de pressupostos, o conhecimento das essências dos fenômenos (STEGMÜLLER, 2012).

A reflexão fenomenológica apresenta a tarefa de não apenas “reproduzir uma segunda vez o estado primitivo, mas sim observá-lo e explicar seu conteúdo” (HUSSERL, 2001, p. 52), isto é, busca revelar o que surge do encontro originário do ser humano com o mundo, a partir dos próprios atos da consciência. Trata-se, como afirma Husserl (2001), de distinguir entre os atos de consciência espontâneos – a percepção, a lembrança, o julgamento – e os atos reflexivos que os atos espontâneos revelam e que pertencem a uma nova categoria. Para Husserl, na redução fenomenológica, o interesse está voltado para a ação da consciência em si, para o ato que intenciona um objeto no mundo. Enquanto a atitude natural visa o sentido de um objeto qualquer, como é encontrado no mundo e busca a partir deles construir explicações, teorias e um certo tipo de conhecimento, a atitude fenomenológica volta-se à ação que significa esse objeto, ela direciona o ser humano ao próprio ato, não é o objeto que será investigado, esmiuçado e categorizado. Então, segundo Husserl (2001, p. 52), tem-se que:

examinamos o cogito transcendentemente reduzido e, além disso, o descrevemos sem efetuar a posição de existência natural implicada na percepção espontaneamente executada (ou em qualquer outro cogito), posição de existência que o eu "natural" tinha de fato espontaneamente efetuado.

Há, portanto, essa abstenção do eu na atitude fenomenológica, que provoca a interrogação sobre a relação espontânea com o mundo. Fazendo da reflexão natural, não o centro de investigação, de onde deve-se obter os objetos de análise e fonte primeira da verdade, mas um ato sobre o qual deve-se ter uma postura desinteressada e ingênua, o solo dos questionamentos sobre os dados puros da reflexão, como se apresentam na forma dos atos intencionais, para que a essência, o eidos, dos fenômenos possa ser desvelada. Sendo assim, a fenomenologia pode ser apresentada como uma “ciência intuitiva apriorística, puramente eidética”, que “estuda as leis essenciais e universais que determinam de antemão o sentido possível (...) de toda asserção empírica relativa ao transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 88).

1.2. O PREJUÍZO DA ATITUDE NATURAL À COMPREENSÃO DO FENÔMENO PERCEPTIVO

Maurice Merleau-Ponty buscou investigar o sentido primeiro da condição de ser no mundo através do corpo. Pode-se dizer que o filósofo propõe um novo modelo de estudo da percepção, em que critica a psicologia clássica, a fisiologia mecanicista e o *cogito* racionalista de Descartes (CAMINHA, 2019), influenciado, nesse processo, principalmente, pelas novas descobertas a respeito da fisiologia do sistema nervoso, pelos novos rumos das pesquisas experimentais e filosóficas e os avanços de novas correntes de psicologia na investigação dos atos perceptivos (MERLEAU-PONTY, 2015). A abordagem merleau-pontyana irá partir de uma forte reprovação tanto do empirismo quanto do intelectualismo, visões clássicas que, a despeito da grande difusão que apresentavam, segundo o autor, comprometem a compreensão do fenômeno perceptivo. Nesse sentido, o livro *Fenomenologia da Percepção*, sua principal obra, serve de fundamento crítico a essas concepções objetivistas que, apesar de localizarem-se em extremos opostos, convergem para conclusões errôneas e simplistas a respeito da percepção, mostrando uma abordagem dualista e reducionista do tema.

Segundo Merleau-Ponty (2011), enquanto o empirismo considera a consciência como um receptáculo de estímulos e impressões vindas do exterior, uma espécie de folha em branco na qual os objetos do mundo irão inscrever seus dados e mostrar sua face verdadeira, o intelectualismo propõe a consciência como mecanismo ativo, que tem por função organizar e interpretar o mundo, de modo que é ela quem possui a verdade fundadora a respeito das coisas. Contudo, mesmo que por meios distintos e, aparentemente, inconciliáveis, ambas teorias findam por desmembrar ser humano e mundo, estabelecem uma dualidade entre a consciência e os objetos e coisas, o que torna a relação organismo-meio marcada por cisões e sobreposições, um embate entre os lados opostos de um todo fragmentado e desagregado. Ora o ser humano, organismo dotado de sentidos imediatos, relaciona-se com o mundo a partir das recordações e associações transmitidas através de breves sensações, contatos irrefletidos e pontuais, com os objetos do mundo circundante, ora forma juízos racionais e organiza o mundo intelectivamente, extrai a verdade a partir das ideias e, pelo domínio da razão, orienta suas possibilidades perceptivas.

Desse modo, essas posturas teóricas comprometem a reflexão sobre a consciência e o fenômeno perceptivo, uma vez que, enquanto:

O empirismo permanecia na crença absoluta no mundo enquanto totalidade dos acontecimentos espaço-temporais, e tratava a consciência como um cantão desse mundo. A análise reflexiva rompe com o mundo em si, já que ela o constitui pela operação da consciência, mas essa consciência constituinte, em lugar de ser

apreendida diretamente, é construída de modo a tornar possível a ideia de um ser absolutamente determinado. Ela é o correlativo de um universo, o sujeito que possui absolutamente acabados todos os conhecimentos dos quais nosso conhecimento efetivo é o esboço (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 70).

A concepção geral tradicional, portanto, leva a crer que a percepção é uma mera causalidade externa, subjugada a fatores deterministas. Sendo o mundo objetivo e material ou o pensamento e atos intelectivos os responsáveis pela percepção, ela torna-se pouco pertinente à ciência e à filosofia, visto que nunca é vista em si e por si, mas apenas como derivada de outros fenômenos e atos. Não oferece, sob essas perspectivas, uma fonte confiável e válida para a compreensão do mundo. Porém, Merleau-Ponty estabelece um novo lugar para a percepção, em contraponto aos paradigmas científico-filosóficos vigentes. De acordo com ele, o mundo revelado pelos sentidos e pelas vivências imediatas surge, à primeira vista, como aquilo que o ser humano melhor pode conhecer, pois, não são necessários instrumentos ou cálculos para que se tenha acesso a ele e, abdicando-se a qualquer esforço, o homem já está, desde sempre, imerso nele. Contudo, é desse mundo que, graças ao avanço e generalização do método científico moderno, ele é continuamente tentado a afastar-se (MERLEAU-PONTY, 2004).

É necessário, conseqüentemente, empreender o resgate da percepção enquanto ato originário, como fonte de conhecimento e significação sobre o mundo. Através da obra de Merleau-Ponty, a percepção passará a ser descrita, na história da filosofia, em novos termos, onde receberá destaque por seu caráter primordial para situar o ser humano no mundo. Ele empreende uma série de críticas aos modelos tradicionais, a partir da avaliação dessas teorias e do exame minucioso de seus pontos problemáticos, para que uma nova concepção sobre a percepção pudesse ser assimilada.

A primeira discussão realizada por Merleau-Ponty diz respeito ao lugar ocupado pela sensação nos estudos sobre a percepção. A ideia empirista de sensação remete a uma impressão primeira, imediata, no contato com o mundo, ela seria o retrato de uma experiência pura que o homem pode captar do seu encontro com as coisas. Como uma fotografia de um determinado objeto, som ou situação, foi tida como algo estático e livre dos equívocos da interpretação. Contudo, não é possível ao homem estar em tal relação “imparcial” com o mundo, pois, mesmo a mais elementar sensação já está carregada de um sentido e varia de acordo com a posição do ser humano no mundo (MERLEAU-PONTY, 2011). A exemplo, pode-se observar que a simples imagem de um objeto altera-se de variados modos a depender da distância que esteja do olho humano, da posição que ocupa em um ambiente, de receber mais ou menos raios solares, estar ou não dentro do campo total de visão humana.

O ato fundamental e imediato de enxergar a coisa, desse modo, já contém, em si, uma significação. O sujeito enxerga em um móvel, por exemplo, não um amontoado de ferro, madeira, cores e dimensões, há no objeto percebido uma certa história que é imediatamente captada no mais breve encontro com o olho. Não existe algo como uma percepção pura, uma sensação bruta desvinculada de sentido. A percepção passa, por conseguinte, a um novo patamar, em que deixa de ser vista, segundo determinação da tradição cartesiana, como um início, ainda confuso de ciência, um dado opaco e ambíguo sobre a realidade das coisas, necessariamente submetida à inteligência e à análise sistemática, para ser elemento determinante de um retorno a uma experiência primeira com o mundo (MERLEAU-PONTY, 2004).

Como afirma Merleau-Ponty (2011, pp. 89-90):

Não diremos mais que a percepção é uma ciência iniciante, mas, inversamente, que a ciência clássica é uma percepção que esquece suas origens e se acredita acabada. 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, o sistema “Eu-Outro-as coisas” no estado nascente, despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega e da tradição que funda.

A ciência, que esquece da percepção e tenta negar seu caráter de estrutural para todo conhecimento, deve, portanto, fazer seu retorno a ela, pois é essa a fonte de qualquer significação a respeito do mundo. A tentativa de submetê-la à inspeção empreendida pelo método científico, extraindo sua potência e negando seu caráter fidedigno anula sua originalidade e tenta torná-la equivalente a um produto quimérico derivado dos órgãos dos sentidos, não dotado de qualquer valor para o conhecimento real sobre o mundo.

Outra crítica realizada pelo autor refere-se à compreensão sobre o modo como o homem realiza a ação perceptiva. Segundo Merleau-Ponty (2011), percebemos um conjunto como uma coisa, a percepção nos apresenta os objetos e elementos do mundo como uma mensagem integrada, onde as semelhanças e contiguidades dos objetos percebidos somente são elaboradas posteriormente, a partir de uma atitude analítica. Ele contraria, assim, tanto a tese associacionista, que prevê o sentido da coisa como sendo determinado pela integração dos dados sensoriais brutos, como também, a proposição intelectualista de um “juízo” como sendo o meio pelo qual a percepção de um objeto pode ser formada.

O intelectualismo define o juízo como aquilo que falta à sensação para tornar possível a percepção, sendo então, um domínio do pensamento sobre o processo perceptivo, que

determinaria o modo como os objetos são apreendidos pela consciência. Apresentada como antítese à ideia empirista de sensação pura, o juízo busca explicar a percepção como função analítica, submetida a um intelecto, por meio da qual o mundo torna-se compreensível, contudo, como afirma Merleau-Ponty (2011), ainda recai no erro, semelhante ao do empirismo, de subjugar a percepção e o mundo ao domínio de uma consciência absoluta. A questão posta, nesse sentido, é que o ato de perceber, como compreendido pelas teorias objetivas, está sendo analisado sem que se considere o elemento da experiência da percepção, que não ocorre por meio de associações ou intelecções, mas em um movimento único e absoluto de contato com o mundo. O mundo é capturado de forma integrada na consciência, do mesmo modo que cada coisa percebida é revelada como objeto total, sem que sejam necessárias interpretações e significações pré-concebidas.

O objeto não é percebido de modo fragmentado, sendo assim, como determina o filósofo, “a unidade da coisa não se encontra por trás de cada uma de suas qualidades: ela é reafirmada por cada uma delas, cada uma delas é a coisa inteira” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 22). O mundo sensível é dado, portanto, primeiramente de modo integrado e o homem já é capaz de, em um primeiro contato com determinado objeto, compreendê-lo de forma inteira. O som, o cheiro, as características visuais de certo elemento, assim como o sentido de sua presença no mundo, mostra-se de imediato ao olho humano. A atividade de separá-lo em partes, examinar seus componentes e categorizar os dados é posterior ao ato perceptivo primeiro, e não se encontra em sua base, como poderia sugerir a ciência psicológica clássica. Não é, conseqüentemente, o pensamento que dá forma aos objetos e determina a percepção do mundo, mas esta que já contém, em sua constituição, a possibilidade de relação integrada com o mundo, a capacidade de apreender seus elementos.

Como destaca Merleau-Ponty (1983, p.105):

Cézanne dizia que era possível enxergar o aveludado, a dureza, a maciez e até o odor dos objetos. Minha percepção, então, não é uma soma de dados visuais, táteis ou auditivos: percebo de modo indiviso, mediante meu ser total, capto uma estrutura única da coisa, uma maneira única de existir, que fala, simultaneamente, a todos os meus sentidos.

Assim sendo, além de apresentar, de imediato, o sentido das coisas, a percepção já o faz como um conjunto orgânico e integrado. O sujeito não capta dados isolados e, posteriormente, através de sua capacidade analítica, os organiza e os categoriza em agregados e categorias coerentes. Mas já, desde sempre, apreende o todo e seu significado. Perspectiva que confronta a psicologia clássica que, segundo Merleau-Ponty (1983), enxerga a relação presente entre as diversas partes do campo visual humano, bem como entre os dados dos distintos sentidos, mas

encara essa unidade como algo construído, relacionado à inteligência e memória e não como uma propriedade da própria da percepção.

A percepção é, portanto, o ato inaugural de toda relação do ser humano com o mundo, pois, a partir dela, ele é capaz de ver surgir diante de si um complexo de dados afiliados e um sentido imanente de cada interação imediata com as coisas. Esses sentidos, que podem surgir dessas interações, fazem emergir, inclusive, certas recordações, lembranças, e demais sentidos relacionados ao percebido. Isso significa que a experiência presente tem uma forma e um sentido próprios e é capaz de evocar as experiências passadas, desdobrando, no presente, os conteúdos anteriores (MERLEAU-PONTY, 2011). Novamente, o filósofo contraria o pensamento empirista, para o qual, a memória é um receptáculo permanente de dados, que lança sobre as experiências atuais seu conteúdo por meio da associação de semelhanças entre passado e presente, e tem como função complementar as lacunas perceptivas. Enquanto, na realidade, de acordo com Merleau-Ponty (2011, p.47), é a experiência presente, com toda sua forma e sentido, que faz voltar uma ou outra recordação. Perceber, então, “não é experimentar um sem-número de impressões que trariam consigo recordações capazes de completá-las, é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.47).

Isso significa, também, que qualquer experiência perceptiva ocorre em meio a um campo perceptivo atual e presente, em que aquele que sente entrega-se ao mundo sensível por meio de suas vivências (CAMINHA, 2013). Assim sendo, é a experiência perceptiva que proporciona ao sujeito estar presente no determinado momento em que as coisas, as verdades, os bens são constituídos, que são entregues em estado nascente, distante de todo dogmatismo e sob as condições verdadeiras da própria objetividade, apresenta ao ser humano comum o momento próprio do nascimento de todo saber (MERLEAU-PONTY, 2015).

Outra importante crítica feita por Merleau-Ponty, na obra *Fenomenologia da percepção*, diz respeito ao tratamento que o intelectualismo oferece à consciência, considerando-a fonte da estrutura inteligível de todos os seus objetos, a fonte de todo o conhecimento e verdade sobre as coisas. O filósofo usa como exemplo o conceito de atenção como percebido pelo intelectualismo. A atenção é considerada como meio de esclarecimento do sentido do objeto, que já estava posto em determinada estrutura inteligível, pela própria consciência. Assim sendo, os objetos pouco têm a oferecer de contribuição à ocorrência de um ato de atenção, pois todos estão, indiferentemente, dispostos a este ato incondicionado. Não há nada neles que, por características específicas, demandem uma ação do homem e a atenção somente faz o papel de

iluminar aquilo que já fora adiantado pela presença soberana da consciência. Assim como para o empirismo, que considera a atenção uma função geral estéril e desinteressada, reveladora das sensações preexistentes despertadas pelos estímulos dos objetos, ela aqui é tida pelos intelectualistas como ato indeterminado, que nada cria (MERLEAU-PONTY, 2011).

Contudo, o que Merleau-Ponty (2011) vem destacar desse fenômeno é justamente o fato de ele não ser indefinido ou estar submetido à força de uma consciência dominante ou um mundo de impressões em si, mas à “constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 59). Ou seja, a atenção representa a revelação de um objeto que irá se constituir, a partir da ação perceptiva, e reconstituir-se em objeto atual. Não há, com isso, uma determinação, nem da coisa em si, muito menos de uma consciência predeterminante do que irá surgir no campo de atenção, mas um manifestar-se de novas figuras sobre um horizonte indeterminado

As críticas e pressupostos merleau-pontyanos, brevemente elencados até aqui, foram fortemente influenciados por novas correntes em psicologia que estabeleceram novos modelos explicativos a respeito dos atos perceptivos. Segundo elas, o modo como o ser humano capta os sentidos do mundo organiza-se sob a aparência de uma totalidade absoluta e imediata, onde a organização psíquica se dá a partir de uma forma, uma Gestalt, uma organização global e espontânea equivalente à organização física do mundo da experiência. Tal postulado deriva da psicologia da Gestalt, desenvolvida por Wertheimer, Koffka e Köhler a partir das influências da fenomenologia husserliana, que inspirou Merleau-Ponty, principalmente, no pressuposto que a percepção não deve ser entendida como uma formação a partir de dados obtidos analiticamente, como uma sobreposição de dados agrupados e unificados cognitivamente, mas como uma organização espontânea, como um todo que, apenas posteriormente, poderia ser segmentado em partes (MARQUES, 2016).

Para a teoria da Gestalt, a percepção não oferece um mosaico de qualidades, mas a presença de totalidades organizadas, de modo que essas estruturas formam um conjunto e são percebidas como formas (CAMINHA, 2019). Segundo Merleau-Ponty (2015, p.21):

A Gestalt é uma organização espontânea do campo sensorial que faz depender os pretensos “elementos” de “todos”, articulados, eles próprios, em todos mais extensos. Essa organização não é como uma forma que seria posta sobre uma matéria heterogênea; não há matéria sem forma; há somente organizações mais ou menos estáveis, mais ou menos articuladas.

O objeto se apresenta à percepção humana sob um modelo de figura sobre fundo, isto é, para a psicologia da Gestalt, determinada parte do campo destaca-se em detrimento dos outros

dados do ambiente, mas não porque está associada a lembranças de experiências anteriores ou algum tipo de saber prévio, como pregava a psicologia tradicional, mas porque possui uma estrutura especial, em que determinadas condições objetivas, como a distância entre os vários pontos de uma figura, são necessárias e suficientes para projetar a estrutura “figura”. O que é analisado, nesse caso, é a própria estrutura que se deixa definir por determinadas propriedades sensíveis (MERLEAU-PONTY, 2015).

Mesmo recorrendo às pesquisas da psicologia da Gestalt, Merleau-Ponty não poupa críticas ao avaliar suas proposições. Para ele, tal abordagem não atinge uma compreensão completa das relações perceptivas porque falta a ela uma renovação de categorias. Pois, apesar de ter aplicado seu princípio a casos específicos, não buscou realizar uma grande revolução no modo de compreensão do fenômeno perceptivo. Para explicar os fenômenos perceptivos, não ousou, como reivindica o filósofo, recolocar em questão o pensamento objetivo da lógica clássica, suspender as categorias do mundo, questionar as evidências do objetivismo e realizar uma verdadeira redução fenomenológica (MERLEAU-PONTY, 2011).

Ou seja, para o filósofo a psicologia da forma ainda não rompia com uma ontologia objetivista, era necessário ir além de todas as concepções conservadoras no manejo da questão da percepção. Mais que uma readequação no sentido do ato perceptivo, um ajuste dos conceitos tradicionalmente propagados, o estudo do fenômeno perceptivo exigia uma transição completa direcionada ao rompimento com os paradigmas tradicionais, pois, os atos perceptivos fazem notar uma consciência que não possui a determinação de seus objetos. A psicologia da Gestalt é limitada nesse sentido, pois coloca “no mundo objetivo a rica noção de forma que, para Merleau-Ponty, possui uma natureza perceptiva” (CAMINHA, 2019, p. 49).

A psicologia da Gestalt confunde-se por tentar envolver-se em uma ontologia cientificista e positivista, ao preço de uma contradição interna (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 48). Considera-se, assim que:

se a *Gestalt* pode ser expressa por uma lei interna, essa lei não deve ser considerada como um modelo segundo o qual se realizariam os fenômenos de estrutura. Sua aparição não é o desdobramento, no exterior, de uma razão preexistente. Não é porque a “forma” realiza um certo estado de equilíbrio, resolve um problema de máximo e, no sentido kantiano, 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 (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 95).

É necessário, então, o último golpe no objetivismo para que se passe a considerar os fenômenos não pelo encadeamento de regras e leis cognitivas, mas pelo sentido que cada coisa apresenta na relação com uma consciência, sobre o plano de fundo mundano. Merleau-Ponty,

como sinaliza Caminha (2019), dá um passo adiante em relação à teoria da Gestalt em um puro retorno à experiência de perceber, um claro retorno fenomenológico à investigação do fenômeno perceptivo, que levará a compreensão da percepção não mais como uma “pura sensação e nem tampouco um julgamento intelectual, mas a experiência de se dirigir, intencionalmente, ao mundo pelo corpo” (CAMINHA, 2019, p. 19).

1.3. O ACESSO ÀS COISAS MESMAS

Merleau-Ponty, como já apontado, utiliza-se da fenomenologia de Husserl como procedimento de redescobrimento do fenômeno perceptivo. Contudo, de acordo com Kahlmeyer-Mertens (2016), o filósofo também repensa a própria fenomenologia husserliana em sua metodologia, teoria e prática. Assim sendo, ele realiza uma releitura do método fenomenológico, a partir de sua base, que acarreta não em uma negação total dos seus princípios, mas em um redirecionamento da fenomenologia, que passa a “outorgar à relação corpo-sensível/mundo-sensível o poder doador de significados que Husserl atribuía ao Sujeito Transcendente” (CHAUÍ, 1984, p. 8). Para o filósofo, a fenomenologia é, como delineada por Husserl, um contraponto à ciência positivista, pois baseia-se não na análise fria de dados sobre o ambiente, mas numa descrição dos fenômenos a partir da experiência no mundo. De modo que, o ser humano deixa de ser um simples objeto das ciências, por quem, geralmente, não é considerado enquanto fonte de experiência e familiaridade com o mundo percebido. O retorno às coisas mesmas é, portanto, voltar-se ao mundo anterior ao conhecimento, mas em relação ao qual o conhecimento fala, demonstrando a face abstrata da ciência (MERLEAU-PONTY, 2011). É esse o cerne da fenomenologia pelo qual Merleau-Ponty orienta seus estudos sobre a percepção.

Contudo, ele salienta que esse retorno não se faz por via de uma teoria idealista da consciência. A redução fenomenológica não pode ser entendida, segundo o filósofo, como uma volta a uma consciência transcendental, equívoco comum quando se trata da definição do pensamento fenomenológico, onde o mundo se revela com total transparência, uma unidade de valor invariável, que se mostra através de consciências pré-pessoais (MERLEAU-PONTY, 2011). Com isso, pode-se entender que, para a fenomenologia merleau-pontyana, o retorno aos fenômenos não se dá através de essências abstratas, em que o objetivo é a explicitação de um ser prévio. Se, em Husserl, desenvolve-se uma fenomenologia transcendental, que termina por conduzir à crença em uma consciência pura, que extrapola as fronteiras do vivido, Merleau-Ponty envereda-se por uma via diversa por conceber que qualquer redução fenomenológica

realizada preservaria ainda um ato intencional, invariavelmente, relacionado ao campo das vivências (KAHLMEYER-MERTENS, 2016). Sua fenomenologia não busca, então, o retorno a um ego puro e visa escapar do idealismo. Para o filósofo:

as *cogitationes* de Husserl (especialmente em *Ideias II*, da qual Merleau-Ponty era leitor assíduo) deslindam-se no sentido de um *subjetivismo*. Isso porque, ao investir em um logicismo hiperbólico e numa redução eidética que atrela a experiência fenomenal à determinação cabal de uma egoidade pura, a fenomenologia husserliana, em sua versão transcendental, faz gestos de uma investigação do Ego (= egologia), podendo ser interpretada de modo similar àquela conduta que aposta nas supramencionadas ‘potências do sujeito’ e no que mais viabilizaria sua chegada a um domínio ideal (KAHLMEYER-MERTENS, 2016, p. 60).

Merleau-Ponty insiste que a redução fenomenológica jamais pode ser completa, fato já previsto por Husserl, e atingida em sua fórmula transcendental absoluta, pois, o homem não estará jamais desvinculado do seu mundo. À medida que se mergulha nos atos intencionais da consciência, indo ao encontro dos fenômenos em sua forma primeira e livre de qualquer predeterminação e preconceito, o que se encontra não é qualquer espécie de conteúdo absoluto e universal, mas um intricado de significados constituintes do homem e do mundo, que só são revelados no terreno do mundo da vida.

A tarefa da filosofia é, para ele, a de reaprender a ver o mundo. Esse mundo deve ser sempre a estrutura para onde a filosofia deve retornar, para onde deve, continuamente, fazer regressar seu olhar. Negando a tese da verdade como arraigada em algum tipo de interioridade humana, Merleau-Ponty (2011) indaga a existência de tal atributo e esclarece que sequer existe um sujeito interior, visto que o ser humano está no mundo e é a partir desse lugar que ele pode se conhecer. Com efeito, quando o sujeito volta a si, seja com o dogmatismo da ciência ou através do senso comum, o que encontra é “um sujeito consagrado ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 6).

Em seu ensaio, *O filósofo e sua sombra*, Merleau-Ponty salienta que mesmo quando a redução fenomenológica ultrapassa a atitude natural, ela mantém inteiro o mundo da atitude natural, isso porque a reflexão não transporta o homem para um meio fechado e transparente. Diz que:

as relações entre a atitude natural e a atitude transcendental não são simples, uma não está ao lado da outra ou depois da outra, como o falso ou o aparente e o verdadeiro. Há uma preparação da fenomenologia na atitude natural. A atitude natural, reiterando seus próprios percursos, deságua na fenomenologia. É ela própria que se ultrapassa na fenomenologia – e, portanto, não se ultrapassa. Reciprocamente, a atitude transcendental é ainda, e malgrado tudo, “natural” (MERLEAU-PONTY, 1984a, p. 245).

Entende-se que, mesmo o rigor da atitude fenomenológica não afasta o sujeito de um envolvimento natural com o mundo, pois não exclui o caráter mundano de toda e qualquer

experiência. O autor acrescenta que, na realidade, “a fenomenologia não é um materialismo nem uma filosofia do espírito. Sua operação própria consiste em revelar uma camada pré-teórica onde as duas idealizações encontram seus direitos relativos e podem ser ultrapassados” (MERLEAU-PONTY, 1984a, p.245). A fenomenologia não se configura como uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é, sob preceitos merleau-pontyanos, a fórmula de uma filosofia existencial, que faz revelar o ser no mundo (MERLEAU-PONTY, 2011). Como identifica Caminha (2019, p. 29), Merleau-Ponty recorre à fenomenologia como uma “filosofia que recoloca as essências na existência”.

É válido destacar que Husserl distingue dois tipos de redução: a eidética e a transcendental, sendo a primeira a passagem do conteúdo fático para a essência do fenômeno e a segunda um avanço da consciência ingênua em direção aos fenômenos transcendentais da “consciência pura” (STEGMÜLLER, 2012). Merleau-Ponty interessa-se pela redução eidética, em que a busca pela essência do mundo não converge em um fundamento do mundo como ideia, mas naquilo que é, para o sujeito, antes de toda tematização. Uma redução não reducionista, que faz o mundo aparecer tal qual é antes do retorno da pessoa sobre si mesma, numa tentativa de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência, instituída sobre o real (MERLEAU-PONTY, 2011).

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty também retoma o conceito de intencionalidade, proposto por Husserl, para explorar o modo de relação do ser humano com o mundo, destacando-o como elemento crucial da fenomenologia. Ele explica, inicialmente, que, para Husserl, havia dois tipos de intencionalidade a serem consideradas: a intencionalidade do ato, a consciência tética de um objeto, e a intencionalidade operante, que torna a primeira possível. A primeira refere-se a uma intencionalidade dos juízos. Aquela formulada inicialmente por Husserl, que se refere às tomadas de posição voluntárias. É o voltar-se para o mundo, o intencional algo, o estar diante as coisas, uma forma da consciência conter idealmente o mundo (CESAR, 2012) e fazer surgir, a partir dos objetos apreendidos, atos como ideias, pensamentos e memórias. Já a intencionalidade operante, sendo essa, a que desperta maior interesse em Merleau-Ponty, aquela em ele mais se debruça e expande a conceituação, é:

aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata (MERLEAU-PONTY, 2011, p.16).

A intencionalidade operante, diz Zilles (2008), é aquela visada do objeto em ato, ela é ainda não-refletida. É o fundo de irreflexão das vivências humanas, que, por sua existência, já apresenta um sentido, mas que ainda não está formulado. Essa intencionalidade primeira,

origem de toda e qualquer relação da pessoa com o mundo, é sempre o horizonte sobre o qual a intencionalidade do ato se inclina, pois sobre ela se constituirá o saber sobre o objeto. Essa noção de intencionalidade operante dá à consciência uma posição de abertura, disposição para o mundo. Demonstra que ela não repousa em si mesma, não é uma interioridade pura, mas uma projeção em direção ao mundo (MARQUES, 2016). Busca a superação entre o realismo e o idealismo, concebendo uma consciência encarnada, que permite ao sujeito ligar-se numa totalidade de significações, àquilo que o rodeia (CESAR, 2012). Desse modo, a ideia de intencionalidade, para Merleau-Ponty (2011), permite superar a noção de uma compreensão fenomenológica para buscar uma fenomenologia da “gênese”, ou seja, deixa de ir à procura das naturezas verdadeiras para aproximar-se da maneira única de existir expressa em cada coisa, reapoderar-se da intenção total. A intencionalidade assume, em sua filosofia, uma nova forma, pois deixa de referenciar uma consciência pura que intenciona um algo no mundo para tratar de um estar se fazendo presente no mundo junto às coisas. Não pode, portanto, ser compreendida como uma propriedade restrita à consciência.

Essa visão da intencionalidade, que emerge na *Fenomenologia da Percepção*, considera-a não como um atributo de um eu transcendental, mas uma potência do corpo. Na experiência de sentir, é o corpo que se dirige ao mundo, portanto, é ele o sujeito da experiência perceptiva, aquilo que realiza os atos intencionais (CAMINHA, 2013). A perspectiva da intencionalidade operante como enraizada em um corpo sensível é desenvolvida a partir da forte influência de Kurt Goldstein, neurologista e teórico também influenciado pela teoria da Gestalt e fenomenologia, que fez importantes avanços na compreensão da experiência sensível. Segundo ele, o homem apresenta uma dinâmica de autorregulação não apenas cognitiva, mas orgânica, ou seja, o organismo não reage mecanicamente aos estímulos do meio, mas, a cada vivência, comporta-se a partir de certo ajustamento adaptativo advindo de sua condição atual. A intencionalidade, para ele, seria, portanto, essa operação criativa realizada pelo organismo por sua inserção no seu meio, um modo de expressão, em caráter individual, de uma harmonia existente entre o organismo e mundo (MARQUES, 2016).

Tomada nos termos de uma potência de reação ao envolvimento do organismo e seu meio, a intencionalidade apresenta-se como força realizadora e atualizadora do homem, que, nesse caso, passa a ser visto além de sua dimensão cognitiva, mental, mas como um organismo vivo e integrado. Merleau-Ponty considera, assim, que o aparelho sensorial precisaria se adequar às exigências do ambiente, para atender, do modo mais adequado quanto possível, suas

solicitações (MARQUES, 2016). Posteriormente, Merleau-Ponty (1984a, p. 248) formulará que:

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

Há uma intencionalidade corporificada, que atua no sentido de não apenas relacionar-se e com os objetos do mundo, mas de direcionar-se a eles. A existência do organismo se daria, assim, já desde sempre, afetada por essa possibilidade de atuar a partir das demandas do seu meio, demandas essas que são capturadas a partir de um corpo sensível, que se conecta ao mundo vivido. A intencionalidade, aqui, é a abertura ao mundo de um sujeito corporal.

O ser humano, que intenciona o mundo, o faz organicamente através de seu corpo e seus atos. Nesse sentido, o ato perceptivo é esse acesso às coisas, que se dá como gesto inaugural da relação homem-mundo. Com isso, contudo, não se quer dizer que todo o saber está reduzido ao sentir. Merleau-Ponty (2015) salienta que o resgate da primazia do fenômeno perceptivo permite reconquistar o horizonte de onde surge o saber. Essa nova perspectiva, de entrega do homem ao mundo através dos sentidos liberta-o de qualquer reducionismo, pois:

O sujeito que sente não é reduzido a um sujeito empírico submetido às leis causais da natureza. Ele também não é uma mera consciência constituinte desprovida do peso terrestre. Ele é um sensível que se lança para sentir o mundo tal como ele se manifesta para o corpo. Logo, meu corpo já sentiu o mundo antes mesmo que eu me desse conta dessa experiência (CAMINHA, 2013, P. 117).

O mundo percebido pelo homem também não é o mundo objetivo do empirismo. A percepção, como discutido, não é derivada de dados captadas pelos sentidos e configurados em forma de informações acerca das coisas. O ser humano percebe, de modo integrado, as coisas, e não os estímulos enviados por elas. Ou seja, toda percepção é resultado de um processo de organização do mundo, em que figura e fundo são destacados, que dá ao sujeito, não a própria coisa em si ou uma cópia dela, mas um arranjo formado em um campo fenomenal (FERRAZ, 2007). O campo, conceito também advindo da teoria da Gestalt, retrata um meio de relações de forças e tensões de onde a conduta dos organismos pode emergir. As relações entre organismo e meio passam, então, a ser vistas como estando delimitadas em certo “ambiente de comportamento, que não se reduz à realidade geográfica a qual o indivíduo se move” (FERRAZ, 2007, p. 475), mas denota a criação de comportamentos, estruturas de conduta relativas a determinadas situações. O campo fenomenal é uma oposição à supremacia da noção de espaço geográfico, conceito referente a algo inerte, indiferente a seus conteúdos e incapaz de modificar as propriedades do objeto. Considera-se que o mundo vivido, diferentemente do

suposto mundo objetivo, já é investido de sentido, apresenta um valor vital para o homem que percebe (MERLEAU-PONTY, 2011).

Mesmo tomando-se como exemplo as mais cotidianas situações tem-se que os sentidos não podem ser meros receptores de estímulos, bem como a leitura do mundo não é uma interpretação de informação. Vê-se, por exemplo, que “a luz de uma vela muda de aspecto para a criança quando, depois de uma queimadura, ela deixa de atrair sua mão e torna-se literalmente repulsiva. A visão já é habitada por um sentido que lhe dá uma função no espetáculo do mundo, assim como em nossa existência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 83). As coisas são, portanto, para uma conduta, como argumenta Ferraz (2007), ou seja, a compreensão do mundo ocorre por meio de um sentido, que não é produzido aleatoriamente, mas vêm à tona no encontro da pessoa com as coisas que o cercam. Contudo, é importante salientar que esse sentido, se não é fruto de um objetivismo indiferente, também não advém de um intelectualismo simplista. Como afirma Merleau-Ponty (2011), o campo fenomenal não deve ser comparado a uma espécie de mundo interior, assim sendo, o fenômeno, unidade que surge junto ao ato perceptivo, não é um estado de consciência, tampouco, um fato psíquico, uma introspecção de qualquer ordem. Os fenômenos que surgem à consciência não o fazem como dados particulares, não são simples subsídios sensoriais codificados pela experiência interior, mas possuem uma significação imanente que se revela de modo pré-científico à consciência por meio de uma vivência intencional.

O campo fenomenal é um intervalo que compreende o ato perceptivo e os objetos. É o que acontece entre a pessoa e seu mundo, porém, é também onde ela e o mundo “estão”. A noção de espaço geográfico, de estímulos e atos cognitivos de interpretação, como elementos centrais do conhecimento a respeito das coisas, pode ser substituída pela compreensão de um ato perceptivo sendo construído em um espaço de relação entre pessoas e coisas, de modo que ambas as partes, elementos também desse todo que é o campo, compartilham a existência dentro de um determinado modo de vida e história.

Não há espaço para uma determinação idealista ou empirista na filosofia de Merleau-Ponty, em qualquer de seus aspectos de análise, porque sua obra, em qualquer de seus pontos, destaca o papel relacional de todo conhecimento e experiência. Quer esteja abordando a fenomenologia, a percepção ou a construção do conhecimento, o autor fala de uma imersão total no mundo, a partir de um olhar humano. Trata-se de como a verdade das coisas se revela na interação com uma consciência que, em sua própria constituição, está impregnada de mundo.

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty desfaz as concepções objetivistas a respeito da percepção. Reconstrói as ideias de sensação, sentidos, associações, memórias e juízo intelectual. Sua busca é pelo fenômeno perceptivo em si, distanciando-o de qualquer conceito pré-definido. Com isso, acaba por libertá-lo das determinações objetivistas e dualistas. A percepção não é definida a partir de uma série de estímulos exteriores, mas também não está limitada a uma atitude intelectual superior. Ela é abertura da pessoa ao mundo. Dotada de um sentido próprio, ela é ato originário de toda relação com o meio que a cerca. É, portanto, aquilo por meio do qual a pessoa conecta-se à terra. Por meio do ato perceptivo, o mundo é reconstruído sob os olhos daquele que vive na realidade das coisas. Sendo essa relação, o fundamento de toda e qualquer experiência humana, a percepção é, portanto, meio de toda experiência.

Contudo, sendo a percepção tratada por meio do olhar fenomenológico, a própria fenomenologia, que propõe como tese central o retorno sobre o mundo vivido, foi também afetada. Uma vez que, se é gênese de toda experiência, a percepção deve ser considerada também como eixo sobre o qual configura-se o mundo da vida. Como diz Caminha (2019, p. 25), “voltar às próprias coisas é, para Merleau-Ponty, sinônimo de retorno à experiência perceptiva”. A fenomenologia, então, repensada pelo filósofo, torna-se, talvez, ainda mais radical, no sentido de aproximar-se drasticamente do terreno das vivências, por meio da imersão na essência do ato perceptivo. Sendo assim, supõe-se que toda filosofia ou teoria sobre o mundo deva partir, antes, da percepção sobre o mundo. O objeto fenomenológico tem um novo sentido, a partir de tal conjectura, pois se é o mundo-da-vida fonte do conhecimento sobre o mundo, somente pode-se chegar até ele através do ato perceptivo. Assim, Merleau-Ponty reconstitui a própria fenomenologia, tratando-a por uma via existencial.

Entende-se, assim, que o ser humano está lançado no mundo fenomenal através do ato perceptivo. O que não ocorre, contudo, de modo desmotivado, o ser humano é atraído pelo mundo a sua volta, pois também é parte dele. O organismo e as coisas surgem no mundo em dado momento e existem compartilhando certo espaço, história e estado das coisas. Ele nasce já dotado de uma capacidade de ser sensível ao mundo, a possibilidade de perceber já é predisposição para sua existência, pois nasce apto a participar do mundo por meio dos sentidos. Pode enxergar as coisas, erguer os braços e tocar seu mundo, ouvir os sons da natureza, dos outros homens, os mitos da criação, pode provar o sabor do mundo, sentir seus perfumes. Mas, por meio de seu corpo ele torna-se também um som, uma visão, constrói uma narrativa sobre

sua existência, exala um perfume para o mundo. É parte desse meio e dele não pode facilmente se esquivar.

Esse convite do mundo ao ser humano, convite que se apresenta como uma exigência de participação na dinâmica das coisas, faz com que sua existência seja sempre intencional. Mas, o seu voltar-se ao mundo não ocorre por meio, somente, de uma consciência que opera uma significação sobre o mundo, mas, através de um corpo, que comporta o ato perceptivo, e inclina-se sobre seu meio. É, então uma intencionalidade também corporificada. Não há mais a pessoa como um sujeito autônomo que apreende o mundo, também não se aceita a concepção de uma simples integração psíquica de dados sobre o mundo como base para a construção de um saber sobre o mundo. Mas, o ser humano da fenomenologia merleau-pontyana nasce como um organismo que responde ao chamado de um mundo, do qual ele próprio é elemento, por meio de um corpo sensível. Um organismo que se refaz continuamente por sua presença junto a outros seres.

2. O SUJEITO DA PERCEPÇÃO

Deixo-me cair num banco entre os grandes troncos negros, entre as mãos negras e nodosas que se erguem para o céu. Uma árvore raspa a terra, sob meus pés, com uma unha preta. Gostaria tanto de me abandonar, de esquecer de mim mesmo, de dormir. Mas, não posso, sufoco: a existência penetra em mim por todos os lados, pelos olhos, pelo nariz, pela boca ...

Jean-Paul Sartre

A análise fenomenológica do ato perceptivo permitiu romper com a dicotomia entre sujeito e objeto, revelando que ambos, o ser humano e as coisas a sua volta, habitam um mesmo campo onde o contato pode acontecer e a existência de um não sobrepõe, ou anula, a do outro. A percepção, assim considerada, é uma operação que não se confunde com a concepção de sensação pura ou de mecanismos estímulo-resposta, mas instala um ato de (re)criação do mundo. Sujeito e objetos, desse modo, habitam em um mesmo espaço fenomenal, em que interagem através de um ato humano original.

Esse campo perceptivo, enraizado no mundo, é a superfície de contato pré-reflexivo da pessoa com seu meio. É o primeiro passo para a compreensão da subjetividade humana iluminada pela teoria merleau-pontyana. Como destaca Merleau-Ponty, “todo saber se instala nos horizontes abertos da percepção” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 280). É por meio dela que o mundo se apresenta e pode ser estabelecida uma relação viva entre a pessoa e as coisas mundanas. Essa percepção por sua vez, só está dada a partir de uma variável sem a qual não se pode pensar em contato e relação: o corpo humano.

Ter um corpo é habitar um espaço, estar situado em certo lugar do mundo, em um determinado tempo, e estar, ao menos, parcialmente, incorporado a determinada sociedade, costumes e práticas compartilhadas. O nascimento é um ato inaugural de apresentação de um corpo ao mundo e a inscrição de um novo sujeito no meio humano. Esse mundo não será conhecido apenas pelo aspecto da razão, segundo os experimentos cognitivos de um sujeito pensante, mas também não encontrará um sujeito passivo e inerte. O mundo surge para um ser que é sensível a ele, que realiza uma síntese perceptiva integral de seu ambiente através de um corpo que, ao mesmo tempo, é meio de captação e ação, é um meio perceptivo e motor.

Para que seja capaz de sentir o que está a sua volta, para que o ato perceptivo se realize, é necessário dispor de um corpo que comporte as possibilidades de vida de um ser humano. A sensação não se dá através de uma estrutura abstrata, como já pôde ser compreendido, ela

apenas acontece atrelada a uma dimensão corporal, onde o sensível se localiza. Localização essa que não poderá ser vista de um ponto de vista corporal geográfico, como se verá adiante. A sensação não está limitada a determinado órgão ou local do corpo. Não é como se, para existir, a sensação estivesse que estar restrita a determinada estrutura anatômica corporal, mas todo o organismo dota-se dessa capacidade perceptiva, todo o corpo é um meio sensível.

No decorrer deste capítulo, o corpo passará a ser investigado como descrito por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, e ganhará uma nova significação. Pois, deixa de ser visto como uma instância esquecida, da qual o ser humano não mais se ocupa como o vive, segundo a comunicação interior que tem com ele. Por ter feito dele uma ideia, condenou-o aos limites do pensamento objetivo, do senso comum e da ciência, perdendo o contato com a experiência perceptiva tal qual acontece originariamente. Contudo, o filósofo revela o corpo como uma estrutura que está além das ideias tradicionais, fazendo aparecer uma “camada originária” do sentir que é anterior à divisão dos sentidos, entregando uma visão de corpo como sendo um fenômeno único e global da existência, não um apanhado de órgãos, células e outros elementos artificialmente associados, mas um único organismo cognoscente.

Por meio dessa unidade de sentidos, que é o corpo, serão analisados fenômenos da corporeidade. O primeiro deles é a unidade mente x corpo, discutida por Merleau-Ponty através do questionamento da visão dualista, que opõe as duas instâncias, considerando a mente como o espírito verdadeiramente humano e a matéria como sendo mera disposição e arranjo físico, sem sentido próprio de existência, mas sobre o qual forças mentais podem agir. Tem-se, assim, tradicionalmente concebido, um corpo objeto, responsável pela produção de respostas psicofísicas que mantém uma relação de causalidade com os estímulos ambientais captados por meio de órgãos sensoriais e transformados em determinadas qualidades, como a visão, a audição ou o tato. A partir dessa perspectiva, o corpo é um objeto e, como tal, assemelha-se a uma das coisas do mundo, sobre o qual pode-se ter um conhecimento teórico fundado na experimentação e na biologia. Enquanto a mente, ou alma, seria um fenômeno puramente psíquico responsável por pensamentos, emoções, memórias, desejos e motivações, que forneceria um certo tipo de comando ao corpo físico, dotado apenas de capacidade funcional, mas nunca reflexiva.

A investigação sobre a corporeidade, feita por Merleau-Ponty, parte da análise de dois fenômenos patológicos, que não podem ser completamente compreendidos tendo por base o dualismo psicofísico, são eles, os fenômenos do membro fantasma e da anosognose. Por meio deles, pode-se observar que o componente corporal não é puramente mecânico, explicável por

meio das leis da causalidade. A complexidade dessas patologias faz ver que o corpo não funciona como um instrumento lógico, que possa ser explicado por meio de uma equação formulada somente por meio de fibras nervosas, estímulos sensoriais e mecanismos cerebrais. A dinâmica dessas patologias demonstra haver aspectos negligenciados no estudo da experiência corporal, que também não podem ser corrigidos pela mera inserção de um componente psíquico nessa equação.

A crítica de Merleau-Ponty se estende da fisiologia mecanicista à psicologia clássica, que trata o corpo como um fato psíquico, por meio de conceitos como o de representação corporal. As duas realidades criadas, uma psíquica e uma física, são inconciliáveis e só poderão estar conectadas através de uma frouxa ligação, onde uma instância interfere na outra, enviando mensagens, sinais que são decodificados e transformados ora em fatos psíquicos, ora em ações corporais. Há um corpo que comporta um espírito ao mesmo tempo em que há um espírito que envia comandos e anima um corpo reativo. O que Merleau-Ponty irá fazer é quebrar essa barreira, disfarçada de elo, que separa essas duas instâncias. Ele irá redescobrir o corpo como portador de um saber latente de si mesmo.

O segundo fenômeno da corporeidade analisado nesse capítulo, um desdobramento da conclusão anterior, será o esquema corporal. Antes entendido como um mapa mental, um reconhecimento geral, por parte da pessoa a respeito da disposição de cada parte de seu corpo e seus movimentos no espaço, uma grande associação de imagens e representações corporais organizadas em um mapa anatômico representativo, ou uma reprodução mental da estrutura física corporal, esse é mais um conceito ressignificado por Merleau-Ponty, que passa a considera-lo uma postura assumida pelo corpo diante uma certa tarefa ou possibilidade. O esquema corporal surge como uma síntese da ideia de unidade corporal, representa a trama orientada para um mundo que é o próprio corpo. A unidade corporal, que é anterior a qualquer ideia ou teoria sobre ela, é algo que o próprio sujeito pode sentir, algo sobre o qual ele tem a posse. É por meio desse corpo único que ele tem acesso ao mundo, por meio dele que pode se pôr em qualquer ambiente, comunicar-se e apreender o sentido das coisas.

Contudo, esse corpo sensível é também um corpo motor. É ele também a raiz de todo comportamento, de toda ação humana. Assim, a ideia de esquema corporal, reconstituída por Merleau-Ponty, irá trazer para o centro da discussão o papel da motricidade na experiência humana, descobrindo-a como intencionalidade originária. Por meio da ação, do comportamento, o organismo está sempre situado no mundo, manifestando uma intenção junto às coisas e ao mundo à sua volta. Toda ação humana está voltada para o mundo. Desde o

nascimento até sua morte, o organismo é despertado pelo meio à sua volta, de modo que seu comportamento, sua ação e seu desenvolvimento motor são desenvolvidos por meio dessa interação, por meio da interação com objetos os quais ele visa. É nesse sentido que Merleau-Ponty trata a motricidade como intencionalidade originária, entendendo a intenção do organismo sobre o mundo como algo além de uma constituição no mundo das ideias, compreendendo-a como possibilidade de ação enraizada no corpo, a qual não exige uma dimensão cognitiva para sua compreensão, mas sugere a existência de uma corporeidade por si só reflexiva. É o corpo de modo geral e integral que se dirige ao mundo por meio de cada um de seus membros, de cada ato motor, atitude ou expressão. Por meio da motricidade o corpo está envolto no campo fenomenal, ele pode conhecer seu meio, alcançar metas, realizar projetos e alcanças as possibilidades à sua frente, o que não decorre de um processamento mental, mas das próprias especificidades do corpo humano. O corpo é um corpo-sujeito.

Alcança-se, assim, o último fenômeno da corporeidade a ser abordado nesse capítulo: o corpo próprio, expressão que sintetiza as elaborações fenomenológicas merleau-pontyanas a respeito do corpo. Diz-se corpo próprio no sentido de identificar o corpo como sujeito do ato perceptivo, como o realizador dos atos intencionais. Trata-se de um corpo constituído, por vias próprias, através de sua abertura para o mundo (CAMINHA, 2013). Nesse campo de relacionamento, ele se apresenta como uma pura potência de existência, permitindo à vida se manifestar através desse primeiro contato irrefletido do organismo com aquilo que o cerca. Com isso, Merleau-Ponty retorna ao corpo como um fenômeno, não mais um fato psíquico ou objeto fisiológico. É um corpo que incorpora, em um só tempo, o ato perceptivo e o hábito motor. O corpo próprio é, assim, o acontecimento onde primeiro se localiza a abertura original às coisas.

É ele que, para Merleau-Ponty, arrasta “os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente [...] (e revela) o sujeito que percebe e o mundo percebido” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 110). Pode-se explicar o corpo próprio através das características de *l'Être* são inerentes, como sua reversibilidade, ou seja, a capacidade de se apresentar por meio de uma duplicidade de reações, isto é, poder tocar e ser tocado ao mesmo tempo, de modo que se apresenta como sujeito e objeto, determinando sensações duplas. Outra de suas características diz respeito a sua espacialidade, que assumirá um papel importante na discussão sobre o poder do corpo próprio e nas investigações a respeito da subjetividade. Por fim, tem-se a afetividade como importante definidor do que é o corpo próprio. Por meio do fenômeno afetivo, descobre-se uma camada, uma atmosfera, de vivências humanas na qual o corpo está inserido e pela qual se configura como tal, onde os objetos não estão simplesmente dispostos no mundo, mas existem para um

sujeito por meio dos estados afetivos que mobiliza. A afetividade será retomada por meio da sexualidade, cuja compreensão ultrapassa os determinantes físicos e orgânicos e revela uma conduta sexual por meio da qual o organismo pode projetar-se em seu mundo. Considerando a sexualidade como estando difundida na existência, não podendo ser interpretada como fechada em si mesmo, nem apartada de outras instâncias existenciais, não é um reflexo autônomo que nasce em um órgão de prazer, despertado pelos estímulos externos, mas assim como a percepção e a motricidade, uma potência que nasce do encontro entre o corpo próprio e seu mundo, corresponde a uma forma de potência afetiva.

A análise do corpo próprio, feita por Merleau-Ponty, desprende-se, completamente, da tradição cartesiana, que isola o corpo da consciência e o sujeito do objeto, e revela uma possibilidade ambígua de existência, em que as propriedades corporais não se ligam entre si e com o mundo por meio da causalidade, mas constituem-se na forma de uma unidade percepto-motora intencional. Descobre-se, assim, um fundamento do ato perceptivo, investigado no capítulo anterior, no corpo próprio, no ato motor e na relação ambígua com o mundo. Quando se fala de percepção, fala-se de um corpo que é o próprio ato de perceber, um corpo que realiza o contato e integra-se ao campo relacional para despertar uma subjetividade que não está além dele, mas que o permeia, como poderá ser visto nas páginas que se seguem.

2.1. SER CORPO

O corpo é o palco onde emerge o espetáculo da percepção como ato de comunicação e integração do sujeito com o mundo. Ele é um organismo vivo e sensorial que pulsa junto ao mundo. Nesse sentido, não é somente um agregado de sangue, ossos e músculos, dotado de certas capacidades biológicas e físicas, mas o próprio campo de realização de uma vida perceptiva e relacional. Para que tal noção seja integralmente compreendida, contudo, é necessário renunciar às conceituações objetivistas a respeito do corpo e apreciá-lo como um acontecimento vivencial, realizando uma redescoberta do corpo humano e da corporeidade.

Segundo Merleau-Ponty (2011, p. 109),

Não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Só falo de meu corpo em ideia, do universo em ideia, da ideia de espaço e da ideia de tempo. Forma-se assim um pensamento “objetivo” (no sentido de Kierkegaard) – o do senso comum, o da ciência – que finalmente nos faz perder contato com a experiência perceptiva do qual, todavia ele é resultado e consequência natural.

Portanto, é necessário reivindicar, assim como se fez com o ato perceptivo, uma reaproximação com a experiência original de ter um corpo, ser um corpo, rompendo com o

distanciamento do fenômeno corporal no qual o ser humano se encontra. Tanto quanto foi necessário realizar um retorno fenomenológico ao ato perceptivo é preciso fazê-lo em relação ao corpo, que naturalizou-se convencionar como uma qualidade humana, um predicado da existência reduzível a uma junção harmoniosa de partes reflexas e mecânicas, condicionada a uma instância outra, de natureza psíquica.

Como salienta Merleau-Ponty (1984b, p. 94),

um cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um “exterior” do qual tudo faz supor que os outros o vejam do mesmo modo, mas que, para ele próprio como para os outros, não é uma carne. Sua “imagem” no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se a considera “semelhante”, é seu pensamento que tece essa ligação, a imagem especular nada é dele.

Isto é, a ciência moderna estabelece uma cisão entre um “Eu” e seu corpo, de modo que a um ser humano qualquer não é garantido o conhecimento real sobre seu corpo, uma vez que este deriva apenas de teses positivistas. O sujeito da experiência pode apenas ter um vislumbre de suas sensações corpóreas, as quais atribui as explicações intelectivas, sendo, seu corpo, portanto, uma figura desagregada e estranha. É a instauração do corpo objeto. Um corpo tido como um conjunto de “partes extra partes”, que se relacionam por meio de interações mecânicas. Um aglomerado de órgãos sensoriais que recebem e transmitem informações e estímulos entre si, capazes de fornecer apenas uma integração parcial ao corpo humano (MERLEAU-PONTY, 2011).

Tem-se, com Descartes, um dualismo de substância. Uma dessas substâncias, a matéria, o corpo físico, é extensa, pode ser tocada e examinada. A respeito dela pode-se construir um conhecimento objetivo e exato. Já o espírito, a alma, é inextensa e inalcançável por parte desse conhecimento que se propõe pragmático. De modo que, “espírito e matéria, apesar de unirem-se estreitamente, o fazem de um modo difícil de conceber, visto que configuram substâncias radicalmente diferentes” (VERISSIMO; FURLAN, 2009, p. 194), quase opostas, poder-se-ia dizer, desse modo, tem-se que essas categorias são apenas justapostas e não integradas como porções de um todo. A partir dessa perspectiva concebe-se corpos humanos como “engrenagens cujas ações poderiam ser matematicamente calculadas” (VERISSIMO; FURLAN, 2009, p. 195), enquanto a alma “seria, principalmente, a tradução daquilo que o corpo exprimia em extensão e movimento” (VERISSIMO; FURLAN, 2009, p. 195). Conclui-se, assim, que há um corpo físico, objetivo, dotado de movimentos e ação, sobre o qual o conhecimento científico pode se debruçar, e uma representação desse corpo real, uma imagem mental, desenvolvida por um ser pensante, pelo psiquismo, sobre a qual pode-se apenas inferir elucidações.

Intencionando desfazer essas concepções tradicionais sobre o corpo, Merleau-Ponty irá discutir duas patologias por meio das quais pode-se esclarecer os equívocos da fisiologia mecanicista e do psicologismo na abordagem à corporeidade, são elas: o fenômeno do membro fantasma e a anosognose. O primeiro corresponde a uma anomalia em que mesmo após a amputação de um dos membros, uma perna ou braço, por exemplo, o indivíduo permanece sentindo dores no local, como se a parte decepada do corpo ainda o pertencesse, ou seja ocorre a percepção de presença de um membro que, de fato, não mais existe. Já a anosognose é uma disfunção que provoca no indivíduo a perda de reconhecimento da própria doença, levando o paciente a ignorar partes adoecidas e até mesmo paralisadas do próprio corpo, não levando em conta suas deficiências motoras.

O fenômeno patológico serve para contestar as teses mecanicistas na abordagem do corpo por seu caráter de revelador da existência. Como afirma Mantovani (2009), o patológico contraria a determinação biológica que a ciência busca estabelecer à vida, isso porque vai de encontro ao objetivismo e revela o que escapa ao conhecimento científico, o mundo pré-objetivo da existência. Merleau-Ponty observa que essas patologias desvelam o saber pré-consciente que o ser humano possui a respeito de si, daquilo que é capaz de sentir e perceber em seu corpo. “Ou seja, o patológico está em relação originária e indissolúvel com um sentir enriquecido na passagem do mundo objetivo para o mundo percebido ou fenomenológico (MANTOVANI, 2009, p. 197). Por isso,

a anosognose e o membro fantasma não admitem nem uma explicação fisiológica, nem uma explicação psicológica, nem uma explicação mista, embora possam ser relacionadas às duas sérias condições. Uma explicação fisiológica interpretaria a anosognose e o membro fantasma como simples supressão ou a simples persistência das estimulações interoceptivas. Nessa hipótese a anosognose é a ausência de um fragmento da representação do corpo que deveria ser dada, já que o membro correspondente está ali; o membro fantasma é a presença de uma parte da representação do corpo que não deveria ser dada, já que o membro correspondente não está ali. Se agora damos uma explicação psicológica dos fenômenos, o membro fantasma torna-se uma recordação, um juízo positivo ou uma percepção, a anosognose um esquecimento, um juízo negativo ou uma não percepção. No primeiro caso, o membro fantasma é a presença efetiva de uma representação; a anosognose, a ausência efetiva de uma representação. No segundo caso, o membro fantasma é a representação de uma presença efetiva, a anosognose é a representação de uma ausência efetiva. Nos dois casos nós não saímos das categorias do mundo objetivo, em que não há meio-termo entre a presença e a ausência (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 119-120).

A questão da representação do corpo surge como definidora dessas experiências patológicas quando analisadas a partir da perspectiva psicofisiológica. Sendo que ambas as disfunções representariam uma falha da representação corporal, como se a mente humana contivesse um tipo de mapa do corpo, que permaneceria inalterado diante as mudanças do corpo real. No caso da dor fantasma, por exemplo, a sensação de presença continuaria sendo gerada

mesmo na ausência do membro perdido. A experiência corporal, então, dissolve-se na ideia de um fato psíquico correspondente a uma estrutura física, sendo que “a representação do corpo é uma representação como as outras, correlativamente, o corpo é um objeto como os outros” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 140). Sendo a patologia, nesse sentido, percebida de forma especulativa. A doença é uma representação intelectual, fruto de um pensamento apartado de um corpo sensível (MANTOVANI, 2009).

Contudo, em uma análise mais apurada, observa-se que esses argumentos não se sustentam, visto que esses fenômenos patológicos se mostram mais complexos do que podem parecer a uma primeira impressão. Observa-se que a dor do membro fantasma, por exemplo, não surge da mesma forma para todos os indivíduos, nem no mesmo momento. Algumas vítimas de ferimentos de guerra podem sentir, mesmo após a amputação do membro ferido, os estilhaços de munição que o atingiram. Alguns sentem o membro fantasma como uma dor, outros relatam a sensação de ardência. Em certos indivíduos, os incômodos surgem imediatamente ao trauma, outros somente desenvolvem a patologia anos após a amputação, e para tantos outros, ela nunca irá se manifestar. O exame desses aspectos do fenômeno do membro fantasma leva a crer que sua aparição não está relacionada a condições objetivas e facilmente determinadas.

Merleau-Ponty questiona se “seria preciso dizer então que o membro fantasma é uma recordação, uma vontade ou uma crença e, na falta de uma explicação fisiológica, dar uma explicação psicológica?” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 116). Contudo, admite que “nenhuma explicação psicológica pode ignorar que a secção dos condutos sensitivos que vão para o encéfalo suprime o membro fantasma.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 116). Se as explicações psicológicas não bastam para esclarecer esse fenômeno, tampouco uma tese fisiologista é capaz de formular respostas satisfatórias. Isso porque ambas ainda se encontram arraigadas ao pensamento objetivo, que é insuficiente para lidar com os fenômenos da existência.

A experiência do amputado que sofre de dor fantasma ou do anosagnóstico somente se torna compreensível a partir da perspectiva do ser no mundo. De modo que, “as excitações vindas do coto mantêm o membro amputado no circuito da existência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 128). Ou seja,

Elas marcam e conservam seu lugar, fazem com que ele não seja anulado, com que ainda conte no organismo, elas preparam um vazio que a história do paciente vai preencher, permitem-lhe tornar real um fantasma assim como os distúrbios estruturais permitem ao conteúdo da psicose tornar real um delírio. De nosso ponto de vista, um circuito sensório-motor é, no interior de nosso ser no mundo global, uma corrente de existência relativamente autônoma. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 128).

Sendo um ser no mundo, o ser humano caracteriza-se como um organismo integrado a determinada situação no mundo, a um certo meio, onde engaja-se e perpetua-se. Tal engajamento pressupõe uma forma de organização, de configuração do organismo que exige uma reconfiguração imediata diante uma súbita transformação, de modo que “o fenômeno do membro fantasma ou da anosognose seriam como que a negação desse novo rearranjo: como se ainda se estivesse a se relacionar com o mundo como se eu mesmo e o mundo fossem o que já não são mais” (MINKOVICIUS, 2020, p. 325). As funções psicológicas e fisiológicas aparecem, assim, incorporadas a um organismo engajado no mundo.

A divisão entre o físico e psíquico é, portanto, artificial, ela só é capaz de ser produzida pelo conhecimento objetivo. O campo da existência nega essa conceituação artificial da vida humana. Uma vez que, no mundo pré-reflexivo não há qualquer desagregação entre aquilo que o ser humano sente e percebe com seu corpo e suas atividades cognitivas e passionais. Assim como no estudo do ato perceptivo, aqui também, a atitude científica corrompe o entendimento do ser humano sobre o mundo, fazendo-o se distanciar de sua experiência originária. Contudo, é no resgate dessa experiência que Merleau-Ponty irá encontrar o ser no mundo, esse modo de conceber o ser humano enquanto organismo envolvido e pertencente ao mundo, um ser total que não se expressa como elementos distintos e pseudointegrados, mas como ser global que possui diversos modos de expressão diante os projetos mundanos. Sendo assim, o fenômeno do membro fantasma decorre da recusa à mutilação, de:

um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece de jure. A recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. Ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação. 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, 2011, p.121).

Desfaz-se, assim, a ideia de um corpo objeto, simples matéria no mundo. O corpo é, dessa vez, o registro sensível e total do sujeito no mundo. Sendo o corpo não mais “um *intermediário* entre subjetividade e mundo, mas o *pivô*, o centro, o núcleo de fato do sujeito” (DENTZ, 2008, p. 4), o que acarreta a compreensão de que “não há um Eu sustentador do corpo, mas ao contrário, que a estrutura corporal sustenta o Eu. Como tal, a alma ou a consciência não mais pensa segundo ela mesma, mas segundo o corpo e o universo das relações – relações estabelecidas por este corpo” (DENTZ, 2008, p. 4). Disso decorre que, qualquer que seja o acontecimento psicofísico, ele não é elucidado por meio da visão cartesiana dicotômica, mas

somente, sendo pensado através de uma união entre a alma e corpo concebida enquanto um movimento de existência.

O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. (MERLEAU-PONTY, 2011, p.130).

Ou seja, o corpo não é um objeto, não é vazio de sentido, um artificial sistema de reflexos, não pode ser decomposto a partir de ideias. O corpo humano pode ser conhecido e reconhecido apenas através da vivência em um mundo, em determinado espaço, perpassado por um conjunto de experiências e chamados de fora. De modo semelhante, as experiências ditas mentais não ocorrem em meio a um campo fictício, mas são constituídas a partir do encontro com o mundo, através das experiências do sentir.

2.2. A MOTRICIDADE E A GÊNESE DE UM CORPO-SUJEITO

Tendo sido esclarecida a natureza da estrutura psicofísica humana, a união entre a alma e o corpo expressa através do ser no mundo em seu movimento de existência, é necessário compreender como o corpo sensível está disposto e de que modo suas partes integram-se umas às outras e ao mundo sensível. De início, vale esclarecer que essas partes “não estão desdobradas umas aos lados das outras, mas envolvidas umas nas outras” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.143), formando certo sistema que converge não em uma reunião de órgãos sobrepostos, mas em um todo indiviso e integrado, um esquema corporal, sendo este concebido por Merleau-Ponty (2011) como uma maneira de exprimir que o corpo está no mundo. Por meio de seu esquema corporal próprio, cada ser humano é capaz de ter uma posse indivisa de seus órgãos, perceber a posição de seus membros e ter uma consciência global de sua postura no mundo.

A noção de esquema corporal origina-se como “um resumo de nossa experiência corporal capaz de oferecer um comentário e uma significação à interoceptividade e à proprioceptividade do momento” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.144). A princípio, essa definição associacionista caracterizava-o como uma estrutura organizadora da experiência corporal iniciada na infância e elaborada ao longo do ciclo de desenvolvimento, a partir da associação dos elementos da experiência, com a capacidade de atribuir significados aos estímulos internos e de perceber os movimentos do corpo, seu lugar no espaço e suas mudanças de posição. Seria, em certo sentido, uma representação neurológica, elaborada pelo sistema nervoso central, do corpo sensível capaz

de coordenar o comportamento sensório-motor adquirido (MARQUES, 2016). Designava, assim, “um grande número de associações de imagens, e se desejava exprimir apenas que essas associações eram estabelecidas fortemente, e estavam sempre prontas para operar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.144).

Contudo, Merleau-Ponty vai além dessa definição inicial e considera o esquema corporal como sendo capaz de integrar ativamente as partes de um corpo em direção aos projetos do organismo, de modo que o corpo surge sempre como uma postura em vista a uma tarefa. Assim, o esquema corporal não exprime apenas um determinado posicionamento do corpo no espaço, mas sua situação no mundo, face seu envolvimento com um ou outro cenário específico, com metas e projetos do organismo. Logo, pode-se dizer que:

O esquema corporal seria, então, essa capacidade de autorregulação por meio da qual “organizaríamos” a nossa receptividade sensível e nossa reação motora de maneira espontânea. Não seria o resultado de associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global da postura individual no meio intersensorial. (MARQUES, 2016, p. 175).

Assim sendo, de uma espécie de uma representação da experiência corporal, o esquema passa a ser considerado como unidade corporal, que se estabelece também enquanto unidade com o mundo, ele funda o diálogo entre sujeito e objeto (VERÍSSIMO, 2012). O corpo está posto, assim, como elemento entre o sujeito e seu mundo, e a tarefa obtém dele os movimentos necessários à sua realização. Como unidade, sujeito e objeto entrelaçam-se numa dinâmica de ação que garante certos tipos de realizações, que nascem em um corpo sensível sempre atado a esse mundo. Por essa determinação, tem-se que o corpo é “a potência de um certo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.154).

Merleau-Ponty (1984b), solicita que seja recuperado o corpo como instância operante e atual, que não é uma porção do espaço, mas um trançado de visão e movimento, que permite ao ser humano juntar-se às coisas e atingi-las, de modo orgânico e espontâneo, sem que seja necessário conscientemente ativar qualquer sistema nervoso. Ele nos diz que o “corpo móvel conta com o mundo visível, faz parte dele, e por isso posso dirigi-lo no visível. Mas também é verdade que a visão depende do movimento. Só se vê o que se olha” (MERLEAU-PONTY, 1984b, p. 88). Isto é, na gênese de todo encontro com o mundo está o movimento de um corpo em direção a esse mundo. Corpo esse que não é objetivo, mas fenomenal, pois é o corpo enquanto potência que se ergue no mundo.

Fala-se de um corpo-sujeito, um corpo que se constitui enquanto sujeito por meio de um processo de desenvolvimento iniciado já nos primeiros anos de vida, quando mesmo ainda dotados de uma estrutura puramente sensório-motora, os bebês já iniciam seu contato com o

mundo. Nesse momento, para eles, seus corpos são indiferenciáveis do mundo externo, como apontado pelo psicólogo suíço Jean Piaget, que se dedicou a estudar os estágios de desenvolvimento humano até o alcance da capacidade de lógica e pensamento formal (VERÍSSIMO, 2011). Para o psicólogo:

[...] é a ação em sua plasticidade que define o momento primeiro da constituição do sujeito. O corpo do bebê manifesta uma série de movimentos, quando é submetido a uma relação de tensão com o meio ambiente. O corpo vai estabelecendo modelos de interação com o mundo e refazendo esses modelos em função das experiências já vividas. As percepções do meu corpo vão conferindo significações relativas às ações. (CAMINHA, 2012, p. 42).

Dessa forma, no início da vida, “o corpo é o centro do mundo” (CAMINHA, 2012, p. 42), um centro de ações. Merleau-Ponty amplia essa discussão, uma vez que não limita a importância da atividade sensório-motora à primeira infância. Se para Piaget, o desenvolvimento humano se daria a partir da inteligência sensório-motora até atingir a capacidade de simbolização e, por fim, de abstração, para Merleau-Ponty, o engajamento corporal revela uma ligação originária do ser humano com as coisas, revela o mundo pré-objetivo de relação (VERÍSSIMO, 2011). Se esse engajamento é visto em sua forma absoluta na criança, que age em profunda integração a seu meio não é porque ela está em um estágio primário de desenvolvimento. Seu modo de percepção e ação diante o mundo não é sintoma da falta de um mecanismo mais elaborado, mas a expressão do ser no mundo.

Por volta dos doze anos de idade, diz Piaget, a criança efetua o cogito e encontra as verdades do racionalismo. Ela se descobriria ao mesmo tempo como consciência sensível e como consciência intelectual, como ponto de vista sobre o mundo e como chamada a ultrapassar este ponto de vista, a construir uma objetividade no nível do juízo. Piaget conduz a criança à idade da razão como se os pensamentos do adulto se bastassem e suprimissem todas as contradições. Mas, na realidade, é preciso que de alguma forma as crianças tenham razão contra os adultos ou contra Piaget, e que os pensamentos bárbaros da primeira idade permaneçam como uma aquisição indispensável sob os pensamentos da idade adulta, se é que deve haver para o adulto um mundo único e intersubjetivo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 476).

O cogito, como esclarece Merleau-Ponty, não é a grande aquisição feita finda a infância, que confere ao ser humano uma forma superior de estar no mundo. Não é ele que confere a completude ao processo maturacional. O bebê já está se relacionando com o meio a sua volta através de seu corpo, seus movimentos reflexos não são respostas mecânicas a estímulos, mas uma via de diálogo com os objetos, por meio das quais o mundo em volta torna-se acessível. A criança aprende a agarrar os objetos, a dirigir-se às pessoas que podem prover suas necessidades e manusear os instrumentos a seu alcance porque essas ações permitem a realização de suas metas, que inicialmente, podem ser estabelecidas apenas por suas necessidades físicas e afetivas mais básicas. Seu corpo está sempre em movimento, intencionando a realização de seus

projetos. Com o passar dos anos de desenvolvimento de cada indivíduo, essas ações cotidianas, os movimentos do corpo, passam a ser conscientes e deliberados, com o corpo confirmando-se como um corpo-sujeito, senhor da ação (CAMINHA, 2012, p. 42). Para Merleau-Ponty:

Um movimento é aprendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu "mundo", e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação. Portanto, a motricidade não é como uma serva da consciência, que transporta o corpo ao ponto do espaço que nós previamente nos representamos. Para que possamos mover nosso corpo em direção a um objeto, primeiramente é preciso que o objeto exista para ele, é preciso então que nosso corpo não pertença à região do "em si" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 193).

Há sempre uma convocação a ser respondida pelo corpo porque o ser humano está, como afirma Dentz (2008), desde cedo, inserido nesse meio humano, que confere o sentido de seus movimentos, que convoca suas ações. Antes de ter uma decisão, uma teoria, sobre esse mundo que o convoca, o ser humano já está mergulhado no jogo de significações que o envolve e age por meio de um pensamento-ação. A motricidade, nesse caso é instituída através das relações humanas, tem um sentido próprio, não como apenas capacidade motora, mas potência de interação. Os movimentos não surgem de forma autônoma, mas nascem em um corpo integrado ao espaço vivido, que não é um meio objetivo, mas o campo de relações humanas. Logo, “não é porque *há espaço*, objetivo, que meu corpo se movimenta, mas porque me inscrevo em um *meio-humano* (o verdadeiro espaço) é que há espaço” (DENTZ, 2008, p. 7). Isto é, é por meio do corpo que o indivíduo pode fazer parte desse meio humano, é através dele, que o sentido desse espaço pode ser reconhecido e suas dimensões percebidas. A motricidade é espacialização e o movimento é a resolução de um corpo a um chamado do mundo, de modo que “há um apelo ao corpo, vindo do mundo, e que é respondido pelo corpo como movimento, donde brota o espaço (DENTZ, 2008, p.8).

Merleau-Ponty fala, assim, da motricidade como uma *intencionalidade originária*, uma intencionalidade operante. Todo movimento, diz Merleau-Ponty (2011, p. 159), é “movimento e consciência de movimento”, ele carrega consigo o sentido de sua existência. A consciência tomada nesses termos não é um “eu penso, mas um ‘eu posso’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 192). Para que determinada ação seja criada em um corpo, ela não precisa antes ser pensada, calculada e planejada por uma mente pensante. Ela se dá no corpo de imediato, porque seu ato de criação não é mecânico, não ocorre por representação. A consciência é, nessa perspectiva, o fundo do movimento, mas não sua criadora. Ela se faz presente no corpo, está também direcionada a esse mundo intersensorial. Todo o organismo, orienta-se para o mundo e somente pode atingi-lo através da atividade motora. É através do movimento que o mundo e seu

horizonte de realizações se revelam. Os movimentos executados com o corpo “antecipam diretamente a situação final, minha intenção só esboça um percurso especial para ir ao encontro da meta primeiramente dada em seu lugar, há como que um germe de movimento que só secundariamente se desenvolve como percurso objetivo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 138).

É no movimento motor que corpo e consciência podem ser vistos enquanto instâncias fundidas, que expressam, a cada momento, a existência, demonstram a pura manifestação da vida humana, uma vez que para estar presente e integrado ao mundo, o ser no mundo precisa lançar mão de suas possibilidades de ação, necessita sentir, em seu corpo, o mundo, necessita tocá-lo e envolver-se a ele. Nesse momento, é através do sistema sensório-motor que o fluxo de existência se realiza e o homem alcança seu objetivo. “Pôr-se em situação é, então, mover-se em direção a um mundo prático para habitá-lo. O movimento é esse meio primário de expressão do indivíduo e a motricidade, portanto, é, assim, uma intencionalidade originária” (MARQUES, 2016, p. 173).

É através dele que “o corpo vai inventando formas de se relacionar com o mundo. (...) pelo poder do sensório-motor, o corpo experimenta um transbordamento, uma saída de si e um alargamento do mundo.” (CAMINHA, 2012, p. 42). A motricidade não é um tipo qualquer de conhecimento, mas uma maneira de ter acesso ao mundo e aos objetos, de forma que o corpo “tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por ‘representações’, sem subordinar-se a uma ‘função simbólica’ ou ‘objetivante’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 195). É a motricidade, a ferramenta que primeiro apresenta o homem ao mundo, pois é por meio do corpo e movimentos que ele começa a habitar um espaço e reconhecer-se nele. O que fica claro, por exemplo, com os infantes que tem como primeiro e único meio de acesso ao mundo o aparelho sensório-motor e, tateando entre paredes, pisos, objetos e outros humanos começam a afirmar-se em seu espaço de ação e, logo, a agir sobre ele.

A motricidade, explica Marques (2016), enquanto intencionalidade, põe o ser no mundo no circuito da existência, manifestando-se espontaneamente através de um corpo movente, que se atualiza constantemente. O corpo é o sujeito da experiência por realizar os atos intencionais. Nesse caso, a intencionalidade é compreendida não apenas em termos de uma propriedade de um “Eu transcendental, mas do corpo que se dirige para o mundo para vivenciar a experiência de sentir” (CAMINHA, 2013). A vivência dessa experiência não ocorre de forma passiva pelo corpo, ele mesmo é um espaço expressivo, que ademais, é a origem de todos os outros, pois ele é “o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos,

sob nossos olhos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 202). Dessa forma, o corpo não é somente um sistema de posições atuais, mas um sistema aberto a uma infinidade de posições (MERLEAU-PONTY, 2011). Por ser essa potência de abertura, o corpo humano é dinâmico, e, envolvido na teia do mundo, está em constante atualização, habituando o sujeito ao mundo a sua volta, isto é, tornando possível ao ser no mundo situar-se junto aos objetos e, ao mesmo tempo, fazê-los, de algum modo participar da sua existência.

Assim, novos movimentos são sempre incorporados ao esquema corporal e, durante a vida, novas aprendizagens são realizadas. Mas, cada novo sistema de ações conquistado não foi adquirido, conforme destaca Merleau-Ponty (2011), por meio de associações exteriores que reúnem, no hábito, movimentos elementares, reações e estímulos. Isso porque:

O sujeito não solda movimentos individuais a estímulos individuais, mas adquire o poder de responder por um certo tipo de soluções a uma certa forma de situações, as situações podendo diferir amplamente de um caso ao outro, os movimentos de resposta podendo ser confiados ora a um órgão efetuator, ora a outro, situações e respostas assemelhando-se nos diferentes casos muito menos pela identidade parcial dos elementos do que pela comunidade de seu sentido. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 197).

De modo que ele se habitua ao mundo a sua volta, sendo esse habituar-se o poder que cada ser humano tem de dilatar seu ser no mundo e de mudar de existência anexando novos instrumentos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 199), sendo, pois, “um saber que está nas mãos, que só se entrega ao esforço corporal e que não se pode traduzir por uma designação objetiva” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 199). É uma espécie de familiaridade com o mundo, que se assemelha à familiaridade que se tem com o próprio corpo, e leva o sujeito a poder digitar sem que precise olhar as teclas do teclado, agarrar o copo d’água disposto sobre a escrivaninha sem que seja preciso calcular o movimento necessário para alcançá-lo ou que seja capaz de ler esse texto de modo fluído e natural. Nesses exemplos, o teclado, o espaço da escrivaninha e a palavra escrita tornaram-se habituais ao sujeito que age sobre eles, pois de um modo ou outro, participam de um movimento que não precisa ser refletido, explicado ou entendido para ser praticado.

O corpo, aqui retratado não é o corpo objetivo, mas um corpo-sujeito, o corpo fenomenal anteriormente citado, que como ato de expressão e expansão põe-se em contato com o mundo. A construção do corpo habitual, dá-se na interrelação com os objetos e coisas, no contato com o meio humano. Merleau-Ponty salienta que,

Se nosso corpo não nos impõe, como o faz ao animal, instintos definidos desde o nascimento, pelo menos é ele que dá à nossa vida a forma da generalidade e que prolonga nossos atos pessoais em disposições estáveis. Nesse sentido, nossa natureza não é um velho costume, já que o costume pressupõe a forma de passividade da natureza. O corpo é nosso meio geral de ter um mundo. Ora ele se limita aos gestos

necessários à conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora, brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através deles um novo núcleo de significação: é o caso dos hábitos motores como a dança. Ora enfim a significação visada não pode ser alcançada pelos meios naturais do corpo; é preciso então que ele se construa um instrumento, e ele projeta em torno de si um mundo cultural. Em todos os planos ele exerce a mesma função, que é a de emprestar aos movimentos instantâneos da espontaneidade "um pouco de ação renovável e de existência independente". O hábito é apenas um modo desse poder fundamental. Diz-se que o corpo compreendeu e o hábito está adquirido quando ele se deixou penetrar por uma significação nova, quando assimilou a si um novo núcleo significativo. (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 202 – 203).

No fenômeno do membro fantasma, outrora analisado, o que ocorre é que o corpo habitual, aquele já constituído por gestos, ações e um esquema corporal anteriormente formado, conflita com o corpo atual, do qual uma parte constituinte ausentou-se. É o corpo habitual que, nesse caso, sobrepõe-se ao corpo atual, é com ele que o amputado ainda responde ao mundo. Ele sente o membro fantasma não simplesmente por conservar uma certa significação corpórea do seu corpo habitual, mas por estar numa situação mundana de exigência de uma ação que não pode mais ser realizada pelo membro amputado. A situação de conflito entre o corpo atual e o corpo habitual só poderá ser solucionada quando ocorrer a reorganização da significação do corpo e o corpo atual tornar-se corpo habitual, o que se dará na relação do doente com o mundo (MANTOVANI, 2009).

2.3. O CORPO PRÓPRIO

O corpo, sujeito do ato perceptivo, é compreendido por Merleau-Ponty como corpo próprio. Tal determinação designa-o como o realizador de atos intencionais, no qual todas as experiências do sentir se manifestam e para o qual o mundo se apresenta. Diz-se dele que é corpo próprio porque difere das coisas em geral, não pode ser tomado e representado enquanto objeto. Uma vez que o conhecimento a seu respeito não decorre das conjecturas da ciência, mas do campo da experiência, de um saber pré-objetivo e do seu reconhecimento como potência de afirmação da existência humana. Trata-se, como já discutido, de um corpo-sujeito constituído através da abertura ao mundo.

O corpo próprio possui especificidades, levantadas por Merleau-Ponty. Uma dessas diz respeito a sua capacidade de “enraizar o espaço na existência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 205), o que significa que, por ser no espaço, o corpo confere certa significação a esse, sendo a espacialidade, nesse caso, compreendida sempre através de um corpo que se orienta para as coisas, capaz de determinar a posição e disposição das coisas do mundo, definindo a distância e localização dos objetos em relação a si e aos outros objetos. A espacialidade se dá, sempre, a

partir da perspectiva do corpo próprio. O movimento, como explica Merleau-Ponty (2011, p. 149), “não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retomando-os em sua significação original, que se esvai na banalidade das situações adquiridas”. Segundo Merleau-Ponty, ainda:

O espaço não é o ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível. Quer dizer, em lugar de imaginá-lo como uma espécie de éter no qual todas as coisas mergulham, ou de concebê-lo abstratamente com um caráter que lhes seja comum, devemos pensá-lo como a potência universal de suas conexões. Portanto, ou eu não reflito, vivo nas coisas e considero vagamente o espaço ora como o ambiente das coisas, ora como seu atributo comum, ou então eu reflito, retomo o espaço em sua fonte, penso atualmente as relações que estão sob essa palavra, e percebo então que elas só vivem por um sujeito que as trace e as suporte, passo do espaço espacializado ao espaço espacializante. No primeiro caso, meu corpo e as coisas, suas relações concretas segundo o alto e o baixo, a direita e a esquerda, o próximo e o distante podem aparecer-me como uma multiplicidade irreduzível; no segundo caso, descubro uma capacidade única e indivisível de traçar o espaço. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 328).

O espaço especializado seria o espaço físico, invariável e objetivo, construído a partir de uma perspectiva de realidade que desconsidera a existência do ser humano enquanto integrante desse meio, enquanto parte não apenas objetiva, mas constituinte dessa realidade. Já esse novo espaço identificado, o espacializante refere-se a um espaço criado a partir do corpo sensível, não é mais apenas um ambiente físico, mas um meio de relações, mutável, formado a partir da existência e suas conexões. O espaço é, assim, não o lugar em que coisas, objetos e pessoas coabitam, mas uma manifestação do corpo próprio, da espacialidade corporal, uma vez que, como afirma Lopes (2013, p. 130):

Sem dúvida que a forma universal do espaço depende de um meio sem o qual não haveria espaço. Esse pelo qual é o meio através do qual o espaço existe. Esse meio é o corpo próprio ou a espacialidade constante no corpo. A forma universal do espaço também é um meio, porém, não é um meio suficiente no que diz respeito ao espaço corporal. Há algo no corpo que, completamente diferente da forma universal objetiva, relaciona figura-ponto e ponto-horizonte, sem esse espaço corporal, a forma universal torna-se ininteligível.

Outra especificidade do corpo próprio diz respeito ao seu caráter ambíguo, isso porque, ao mesmo tempo, assume atributos de sujeito e objeto. Ele existe enquanto coisa física e existe como consciência. Esses dois modos coexistem no ato de sentir. Esse modo de ser do corpo é percebido, por exemplo, no ato de tocar uma das mãos com a outra. Nesse caso, se o sujeito toca a mão direita com a mão esquerda, “a mão esquerda pode ser percebida pelo corpo como mão objeto e também como mão que sente que foi tocada e que toca ao mesmo tempo” (CAMINHA, 2013, p. 119). Assim, o corpo próprio, diz Merleau-Ponty (2011), é capaz de oferecer sensações duplas, mas não porque existam, ao mesmo tempo as duas sensações – mão tocante e mão tocada – sentidas em conjunto, como se as partes desse corpo estivessem

justapostas, mas porque ele se dá como uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se em suas funções. Na passagem de uma função à outra, essa mão que é tocante, dentro em breve, será percebida como tocada. Diz-se, então, que o corpo é capaz de surpreender-se a si mesmo, ele tenta tocar-se tocando, esboça um tipo de reflexão, diferentemente dos outros objetos, que apenas tocam o corpo quando ele está inerte, sem que o surpreenda em sua função exploradora. Disso decorre a conclusão de que o corpo, “ora objetivo ora sujeito é a expressão da ambivalência de um ser que se recusa, a todo instante, ser apenas empírico ou apenas intelectual” (AZEVEDO & CAMINHA, 2015, p. 17).

É necessário, conforme Azevedo e Caminha (2015), que se considere a natureza subjetiva do corpo, aquela que vai em direção ao mundo, que compreende o objetivo e subjetivo, e que põe o ser no mundo em correlação ao seu mundo vivido. Assim, ressalta os autores, “a existência humana é marcada, ambigualmente, pela facticidade do corpo e pela dimensão subjetiva que este mesmo corpo a comporta” (AZEVEDO & CAMINHA, 2015, p. 17), de modo que, além de condições físicas, o corpo também está submetido às decisões voluntárias e espontâneas de um eu intencional. O corpo, assim compreendido, não é um objeto, bem como a consciência que se tem sobre ele não é um pensamento, uma vez que ele não pode ser decomposto e recomposto como uma ideia. “Sua unidade é sempre implícita e confusa” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 269). Contudo:

não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. Portanto, sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 269).

O corpo próprio é, portanto, unidade. É um ser total que se expressa segundo leis próprias só reconhecíveis através da apreensão do sensível. Como unidade, esse corpo expressa-se na forma de uma obra de arte. “Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 210). Seu modo de relacionamento com o mundo não se dá por meio da reação ou representação, mas da compreensão. O corpo realiza essa compreensão através de um movimento integral e não somente por um mecanismo de estímulo resposta. Ao contrário do que as teorias objetivistas pudessem supor, não há uma cisão entre a percepção de determinada coisa e a resposta corporal a ela, pois “todo hábito é ao mesmo tempo motor e perceptivo, porque, como dissemos, reside entre a percepção explícita e o movimento efetivo, nesta função fundamental que delimita ao mesmo tempo nosso campo de visão e nosso campo de ação” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 210).

Aprender a ver as cores é adquirir um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal. Sistema de potências motoras

ou de potências perceptivas, nosso corpo não é um objeto para um “eu penso”: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio. Por vezes forma-se um novo nó de significações: nossos movimentos antigos integram-se a uma nova entidade motora, os primeiros dados da visão a uma nova entidade sensorial, repentinamente nossos poderes naturais vão ao encontro de uma significação mais rica que até então estava apenas indicada em nosso corpo perceptivo ou prático, só se anunciava em nossa experiência por certa falha, e cujo advento reorganiza subitamente nosso equilíbrio e preenche nossa expectativa cega. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 212).

Um poema, um romance ou uma pintura, segundo Merleau-Ponty (2011), enquanto obras de arte, são seres em que expressão e expresso se confundem, isto é, eles somente apresentam um significado quando vistos de certo lugar, em determinado tempo, eles existem em uma determinação espaço-temporal específica e não pode prescindir dela. Deles, só se pode formular alguma interpretação a partir de uma compreensão de todos os seus aspectos como domínios integrados. Um poema, se transformado em prosa perderia todo o seu sentido, pois ele necessita da estrutura, do jogo de palavras e sons pelos quais é formado. De modo semelhante, o romance só pode existir quando compreendido em sua multiplicidade, se dele é feito um resumo, ou sendo ele interpretado a partir de ideias e pensamentos, não é mais a obra original que está em pauta, mas um produto derivado. Assim é em relação ao corpo próprio, ele também é significado a partir de sentidos múltiplos, e expressa-se em cada um desses sentidos, contudo, só pode ser compreendido como ser único e integrado. Uma experiência tátil no braço, por exemplo, integra uma experiência no antebraço e nos ombros, bem como um aspecto visual desse braço, de modo que, esse mesmo braço, visto e tocado, realiza, em conjunto, o mesmo gesto.

Merleau-Ponty retoma, assim, a importância do hábito que, residindo entre a percepção e a ação delimita o campo de visão e o campo de ação. Um objeto incorporado ao campo de ação humana deixa de ser apenas um instrumento de interferência no mundo e torna-se também um ato perceptivo, pois é incorporado ao sistema perceptivo do corpo. O filósofo cita o exemplo de uma bengala que, após tornar-se um instrumento familiar ao cego, deixa, ela própria de ser percebida como um corpo estranho, de modo que, “o mundo dos objetos recua e não mais começa na epiderme da mão, mas na extremidade da bengala” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 210), ou seja, a bengala tornou-se um instrumento por meio do qual o cego percebe. Assemelha-se a um de seus sentidos, torna-se um apêndice do corpo, uma extensão da síntese corporal. Tem-se aqui demonstrado o poder de incorporação e expansão do corpo próprio, que é dotado de um “poder habitual” de comunicação com o ambiente.

Esta habitualidade conduz o ser no mundo numa corporificação que se torna indistinta do seu meio, isso no que concerne ao fato de o corpo próprio se pactuar com o mundo vivido de tal forma que seus modos de agir, de caminhar e de sentir este se tornam ambivalentes. Isto é, dirijo-me ao mundo a partir da referência do meu corpo. Meus movimentos em direção ao mundo se dão em consonância com as afecções que este

me proporciona e eu me ligo em uma posição de similaridade com ele. Em outras palavras, quando nos movimentamos ou queremos fazer alguma atividade, nosso corpo é a referência que temos para que seja possível — ou não — tais movimento e ação (AZEVEDO & CAMINHA, 2015, p. 24).

Contudo, o modo como o sujeito irá conectar-se com o mundo a sua volta não é aleatório. A todo o tempo, o corpo humano está perpassado pela afetividade. Ele é um ser afetivo, o que significa dizer que suas relações com o meio humano na qual o sujeito circula estão sempre envoltas em sentimentos, emoções e afetações. Para todas as ações que o corpo próprio realiza existe um fundo de abertura afetiva, isto é, ele é um campo de afetividade. Os objetos existem no meio humano não apenas como coisas às quais pode manejar, mas existem por meio do ódio, desejo, amor e uma série de outras afecções. É por meio da exploração desse campo afetivo que Merleau-Ponty completa sua caracterização do corpo próprio, ilustrando a afetividade por meio do comportamento sexual humano, considerando que “é preciso que exista um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, deem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 215).

Para Merleau-Ponty (2011), também a percepção erótica se faz não como uma *cogitatio*, mas através de um corpo, visando outro corpo, isto é, faz-se em um mundo compartilhado, não em uma consciência. De modo que uma situação se torna sexual quando existe para um corpo que se ajusta sob forma de uma conduta sexual, que liga cegamente um corpo a outro e dispensa um entendimento cognitivo. Inspirado pela psicanálise freudiana, Merleau-Ponty considera a libido como “o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219). É ela que confere ao ser no mundo uma história. Contudo, diferentemente do que supunha o pai da psicanálise, a vida sexual não representa a centralidade da existência. O distúrbio que altera, no doente, sua função sexual, não se dá por qualquer impedimento inconsciente de sua realização sexual, pois a sexualidade não é como uma propriedade geral do organismo fechada em si mesma. Na equação estabelecida entre ela e o ser humano encontra-se o mundo.

Na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens. Existem sintomas sexuais na origem de todas as neuroses, mas esses sintomas, se os lemos bem, simbolizam toda uma atitude, seja por exemplo uma atitude de conquista, seja uma atitude de fuga (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219).

E a sexualidade participa dessa expressão de uma conduta, que se constitui e se apresenta a partir de múltiplos processos, que exprimem a existência total em suas relações com o outro.

O que foi visto por Freud como repressão de desejos inconscientes ou recalques de conteúdos não aceitos por uma consciência fragmentada em instâncias, manifestando-se sob a forma de sintomas, é na realidade, uma conversão de todo o corpo que, em um só ato se fecha ao mundo, ao outro ou ao passado. Os casos dos histéricos não decorrem de uma fixação sexual, mas de uma recusa da coexistência, através de um corpo que permite ao homem a adesão ou recusa das possibilidades do mundo. O sintoma neurótico é, desse modo, um fenômeno expressivo.

A sexualidade apresenta-se, assim, também como uma intencionalidade original que, junto a percepção e a motricidade, repousa em um arco intencional. Isso porque, o corpo humano exprime, em todas as suas funções, de forma completa a existência. Isso se torna claro quando discute-se algumas psicopatologias, para Merleau-Ponty (2011, p. 227), por exemplo, “afonia não representa apenas uma recusa de falar, a anorexia uma recusa de viver, elas são essa recusa do outro ou essa recusa do futuro arrancadas na natureza transitiva dos ‘fenômenos interiores’, generalizadas, consumadas, tornadas situações de fato”. Ele ilustra essa observação com a seguinte situação:

Uma moça a quem sua mãe proibiu de rever o rapaz a quem ama perde o sono, o apetite e finalmente o uso da fala. No decorrer da infância, encontramos uma primeira manifestação de afonia após um tremor de terra, depois um retorno à afonia após um pavor violento. Uma interpretação estritamente freudiana colocaria em questão a fase oral do desenvolvimento da sexualidade. Mas o que se “fixou” na boca não é apenas a existência sexual; são, mais geralmente, as relações com o outro, das quais a fala é o veículo. Se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência. A afonia representa então uma recusa da coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação. A doente rompe com a vida de relações no meio familiar (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 221-222).

O que acontece, no caso acima discutido, é que a moça “perde a voz” quando cessada a possibilidade de realização de seu desejo, não por uma deliberação de sua consciência, mas por uma resignificação de seu arranjo existencial. Seu corpo, nesse caso, simboliza seu modo atual de existência, não como uma representação de um tipo de “estado emocional interior”, mas como a possibilidade real e única de vida que se apresenta nesse momento. A cura virá quando o corpo se abrir novamente ao outro ou ao passado e for novamente atravessado pela coexistência, lançando-se, mais uma vez, para além de si mesmo (MERLEAU-PONTY, 2011). A sexualidade aqui, está representada sob essa forma geral de o ser humano lançar-se nas situações da vida e reorganizá-las. Ela não está expressa unicamente por seu valor genital, mas como essa energia pulsante no organismo que o conduz a construir sua história e advém do corpo enquanto ser pré-reflexivo (AZEVEDO & CAMINHA, 2015).

Assim sendo, o corpo próprio é compreendido como um ser que “exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 229). Sendo essa possibilidade de realização da existência, é o corpo próprio que instaura os processos subjetivos, ou seja, enquanto situado no mundo, por meio dos movimentos e da ação, o corpo próprio se manifesta em um mundo que é ao mesmo tempo temporal, motor e perceptivo (CAMINHA, 2012).

Essa subjetividade é compreendida em Merleau-Ponty como sendo encarnada no corpo, ela:

não preexiste nem sobrevive ao corpo. É no corpo e pelo corpo que ela se estabelece. O sujeito da percepção se torna sujeito na experiência de sentir. Esse sujeito é originariamente um eu natural que não se constitui ainda num eu pessoal capaz de se responsabilizar pelos seus atos. Estamos falando de um eu que já tomou partido pelo mundo em função de sua condição existencial de ser lançado nele. Estamos falando de um corpo sujeito que se constitui originariamente como abertura (CAMINHA, 2013).

O corpo próprio é, portanto, essa experiência de relação com o mundo. Ele está no centro do fenômeno perceptivo porque é nele que reside os órgãos dos sentidos, ele é o ser sensível ao mundo. Mas também se estabelece, em certo sentido, como uma organização corporal que, ao mesmo tempo, é percepção, motricidade, espacialidade e sexualidade. Todas as manifestações de vida humana expressam-se através do corpo, mas não revelam aí uma instância passiva, de pura expressão, pois é o próprio corpo que conduz o sujeito em sua condição existencial. É através do corpo próprio que o mundo se revela ao organismo. Através dele que o sujeito acessa os sentidos da existência humana, que, por sua vez, passam a estar gravados em sua pele.

3. CORPO E MUNDO

...o tempo, o tempo, esse algoz às vezes suave, às vezes mais terrível, demônio absoluto conferindo qualidade a todas as coisas, é ele ainda hoje e sempre quem decide e por isso a quem me curvo cheio de medo e erguido em suspense me perguntando qual o momento, qual o momento preciso da transposição.

Raduan Nassar

A partir das discussões até aqui realizadas, vê-se a subjetividade não mais como o fruto de uma consciência pensante, um fato particular de um sujeito cognoscente, mas o atributo de uma existência encarnada em um corpo-sujeito, que, por sua vez, está enraizado no mundo. Desse modo, tem-se uma subjetividade que é uma abertura pré-reflexiva do ser no mundo ao campo de relação. Ela é constituída através de um corpo em contato com seu meio. É, portanto, dada na existência, formada no encontro com as coisas e com os Outros. A discussão do fenômeno afetivo deixa clara a importância desse contato, pois mostra que o organismo se envolve com seu meio de uma forma que não é mecânica. Ele é despertado e animado por esse meio. Diante desse encontro, seu corpo é mobilizado por meio de sensações, sentimentos, ideias e desejos. É através destes que ele se põe em relação, de modo que o contato jamais pode ser completamente rompido, o campo de relações está sempre aberto e o sujeito encontra-se disposto em um mundo que continuamente convoca sua participação.

Ali, diante o mundo, o ser humano não está enquanto receptor de estímulos e respondente ao ambiente, sua presença não é comparável a dos animais que, em situações naturais, agem de acordo com uma série limitada de instintos. Ao contrário, ele pode ir além das situações naturais, pode responder às demandas do ambiente de forma criativa, ele não está limitado a um padrão de respostas pré-definido, nem às circunstâncias naturais. Isso porque não é dotado apenas de um corpo biológico, sua existência não é apenas natural. Como afirma Merleau-Ponty (2011, p. 236), “o homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural”, ou seja, ele está além de uma determinação biológica e constitui-se enquanto ser cultural.

O ser no mundo está em sincronia com esse meio social e histórico. Ele se comunica com um mundo que existe antes de seu nascimento e que persistirá após sua morte, mas no qual seu corpo se ergue em movimento e força. Um corpo que “está no mundo assim como o coração está no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 273). É o corpo próprio, então, um arranjo único e intencional que é sensível a tudo que o cerca, que

“ressoa para todos os sons, vibra para todas as cores, e que fornece às palavras a sua significação primordial através da maneira pela qual ele as acolhe” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 317). Ele confere um saber habitual sobre o mundo.

É em relação a esse mundo que se debruça as investigações e discussões deste capítulo. Pois, tendo-se concluído que a percepção é a via de conhecimento originário sobre ele, por meio de um corpo sensível e intencional, fazendo surgir uma subjetividade dinâmica e enraizada na existência, resta compreender de que forma o indivíduo encontra-se mergulhado nesse mundo, por que meios se desenvolve enquanto humano. Entendendo-se, aqui, mundo segundo a definição de Merleau-Ponty (2011, P. 439), como “o ser permanente no interior do qual eu opero todas as correções do conhecimento, que não é atingido por elas em sua unidade, e cuja evidência polariza, através da aparência e do erro, meu movimento em direção à verdade”. Portanto, uma presença irrecusável, um horizonte que é fundo para todas as ações, com a qual o sujeito se comunica desde sua origem.

Sob esse mundo, que não é simples disposição objetiva de objetos, mas fonte indeclinável de sentidos sempre presente, o sujeito nasce dotado de um corpo que é seu meio de comunicação com ele. O primeiro aspecto dessa comunicação com o mundo a ser investigada é a expressividade, que é pensada como essa capacidade que o corpo tem de afirmar-se no mundo, de surgir e ser “notado” por ele. Por meio de seus gestos, de sua fala, sua mímica corporal, o indivíduo mostra suas impressões, os sentidos atribuídos às experiências cotidianas e seus projetos, ele deixa-se existir nesse mundo inter-humano. A expressividade é vista aqui através de seu aspecto social, de compartilhamento, jamais como algo que se desenvolve individualmente, pelo sujeito, e é apenas exposto ao mundo.

O fenômeno expressivo é investigado a partir da linguagem, responsável por possibilitar um compartilhamento de sentidos entre o Eu de um sujeito e os Outros à sua volta, aqueles com quem partilha sua existência. A compreensão tradicional a respeito das palavras faz delas um elemento vazio, isto é, sem significação própria, entendido como a representação de uma coisa que existe no mundo e, a fala humana, uma evocação de imagens e sons, uma vez ouvidos e guardados na memória para serem utilizados em momentos convenientes. Por uma atividade intelectual, o sujeito apreenderia os objetos do mundo, por meio dos signos verbais e gráficos, que lhes são continuamente apresentados, preservá-los-ia em sua memória, e, no momento em que fosse necessário poderia lança-los de volta ao mundo, por vezes sob um novo aspecto e arranjo, onde sua intenção comunicativa pudesse estar expressa. A fala, escrita ou falada, aquilo que o sujeito deseja comunicar, seria usada como a expressão de um pensamento.

Tendo-se, portanto, um pensamento que precisa ser traduzido em linguagem, por meio de uma ação cognitiva que irá utilizar-se de símbolos previamente adquiridos, para que possa ser compreendido em um meio, por outras pessoas, naquele instante ou em um momento posterior. O sentido da fala, desse modo, estaria concentrado no pensamento, a fala desprovida de significado seria apenas um ato mecânico, irrefletido, responsável por concluir uma meta expressiva a partir de uma estrutura anterior a ela mesmo. A consequência de tal concepção é a exclusão de um sujeito falante e, novamente, uma supervalorização do sujeito pensante. Reflexo da tradicional cisão entre o ser pensante e o de ação, entre o mental e o físico, tem-se, novamente, um ser humano dotado de uma consciência que lança comandos ao corpo.

Essa visão de que a linguagem apenas comunicaria algo presente no interior do indivíduo é refutada por Merleau-Ponty. Para ele, a linguagem assemelha-se ao gesto corporal, uma vez que ambos não podem partir do interior de um sujeito, mas possuem uma significação que só pode ser compreendida no mundo, a partir das relações estabelecidas no meio humano. Tanto o gesto corporal quanto o linguístico existem através de um corpo, que dá sentido ao objeto natural, tanto quanto aos objetos culturais, como as palavras. O corpo reage a eles de determinada forma. Com relação à palavra, por exemplo, Merleau-Ponty (2011, p. 311) diz que, “antes de ser o índice de um conceito, primeiramente ela é um acontecimento que se apossa de meu corpo, e suas ações sobre meu corpo circunscrevem a zona de significação à qual ela se reporta”. O gesto corporal e a palavra realizam essa inscrição no corpo por meio de uma interlocução com o mundo, de modo que há, sempre, a retomada, no próprio corpo, de um sentido que primeiro existiu para além dele.

Entendida desse modo, a experiência linguística faz surgir um outro fenômeno a ser analisado na busca de uma compreensão da subjetividade humana: a intersubjetividade. Isto porque, percebe-se que os signos que o ser humano utiliza para expressar seus desejos, seus pensamentos, seus sentimentos e crenças, são signos culturais aprendidos no interior de uma existência compartilhada não apenas com os objetos dos quais ele pode se apropriar, mas com outros sujeitos, também eles dotados de sentimentos, desejos, pensamentos e que também dizem Eu. Por meio da linguagem e dos gestos há também um Outro que afirma sua presença, há também muitos Outros que continuamente afirmam-se no mesmo espaço em que esse sujeito está lançado. A presença desses Outros não é comparável, para o Eu, à existência das outras coisas, dos objetos inanimados ou não humanos. O sujeito não vê o Outro como vê uma cadeira, uma mesa à sua frente, mas como um outro Eu, outra consciência, outra subjetividade distinta da sua.

Desse modo, o sujeito habita um solo que é comum a outros Eus, ele vive em estado de permanente coexistência com outras subjetividades, também intencionais, sobre as quais ele não pode exercer domínio, pois por mais que possa enxergá-las e percebê-las, mesmo através de seu corpo, de todos os seus sentidos, ele sempre irá esbarrar em algo que o Outro traz como desconhecido, como não assimilável, um sentido que não pode ser plenamente apreendido. O Eu não é capaz de constituir o Outro, ao mesmo tempo que não pode dispensá-lo, pois mesmo a compreensão do corpo próprio está atrelada à existência do Outro. Assim, a presença do Outro é ambígua, ela é estranha ao Eu, ao mesmo tempo que, somente a partir dela, ele pode constituir-se como tal, como um corpo dotado de capacidade expressiva, comunicativa e perceptiva.

O corpo mergulha não apenas no mundo concreto das coisas, mas em um mundo histórico, construído e reconstruído diariamente por outros corpos. Muito além de uma conformidade já dada, esse mundo cultural apresenta-se como dinâmica de criação, pela qual o sujeito encontra-se atravessado e através do qual afunda na história humana, na multiplicidade de sentidos dos objetos culturais. O primeiro desses objetos é o Outro, sobre quem o pensamento objetivo sempre respondeu com espanto e estranheza por ignorar uma existência que se constitua enquanto corpo-sujeito capaz de afirmar a presença de outros sujeitos. Caminha-se, assim, para a compreensão de uma subjetividade que é constituída enquanto intersubjetividade, enquanto coabitação espacial e também temporal, última dimensão a ser analisada neste trabalho. Para Merleau-Ponty (2011, p. 461), “só me conheço em minha inerência ao tempo e ao mundo, quer dizer, na ambiguidade”. O corpo não habita apenas um espaço que é compartilhado com outros corpos, mas existe em um tempo determinado. Em certo sentido, existe em um instante do mundo e consegue ter acesso à herança humana constituída ao longo dos séculos.

Mas, a temporalidade não diz respeito apenas ao tempo cronológico ao qual uma existência está associada desde o seu nascimento, ela invoca uma compreensão subjetiva a respeito do tempo, sendo esse entendido não como um dado objetivo a respeito do mundo, mas uma dimensão que só pode ser compreendida por meio do sujeito sensível, que a realiza a síntese do passado, presente e futuro no agora. Com a discussão a respeito da temporalidade pode-se compreender qual sentido que Merleau-Ponty atribui à subjetividade.

3.1. O CORPO EXPRESSIVO

Por estar em contínua comunicação com o mundo, o corpo próprio é também um ato de expressão. Por meio de seus gestos, atos e movimentos, expressa sentidos e comunica eventos. É todo ele um palco em que sentimentos, emoções e pensamentos tomam forma e podem ser

lidos pelos demais. Para Merleau-Ponty (2011) o fenômeno da comunicação inter-humana pode ser compreendido através da fala. Ele propõe uma nova maneira de compreendê-la ao romper com as explicações tradicionais sobre ela. Para o filósofo, há um grande engano na ideia associacionista de que a linguagem seria apenas a simples existência de imagens visuais, traços mnemônicos de palavras faladas ou ouvidas, excluindo-se, assim, a possibilidade de um sujeito falante. Não há um sujeito que fale, pois a expressão verbal é um fluxo desgovernado de palavras, que já existem armazenadas no interior de um indivíduo, que apenas as separa e associa de acordo com sua meta comunicativa. A linguagem é um automatismo:

O sentido das palavras é considerado como dado com os estímulos ou com os estados de consciência que se trata de nomear, a configuração sonora ou articular da palavra é dada com os traços cerebrais ou psíquicos, a fala não é uma ação, não manifesta possibilidades interiores do sujeito: o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode se tornar incandescente (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 238).

Sendo contrário a essa visão, Merleau-Ponty objetiva resgatar a real função da fala, a atitude que está por trás da produção e reprodução das palavras, que aparece negada pelas explicações empiristas e intelectualistas sobre a linguagem. Essas duas concepções retiram da linguagem sua significação própria, uma vez que, para o empirista, a comunicação verbal ocorre pela revivescência de imagens verbais e, para o intelectualista, a fala “é produto de uma operação categorial interior ao sujeito e a ela apenas cabe a função de representar o pensamento” (FURLAN; BOCCHI, 2003, p. 447). “Na primeira concepção, estamos aquém da palavra enquanto significativa; na segunda, estamos além — na primeira, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 241).

Para vencer essas concepções, é necessário recuperar o sentido da palavra, a qual foi atribuída o valor de um invólucro inerte, um recipiente vazio. Contrariando a lógica intelectualista, que vê na fala uma espécie de acompanhamento exterior do pensamento, Merleau-Ponty (2011) afirma que o próprio sujeito pensante está alheio a seus pensamentos até conseguir formulá-los através de sentenças ditas para si mesmo, escritas ou faladas. A “voz interior” percebida não seria expressão de um pensamento, mas ele próprio estruturado em forma de linguagem, que se revela ao sujeito à medida que vai sendo elaborado. Segundo Merleau-Ponty, “um pensamento que se contentasse em existir para si, fora dos incômodos da fala e da comunicação, logo que aparecesse cairia na inconsciência, o que significa dizer que ele nem mesmo existiria para si” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 241).

O ato de pensamento é já uma forma de comunicação, pois ele já se estrutura, em sua origem, como linguagem, nele está expressa a ligação do organismo com o mundo, um certo

modo de estar com as coisas e os outros, consumado, nesse caso, através da fala. Segundo Azevedo e Caminha (2015), uma coisa qualquer não possui uma existência isolada, no espírito, para depois existir, ser representada, como conceito, como palavra, mas “a essência da coisa nomeada reside no próprio nome, isto é, é pela nomeação que o ser no mundo compreende a coisa, como se o reconhecimento fosse o próprio ato de falar dela” (AZEVEDO; CAMINHA, 2015, p. 34). De acordo com os autores, ainda:

Nesta perspectiva, a fala, de um modo geral, é a incorporação do pensamento no mundo, ou seja, quando o ser no mundo se exprime está exteriorizando seu pensamento como forma de adequação e presença subjetiva no mundo. Em resumo, a expressão de um pensamento pelo sujeito se dá pela capacidade de a fala cravar no seio do mundo uma postura particular do emitente (AZEVEDO; CAMINHA, 2015, p. 34).

Há, portanto, em Merleau-Ponty, um pensamento na fala, que permite entendê-la não mais como uma representação do pensamento, mas a presença desse pensamento no mundo sensível. A fala não é o signo do pensamento, ela não o anuncia, não o revela, ambos estão de tal forma envolvidos um no outro que o pensamento se enraíza na fala e ela, por sua vez, é a existência exterior dele, que não existe como uma função psíquica individual, inacessível, existe condicionado a um mundo e linguagem específicos:

Portanto o pensamento e a expressão constituem-se simultaneamente, quando nossa aquisição cultural se mobiliza a serviço dessa lei desconhecida, assim como nosso corpo repentinamente se presta a um gesto novo na aquisição do hábito. A fala é um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação. Para que eu compreenda as falas do outro, evidentemente é preciso que seu vocabulário e sua sintaxe "já sejam conhecidos" por mim (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 241).

O equívoco na compreensão do fenômeno linguístico se dá, em parte, porque a fala, no mundo, já está, de certa forma, instituída, sedimentada. Todas as falas banais, cotidianas, apresentam significações já formadas, podendo, então, somente formar pensamentos secundários, aqueles que se reproduzem em falas que não exigem ao sujeito um esforço original de expressão, nem exige dos ouvintes um esforço compreensivo. Eles se mostram já, por si só, evidentes (MERLEAU-PONTY, 2011). Essa fala, Merleau-Ponty designa como falada e define-a como aquela que se utiliza das significações prontas dispostas no mundo, em oposição à fala falante, “na qual a intenção significativa se encontra em estado nascente” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 266).

A fala falante seria um ato criativo da linguagem, que nasce junto à intenção comunicativa, aquela que, como diz Merleau-Ponty (2011), é o ato de expressão autêntica, como do escritor e filósofo, uma abertura recriada na plenitude do ser. Assemelha-se à primeira fala da criança. A fala falada é base da comunicação social, pois é o saber sedimentado já instalado em um meio

cultural. Contudo, não é o fator decisivo para o fenômeno expressivo, que se dá pela forma como o ser humano irá assumir esse legado linguístico herdado para promover novos significados (FURLAN; BOCCHI, 2003). Esse ato expressivo criativo somente acontece na fala falante, que é produzida no movimento da existência.

De acordo com Merleau-Ponty, “a fala é um gesto, e sua significação um mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 250),

o espectador não procura em si e em sua experiência interna o sentido dos gestos que testemunha. Para compreender o gesto de cólera ou de ameaça, eu não preciso lembrar-me dos sentimentos que experimentei ao executar por minha conta os mesmos gestos. Do interior, eu conheço muito mal a mímica da cólera; faltaria, portanto, à associação por semelhança ou ao raciocínio por analogia um elemento decisivo — e aliás eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me faz pensar na cólera, ele é a própria cólera (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 250-251).

Sendo comparável ao gesto, a fala só pode ter seu sentido compreendido enquanto parte de um determinado contexto, ela só existe enquanto inserida em um meio cultural e intersubjetivo. Ela não é um ato interno. O seu sentido não pode ser encontrado no sujeito, mas somente a partir da relação desse com o mundo. O ato comunicativo contém, em si, todo um mundo que existe para aquele sujeito falante, um mundo no qual ele está inserido de modo relacional e dialógico.

Enquanto gesto humano, a fala de cada sujeito é iluminada pelos sentidos construídos no mundo, mas só se realiza por haver, nele próprio, uma potência compreensiva e comunicativa. De modo que, “o sentido dos gestos não é dado, mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 251), o que não é uma operação do conhecimento, mas um ato de reciprocidade do ser no mundo, entre as intenções do sujeito e do Outro, com quem se relaciona. Como explica Merleau-Ponty, “tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 251). A fala e o gesto são, então, fenômenos expressivos do ser no mundo.

De acordo com Furlan e Bocchi (2003), eles registram o pensamento no mundo, gravam no meio humano a postura do sujeito falante. Ambos são a linguagem do corpo próprio, configurando-se assim, também, como via de existência autêntica e espontânea através desse corpo sensível. Ainda segundo os autores, é essa linguagem que vincula o organismo encarnado ao mundo, ela produz uma modulação existencial que ata o sujeito ao seu mundo vivido, de modo que ele possa sobreviver e relacionar-se. Ela é, portanto, não um modo particular de o

sujeito comunicar-se, mas um modo universalizado, em que o outro também pode compreender e dar sentido aos gestos executados por um indivíduo.

No centro desse diálogo com o mundo está o corpo próprio, pois, é pelo corpo que essa comunicação gestual acontece, a linguagem não se dá em um espaço vazio, mas num corpo pulsante e vivo. É por meio desse corpo que o sujeito consegue compreender o Outro, ver-se em outros corpos, e perceber seu meio. Assim sendo, o sentido que possa ter um gesto confunde-se com “a estrutura do mundo que o gesto desenha” (MERLEAU-PONTY, 211, p. 253), e que esse sujeito expressivo retoma por conta própria. O sentido, “se expõe no próprio gesto” (MERLEAU-PONTY, 211, p. 253). Nesse sentido, “o gesto linguístico, como todos os outros, desenha ele mesmo seu sentido” (MERLEAU-PONTY, 211, p. 253).

Sendo esse sentido não um signo natural no homem, mas um ato de construção humana histórico e coletivo. Uma vez que, apesar de fundadas em um ser biológico, as condutas humanas não se definem pelas estruturas anatômicas do corpo (FURLAN; BOCCHI, 2003). Como observa o filósofo,

não há signo natural no homem e, aproximando a linguagem das expressões emocionais, não se compromete aquilo que ela tem de específico, se é verdade que já a emoção, enquanto variação de nosso ser no mundo, é contingente em relação aos dispositivos mecânicos contidos em nosso corpo, e manifesta aquele mesmo poder de ordenar os estímulos e as situações que está no seu auge no plano da linguagem. Só poderíamos falar de "signos naturais" se, a "estados de consciência" dados, a organização anatômica de nosso corpo fizesse corresponder gestos definidos. Ora, de fato a mímica da cólera ou a do amor não são as mesmas para um japonês e para um ocidental. Mais precisamente, a diferença das mímicas esconde uma diferença das próprias emoções. Não é apenas o gesto que é contingente em relação à organização corporal, é a própria maneira de acolher a situação e de vivê-la. O japonês encolerizado sorri, o ocidental enrubesce e bate o pé, ou então empalidece e fala com uma voz sibilante. Não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso para que em ambos as mesmas emoções se representem pelos mesmos signos (MERLEAU-PONTY, 211, p. 256).

A questão, como aponta Merleau-Ponty (2011), não é a simples adaptação do corpo a um determinado tipo de emoção ou necessidade comunicativa, pois o aparelho psicofisiológico não determina uma natureza humana fixa, apenas abre múltiplas possibilidades de ação. O corpo enquanto ser puramente biológico é permeado por uma humanidade, que encontrará usos novos para suas funções e possibilidades. Os gestos, linguísticos ou não, são inventados no seio de cada cultura. Mas, essa invenção não é arbitrária, dá-se a partir de atos de iniciação no mundo, de uma necessidade de ação, de nomeação ou expressão. Merleau-Ponty (2011) reconhece, assim, uma significação existencial da fala. Ela é a “tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações” (MERLEAU-PONTY, 211, p. 262). Os gestos não surgem ao espectador como algo a ser assimilado, mas “são retomados por um ato de compreensão, cujo fundamento

nos remete à situação em que os sujeitos da comunicação – eu e o outro – estão mutuamente envolvidos em uma relação de troca de intenções e gestos” (FURLAN; BOCCHI, 2003, p. 449).

Dessa forma,

O gesto fonético realiza, para o sujeito falante e para aqueles que o escutam, uma certa estrutura da experiência, uma certa modulação da existência, exatamente como um comportamento de meu corpo investe os objetos que me circundam, para mim e para o outro, de uma certa significação. O sentido do gesto não está contido no gesto enquanto fenômeno físico ou fisiológico. O sentido da palavra não está contido na palavra enquanto som. Mas é a definição do corpo humano apropriar-se, em uma série indefinida de atos descontínuos, de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 262).

O corpo irá, assim, apropriar-se dos gestos para comunicar sua experiência e sua existência, mas esse movimento não acontece como reprodução, e sim como retomada, pelo corpo, do sentido das palavras e gestos corporais. Para se fazer entendida, a fala precisa fazer uso de um alfabeto de significações já sedimentado, pois necessita de um meio comum entre os interlocutores, utilizando-se para isso, das palavras e nomes cotidianos, contudo, abaixo dessa camada trivial e quase mecânica da fala, tem-se um nível autêntico e criativo. Ela pode fazer nascer um sentido novo a cada comunicação e contato com o Outro. Nesse sentido, Azevedo e Caminha (2015, p. 35), afirmam que “a fala, a gestualidade e a linguagem como um todo são a ‘enformação’ do nosso ser no mundo para se manter na dialogicidade com seu mundo vivido e com o outro”. Desse modo, a linguagem é a manifestação da relação do ser no mundo com o mundo vivido e seus semelhantes.

3.2. INTERSUBJETIVIDADE

O ser humano constitui-se, para Merleau-Ponty, a partir de sua interação com um meio humano de existência. Segundo o filósofo, ele não tem apenas a convivência com o mundo natural, mas vive em uma sociedade, utiliza determinadas ferramentas de trabalho, veste-se de um modo pré-definido. Em torno dele estão presentes “estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 456), que carregam consigo a marca da ação humana, da civilização. “Cada um (desses objetos humanos) emite uma atmosfera de humanidade que pode ser muito pouco determinada, se se trata de algumas marcas de passos na areia, ou ao contrário muito determinada, se visito todos os cômodos de uma casa recém-desocupada” (MERLEAU-PONTY, 2019, 465).

O ser no mundo participa de uma sociedade, que só existe para ele a partir dos utensílios, ferramentas e códigos que lhe fornece, sendo através desses objetos culturais, marcados pelo ato humano, que ele pode sentir a presença de outrem. Segundo Santos (2015, p. 205), “é pelo

objeto cultural, porquanto realizado em uma sedimentação de ações humanas, que o eu sente a presença de outrem, apesar do seu véu de anonimato”, sendo o primeiro desses objetos o próprio corpo humano. Merleau-Ponty objetiva descrever como o ser humano passa a fazer parte desse mundo cultural compartilhado, como pode compreender a existência de outros Eus e outras consciências, vistas, dessa vez, pelo lado de fora.

Para pensar tal questão é necessário, inicialmente, discutir a concepção objetivista sobre a intersubjetividade. Merleau-Ponty salienta que, nessa perspectiva, a tentativa de entender a existência de outras consciências recai em um paradoxo, pois,

Existem dois e somente dois modos de ser: o ser em si, que é aquele dos objetos estendidos no espaço, e o ser para si, que é aquele da consciência. Ora, diante de mim outrem seria um em si, e todavia ele existiria para si, para ser percebido ele exigiria de mim uma operação contraditória, já que ao mesmo tempo eu deveria distingui-lo de mim, portanto situá-lo no mundo dos objetos, e pensa-lo como consciência, quer dizer, como essa espécie de ser sem exterior e sem partes ao qual só tenho acesso porque ele sou eu, e porque nele se confundem aquele que pensa e aquele que é pensado. Portanto, no pensamento objetivo não há lugar para outrem e para uma pluralidade de consciências. Se eu constituo o mundo, não posso pensar uma outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse e, pelo menos em relação a esta outra visão sobre o mundo, eu não seria constituinte (MERLEAU-PONTY, 2019, 468).

Como explica Falabretti (2010), decorre da visão cartesiana que a verdade sobre o mundo só poderá ser acessada através do pensamento, ela é uma produção intelectual. Uma vez que, partindo dessa fórmula, um Eu só poderia revelar um Outro a partir de sua própria reflexão, tal visão leva a crer que o Outro seria apenas mais uma visão de um Eu. Desse modo, “o conhecimento do Outro, quando pensamos no viés objetivante do cartesianismo, pressupõe uma volta do pensamento ao próprio sujeito reflexionante, pois é por meio dele que o Outro ganhará significado” (FALABRETTI, 2010, p. 517). A existência do Outro é, portanto, impossibilitada na ontologia objetivista, que não cede espaço para o outrem. De acordo com essa concepção, “se há um eu que constitui o mundo, não há lugar para uma outra consciência, pois seria preciso que ela também constituísse e, pelo menos nessa condição, o eu não poderia constituir essa outra visão (SANTOS, 2015, p. 206).

A fenomenologia merleau-pontyana pode estabelecer novos sentidos para a compreensão do Outro porque, em primeiro lugar, entende o sujeito enquanto corporeidade situada “em um mundo que ele não constituiu, que está aí antes de qualquer reflexão, e somente torna possível a percepção desse mundo através desse corpo primordial, dotado de uma capacidade expressiva” (SANTOS, 2015, p. 206). Ou seja, por não ser uma pura consciência reflexiva, e sim um ser no mundo, o sujeito é capaz de reconhecer a existência de outrem e outras consciências. O mundo do qual ele participa é anterior à sua presença, nele, sua consciência não

exerce um tipo de domínio, ao contrário, sua participação no mundo se dá pela via da compreensão. O ser no mundo está emaranhado, por meio de seu corpo, a seu meio e, em sua dimensão pré-reflexiva, já se reconhece como sendo parte deste.

Por meio da transformação que Merleau-Ponty emprega à noção de corpo e consciência, que confere ao corpo um estatuto não apenas objetivo, mas de sujeito da experiência de sentir, e à consciência a qualidade de presença no mundo, não como um ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, ligada ao mundo, pertencente a um campo fenomenal, é possível reconstituir o Outro como sendo também ele um corpo expressivo que carrega consigo uma existência como a sua (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 471).

Um bebê de quinze meses abre a boca se por brincadeira ponho um de seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E todavia ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder, e porque minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções.

O corpo próprio dá conta dessa experiência original, que é o reconhecer-se enquanto corpo-sujeito intencional. Através dos gestos apresentados ao mundo pelo esquema corporal, o ser humano é capaz de conceber o Outro também como um Eu, uma existência como a sua e o comportamento expresso por outrem como uma vivência subjetiva, como defende Falabretti (2010). Segundo ele, o Eu compreende o mundo porque está situado nele, e compreende o seu corpo ao experimentar o corpo do Outro. Dessa forma:

a expressão do próprio corpo é, em última análise, o encontro e a comunicação de um correlato significativo dado no corpo do Outro. A experiência da inter-subjetividade é um fenômeno estrutural no qual experimentamos uma unidade desencadeada e vivida por duas subjetividades (FALABRETTI, 2010, p. 528).

No exemplo do bebê, que reconhece seu corpo através do corpo do Outro, o que está sendo exposta é essa significação intersubjetiva dos gestos e atos humanos. O Outro é descoberto por meio da percepção de seu corpo por parte de um Eu, em um campo pré-reflexivo que deixa ver muito mais do que um comportamento reativo à certos estímulos, mas uma forma de vida que se estabelece por meio da comunicação entre subjetividades, demonstrando que a existência humana vai além de uma simples interação organismo-ambiente, mas se configura como intencionalidade voltada a um fim que dirige-se a um mundo simbólico e compartilhado (FALABRETTI, 2010). Nesse mundo intersubjetivo e compartilhado, nesse campo fenomenal de interação, entre o corpo do Eu e do Outro há uma relação interna, uma vez que

enquanto outrem reside no mundo, enquanto ele é visível ali e faz parte de meu campo, ele nunca é um Ego no sentido em que eu o sou para mim mesmo. Para pensá-lo como um verdadeiro Eu, eu deveria pensar-me como simples objeto para ele, o que me é proibido pelo saber que tenho de mim mesmo. Mas se o corpo de outrem não é um

objeto para mim, nem o meu para ele, se eles são comportamentos, a posição de outrem não me reduz à condição de objeto em seu campo, minha percepção de outrem não o reduz à condição de objeto em meu campo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 472).

No reconhecimento de um outrem não objetificável, tem-se que o Eu e o Outro tornam-se dois sujeitos, ainda que anônimos um para o outro, pois há sempre uma parte daquela outra consciência que está oculta ao sujeito que a percebe, que estão entrelaçados por meio de uma intencionalidade própria disposta na estrutura corporal de ambos, relacionando-se através de corpos que percebem e são percebidos, e não como consciências privadas (SANTOS, 2015). O corpo próprio é, assim, capaz de perceber e afirmar os outros corpos, é capaz de se comunicar com eles, de considerá-los também sujeitos psicofísicos. Ao olhar para outrem o que se vê é um corpo vivo, um corpo de ação, cercado ele também de objetos manejáveis por esse Outro (MERLEAU-PONTY, 2011). A compreensão do Outro é, nesse caso, também o reconhecimento da uma existência comum a consciências diversas, em que nenhum Eu poderá ser absoluto.

O corpo vivo do Outro tem a mesma estrutura que o corpo do Eu, ele aparece como um prolongamento das intenções do corpo que o percebe. Para Merleau-Ponty (2011, p.474), “como as partes de meu corpo em conjunto formam um sistema, o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro habita doravante esses dois corpos ao mesmo tempo”. Ele acrescenta:

[...] esta vida estranha é uma vida aberta, assim como a minha com a qual ela se comunica. Ela não se esgota em um certo número de funções biológicas ou sensoriais. Ela anexa a si objetos naturais desviando-os de seu sentido imediato, ela constrói-se utensílios, instrumentos, ela se projeta no ambiente em objetos culturais. Ao nascer, a criança os encontra em torno de si como aerólitos vindos de um outro planeta. Ela se apossa deles, aprende a servir-se deles como os outros se servem, porque o esquema corporal assegura a correspondência imediata entre aquilo que ela vê fazer e aquilo que ela faz, e porque através disso o utensílio se precisa como um manipulandum determinado, e outrem como um centro de ação humana (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 474).

O corpo reconhece-se enquanto um existente na presença de outros corpos. Sendo o corpo próprio uma subjetividade encarnada, que só se faz enquanto ser no mundo, as subjetividades do Eu e do Outro também não podem existir *a priori*, como independentes, mas somente nascem na dependência do contato no campo fenomenal. Pode-se falar, por isso, em intersubjetividades, porque, no mundo pré-reflexivo, descobre-se essa zona de contato em que a comunicação, presença carnal no mundo e as vivências afetivas ocorrem (FALABRETTI, 2010). Essa comunicação construída no mundo é sempre dirigida ao Outro e se faz por meio do

corpo fenomenal, que, lançando-se na experiência imediata, “faz integrar num só campo o Eu, o Outro e as coisas” (FALABRETTI, 2010, p. 529).

O fenômeno da expressividade, anteriormente discutido, encontra aqui, no campo da intersubjetividade, uma importante correlação. Como salienta Merleau-Ponty (2011), a linguagem é um objeto cultural que apresenta papel essencial na percepção de outrem, isso porque, é através do diálogo que o Eu e os Outros podem construir um terreno comum. Através dessa experiência comunicativa, o pensamento do outrem e o pensamento do Eu formam um só tecido, em que os interlocutores ingressam em uma operação comum do qual nenhum dos dois é o exclusivo criador. O ser a dois formado a partir do diálogo transforma o outrem em algo mais do que um comportamento dentro do campo transcendental do Eu, ambos se tornam, um para o outro, “colaboradores em uma reciprocidade perfeita” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 475), de modo que suas perspectivas se envolvem uma à outra, e eles passam a coexistir através de um mesmo mundo (MERLEAU-PONTY, 2011). Através da expressividade, como aponta Falabretti (2010), abre-se uma comunicação intersubjetiva no campo vivencial pré-reflexivo em que, mesmo diante processos elementares como a fome e a sede, comunica, sempre, uma experiência subjetiva profunda, há sempre em jogo o campo subjetivo dos interlocutores.

É a leitura dessa expressividade corporal que permite ao homem reconhecer os gestos, os sentimentos e as ações do outrem:

Ainda que a raiva possa ser sempre disfarçada, simulada, é somente com a exterioridade expressiva do corpo que posso contar quando digo “você está com raiva”, pois não tenho acesso à raiva que está no seu interior; tudo o que posso dizer sobre a raiva do Outro é somente a partir daquilo que ele me oferece, a partir dos seus gestos corporais. [...] Na leitura de Merleau-Ponty, a afetividade supõe um diálogo carregado de gestos intencionais, é reveladora na nossa existência encarnada, das ligações de transcendência e imanência que se operam entre o Eu e o Outro (FALABRETTI, 2010, p. 529).

É por meio da expressividade que se tem acesso à parte de uma outra consciência, que sempre é comunicada na forma de linguagem e gestos, da mímica corporal e daquilo que o Outro deseja mostrar. Essa troca de signos entre o Eu e o Outro é a afirmação da presença no mundo de cada um deles e a confirmação desse campo em comum que habitam, onde os sentidos expressos são interdependentes dessas presenças (SANTOS, 2015). Contudo, dentro desse campo de interdependência, cada Eu ainda irá constituir-se como uma subjetividade, mesmo compartilhando de um mundo de significados e sentidos, cada Eu e cada Outro ainda preservam seus projetos próprios, que podem ser compartilhados, mas nunca iguais ao de outrem. A coexistência, como explica Merleau-Ponty (2011), é vivida por cada um através de

um corpo próprio que se encontra, desde o princípio, engajado em um mundo social e natural, do qual não poderia escapar.

O Eu percebe o Outro, pode compartilhar sentimentos com ele, sofrer e satisfazer-se com suas dores e alegrias, contudo, jamais conseguirá sentir como o Outro sente, sentir a mesma tristeza que ele ou sua felicidade. Há uma parte do Outro que sempre se oculta, que não pode ser captada por nenhum outro corpo. Segundo Falabretti (2010), há uma afinidade entre o Outro e o Eu, mas jamais uma coincidência absoluta. A relação ambígua que se estabelece, de aproximação e afastamento de outrem, define um encontro que se estabelece por meio de subjetividades que são, ao mesmo tempo, públicas e privadas, que não podem configurar-se como razão pura, inacessível ao Outro e ao mundo, mas também não podem ser simples objetos dos quais se pode ter a posse ou domínio. Por meio dessa experiência paradoxal, “a subjetividade encontra no mundo, a partir de seus vínculos intencionais, tudo aquilo que a faz ser-para-o-Outro e, ainda, tudo o que a remete à condição de não-ser-para-o-Outro uma coisa” (FALABRETTI, 2010, p. 538).

Uma vez lançado no mundo, o ser humano encontra aí sua condição fundante, se ele pode transcender em direção ao Outro ou se pode identificar-se enquanto uma subjetividade encarnada em um corpo sensível, é porque, desde o princípio está dado em um mundo relacional, de aberturas e possibilidades, mas também estruturado em determinada ordem social, com um arranjo cultural pré-definido, em que esse sujeito não irá apenas inserir-se, mas sobre o qual irá constituir-se. Sua presença, enquanto ser no mundo, só é afirmada a partir de sua inserção nesse meio humano, que revela essa presença. Pode-se dizer que “certo dia e de uma vez por todas algo começou que, mesmo durante o sono, não pode mais parar de ver ou de não ver, de sentir ou de não sentir, de sofrer ou de estar feliz, de pensar ou de descansar, em suma de se ‘explicar’ com o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 545).

3.3. SUBJETIVIDADE E TEMPORALIDADE

A subjetividade, como entendida por Merleau-Ponty é uma inerência do ser humano no mundo. Seu caráter de existente, com as coisas e com os Outros, transforma-o não em objeto dentre os demais, mas em um sujeito que está no mundo e que vive nesse espaço. Sua subjetividade, portanto, não pode ser tida como uma interioridade privada, inacessível a seus companheiros, e alheia ao mundo humano que está a sua volta. Ela é um processo que se dá na existência concreta, no mundo físico e social, não existe *a priori*, mas se constitui a partir de

seu envolvimento no mundo. Ela é, assim como o ser no mundo, aberta e indefinida, uma vez que não pode ser descrita com uma fórmula objetiva e invariável. Segundo Merleau-Ponty,

Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo. Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 547).

Contrariando, assim, a visão do senso comum, para quem a subjetividade é uma junção de fenômenos particulares de uma consciência que só existe no plano das ideias, Merleau-Ponty destaca que ela está vinculada ao mundo e, dá-se através do corpo sensível. Ela “não preexiste nem sobrevive ao corpo. É no corpo e pelo corpo que ela se estabelece” (CAMINHA, 2013, p. 117). Isso significa que a subjetividade não é uma entidade extracorpórea, mas uma das possibilidades do corpo próprio.

Como corpo, de acordo com Caminha (2012), o ser humano é capaz de dirigir-se ao mundo por meio de ações intencionais e, somente a partir de então, construir uma identidade, um Eu, que utiliza para organizar suas experiências percepto-motoras dentro desse jogo com um mundo de realizações e frustrações. Desse modo, como ressalta o autor, esse Eu formado no contato com o mundo, não é coisificável, também não é uma realidade ou substância imaterial, mas um fluxo de sentidos que emerge a partir dos movimentos e comportamentos do ser no mundo.

A subjetividade se constitui a partir da maneira como meu corpo se situa no mundo por meio dos movimentos. O corpo faz do mundo um meio de comportamentos em que os gestos se manifestam em um campo que é, ao mesmo tempo, motor e perceptivo. As atitudes de se orientar em direção ao mundo pela motricidade de nosso corpo nos revelam uma forma de intencionalidade inadequada ao modelo de uma representação clara e distinta do “eu”. A motricidade que nos permite uma interação imediata com o mundo nos revela a gênese instauradora da subjetividade. (CAMINHA, 2012, p. 45).

Essas experiências percepto-motoras do ser no mundo acontecem em um campo fenomenal, com uma espacialidade específica, mas também marcado por uma dimensão temporal. Tempo e espaço, enquanto dimensões da existência, assumem para o sujeito fenomenológico, sentidos outros que aqueles definidos pela ciência tradicional. O espaço, como discutido, não é o ambiente concreto e lógico, onde os objetos estão mecanicamente dispostos, mas um meio em que todas as coisas e os Outros tornam-se possíveis, onde conectam-se uns aos outros e são significados por meio do corpo próprio, que traça as dimensões desse meio relacional (MERLEAU-PONTY, 2011). De modo semelhante, a aproximação do fenômeno da

temporalidade faz com que ela seja percebida como algo além de uma sucessão de momentos, sobre o qual o ser no mundo não tem influência. Marques (2016, pp. 174-175) explica:

[...] é apenas assim, em relação a este movimento que configura a ação no interior do mundo, que podemos pensar as referências “em cima”, “em baixo”, “na frente”, “atrás”, “próximo”, “distante”, etc. Ou seja, é sempre em relação à posição do corpo e às direções que escolhe que as relações entre os objetos podem aparecer, tendo como centro de referência o próprio corpo. O mesmo ocorre com a temporalização: é apenas por meio da iniciação cinética que podemos pensar em um “antes” e um “depois”, é apenas a transitividade promovida pelo movimento que traz ao presente os vestígios sedimentados do passado e os projetam no futuro. Só há porvir em relação a um passado e a um presente. E o passado nada mais é que o horizonte de ações já efetuadas e que abriam horizontes não mais experimentados explicitamente e que, no entanto, permanecem, pois nunca somos indiferentes a uma experiência vivida.

O tempo não é uma categoria externa à existência, todas as experiências humanas estão dispostas segundo um antes e um depois, sendo ele, o caráter geral dos fatos psíquicos, o sentido interno da existência humana (MERLEAU-PONTY, 2011). O ser no mundo não é eterno, ele é limitado no tempo, de modo que se diz que ele é temporal por uma necessidade interior. Merleau-Ponty (2011) explica:

Os “acontecimentos” são recortados, por um observador finito, na totalidade espaço-temporal do mundo objetivo. [...] não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade. O tempo supõe uma visão sobre o tempo. Portanto, ele não é como um riacho, ele não é uma substância fluente. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 551).

Na metáfora de Heráclito, o tempo, como o rio, escoia do passado ao futuro, sendo sempre um novo rio, pois suas águas estão em constante movimento, nunca são as mesmas. A cada segundo, as águas de um rio, assim como os acontecimentos do mundo, assumem uma nova condição, pois passam de um tempo ao outro. Vão do passado ao presente e, tão logo aqui chegam, correm em direção ao futuro. Tem-se, assim, que o presente é consequência do passado, daquilo que se deu ontem, assim como o futuro será consequente aos fatos de hoje. Para Merleau-Ponty, contudo, como esses eventos acontecem para o sujeito que os observa, as deduções a respeito do tempo não podem ser simplistas e reducionistas. Segundo o filósofo, o riacho não pode ser testemunha de seu próprio curso, dizer que “o riacho se escoia” é um equívoco, pois ele não é um ser dotado de interioridade, é uma coisa completamente exterior a si mesma. O tempo só poderá ser compreendido a partir da inserção de um observador que, vendo o riacho que se desdobra à sua frente, tem uma série de paisagens e acontecimentos para os quais caminha. Desse modo, o tempo não seria fluente como as águas do rio, um processo real limita-se a ser apenas registrado, como uma fotografia ou filme, por um sujeito consciente. Ele não é apreensível por essa dinâmica. O ser no mundo pode ter uma noção do tempo, registrá-

lo, por ser ele próprio o condutor da temporalidade. O tempo nasce da relação do ser no mundo com as coisas (MERLEAU-PONTY, 2011).

Esta mesa traz traços de minha vida passada, inscrevi nela as minhas iniciais, nela fiz manchas de tinta. Mas por si mesmos estes traços não remetem ao passado: eles são presentes; e, se encontro ali signos de algum acontecimento "anterior", é porque tenho, por outras vias, o sentido do passado, é porque trago em mim essa significação (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 553).

Passado e futuro coexistem, assim, no presente, através do ser no mundo, para quem as dimensões do tempo estão presentes no agora. Se o registro do tempo é feito sob essas categorias, sejam elas o antes, o agora e o depois, é somente pela tentativa de fazer dele uma instância linear, subdividida em partes relacionadas e justapostas. O tempo, segundo essa perspectiva, é apenas o pensamento objetivo a respeito do tempo. Esse é o tempo em ideia. O tempo real, existencial, como o ser no mundo o vive não pode ser desse modo categorizado, em parte porque, sua apreensão total também escapa ao ser no mundo.

Uma tentativa de aproximação merleauPontyana da temporalidade pode mostrá-la como movimento. O tempo é movimento no sentido de reunir, em um só acontecimento, todas suas dimensões. O hoje existe sempre sobre o fundo de um passado e de um futuro. O ser no mundo carrega consigo todo o tempo transcorrido, ele conserva os antigos presentes no momento atual, é capaz de evocá-los se preciso. Esse passado não é inerte, estático. Ele é revisitado a partir do agora. Já o futuro só existirá enquanto vazio formado sempre a partir do presente. Ele é o porvir que logo tornar-se-á presente, que já anuncia o momento atual como passado. Desse modo, o curso do tempo faz perceber “não apenas a passagem do presente ao passado, mas ainda a passagem do futuro ao presente” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 555).

O tempo é esse movimento único e a consciência é contemporânea de todas as suas dimensões, isto é, o ser no mundo, enquanto existe como consciência engajada em um meio, é a presença por meio da qual esse movimento se mostra. Em um só ato, um novo presente surge como a passagem de um futuro ao presente, enquanto o antigo presente torna-se passado, desse modo, “é com um só movimento que, de um extremo a outro, o tempo se põe a mover” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.561). Essa síntese do tempo é comparável, segundo Merleau-Ponty (2011, p. 562), ao ato motor, uma vez que, “ali existe não uma multiplicidade de fenômenos ligados, mas um só fenômeno de escoamento. [...] assim como um gesto (que) envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo.”

Merleau-Ponty irá comparar essa passagem do tempo com as paisagens vistas da janela de um vagão de trem. Aquele que vê, através dessa janela, as árvores, casas e folhas do caminho movendo-se sabe que esse movimento não é real, esses objetos não estão, de fato, indo de um

ponto a outro do espaço, ao contrário toda a paisagem está fixa, contudo, o observador atento tem a percepção panorâmica, proporcionada pela janela, de que as coisas estão afastando-se e aproximando-se de si. De modo semelhante, o ser no mundo não se movimenta do passado em direção ao futuro, mas, a partir do instante agora, tem essa apreensão do ontem e do porvir, do tempo que se distancia dele e daquele que se aproxima.

A síntese estática que se faz do tempo se realiza pela impossibilidade de apreensão total do movimento temporal, pois em nenhum momento o tempo é estático e deixa de ser vivido pelo ser no mundo, Merleau-Ponty diz que:

[...] cada presente reafirma a presença de todo o passado que expulsa e antecipa a presença de todo porvir, e que por definição o presente não está encerrado em si mesmo e se transcende em direção a um porvir e a um passado. O que existe não é um presente, depois um outro presente que sucede o primeiro no ser, e nem mesmo um presente com perspectivas de passado e de porvir seguido por um outro presente em que essas perspectivas seriam subvertidas, de forma que seria necessário um espectador idêntico para operar a síntese das perspectivas sucessivas: existe um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passado por vir, e que se estabelece por um só movimento (MERLEAU-PONTY, 2011, p.564).

Desse modo, como defende Merleau-Ponty (2011), passado e futuro só existem para uma subjetividade que rompe a plenitude do ser em si, que desenha no mundo uma perspectiva temporal e estende-se em direção ao passado e ao porvir. Essa subjetividade, para filósofo, irá efetuar a síntese temporal não a partir da intelectualidade, do plano do pensamento, mas a partir de uma zona pré-objetiva, em que as dimensões temporais se confirmam umas às outras, exprimindo, em um só ímpeto, a própria subjetividade. Assim sendo, Merleau-Ponty (2011) considera que, para o ser no mundo, só existe tempo porque ele se descobre já envolvido nele.

Há, segundo Merleau-Ponty (2011), ainda, um tempo natural no qual o ser humano está lançado, que abre-o ao porvir, mas que deixa escapar ao sujeito, a todo instante, o tempo presente, uma vez que esse nunca pode ser apreendido em sua totalidade, porque está, já sempre, inundando pelas dimensões do passado e do futuro e, a todo momento, torna-se também passado. É através da temporalidade que o ser no mundo está lançado em um meio de possibilidades, constituindo-se como abertura ao mundo. Carrega, assim “a sina de um ser que nasceu, quer dizer, que de uma vez por todas foi dado a si mesmo como algo a compreender” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.464).

Dado como um ser finito, marcado por seu nascimento e sua morte, o ser no mundo desdobra-se no tempo. Segundo Merleau-Ponty,

[...] meu nascimento e minha morte não podem ser para mim objetos de pensamento. Instalado na vida, apoiado em minha natureza pensante, fixado neste campo transcendental que se abriu desde a minha primeira percepção e no qual toda ausência é apenas o avesso de uma presença, todo silêncio é apenas uma modalidade do ser

sonoro, tenho uma espécie de ubiquidade e de eternidade de princípio, sinto-me dedicado a um fluxo de vida inesgotável do qual não posso pensar nem o começo nem o fim, já que sou ainda eu enquanto vivo quem os pensa, e já que assim minha vida sempre precede e sobrevive a si mesma. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 489).

Assim, o corpo, como defende Caminha (2010), é um ser em situação e por isso, atado a um lugar e um tempo. O tempo e o espaço são constitutivos da corporeidade e faz dela não o rastro de uma consciência, mas um ato já dado em um meio humano. A consciência, apesar de ser o movimento de temporalização não é autora do tempo. Ela não toma iniciativa da temporalização, ela já nasce em meio a esse tempo. Como salienta Caminha (2010), o ser no mundo faz uma síntese passiva e ativa do tempo, a primeira se dá porque, desde sempre, ele já está integrado a uma temporalidade que se faz nele, já pertence a esse fluxo inesgotável cujo fim e começo lhe escapam, e ativa porque esse fluxo não é simplesmente percebido pelo ser no mundo, como se fosse uma realidade estranha ou causalidade exterior, mas é, ela mesma, o desdobramento do tempo.

A organização interior a qual o ser no mundo chama de Eu é essa marca da temporalidade que ele carrega. Mantovani (2009) avalia, por exemplo, os estados patológicos segundo essa perspectiva do tempo. Segundo ele, esses estados, como o caso do membro fantasma analisado por Merleau-Ponty (2011), e anteriormente discutido, ocorrem quando uma situação nova destrutura o que já havia de construído no sujeito, aquilo que já estava sedimentado. Logo, o patológico seria “a tensão conflituosa entre o passado e o futuro, uma vez que a ruptura temporal (ou a perda da significação transcendental do tempo) significaria a desestabilização da subjetividade” (MANTOVANI, 2009, p. 210). Assim, para ele:

O patológico ocorre na retirada do sedimentado de si mesmo, quando a subjetividade lhe é mais sujeita, ou seja, quando o sedimentado não conseguiu assimilar e expressar o novo adequadamente através de um árduo esforço de reorganização interior, responsável pela fragilização do sedimentado e exigida pelo simbólico sócio-cultural e intersubjetivo (MANTOVANI, 2009, pp. 210-211).

Assim, ele busca demonstrar aquilo que Merleau-Ponty (2011, p.194) chama de “estrutura temporal do corpo”. Um corpo que existe aqui e agora sempre existe no presente e nele conserva o passado e o porvir, e suas possibilidades. Um acontecimento novo rompe a ação habitual do corpo, marca de uma existência espaço-temporal. Se for tomada como exemplo uma situação traumática, observa-se que ela não fica guardada, renegada ao passado, mas subsiste no sujeito como um certo estilo de ser. Merleau-Ponty (2011) cita o exemplo do recalque que, segundo sua compreensão, seria a passagem de uma existência em primeira pessoa para a permanência em uma experiência antiga, fazendo compreender condição humana de ser encarnada, isto é, de estar ligada à estrutura temporal do ser no mundo.

A fusão entre a alma e o corpo no ato, a sublimação da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural, é tornada ao mesmo tempo possível e precária pela estrutura temporal de nossa experiência. Cada presente, através de seu horizonte de passado imediato e de futuro próximo, apreende pouco a pouco a totalidade do tempo possível; ele supera assim a dispersão dos instantes, está em posição de dar seu sentido definitivo ao nosso próprio passado, e de reintegrar à existência pessoal até mesmo este passado de todos os passados que as estereotipias orgânicas nos fazem adivinhar na origem de nosso ser voluntário (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 125-126).

A temporalidade é tomada como sendo um estruturante da subjetividade. “A existência sempre assume o seu passado, seja aceitando-o ou recusando-o” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 526), o ser no mundo tem com ele uma abertura direta, onde aquilo que foi vivido permanece consigo. Por meio dessa existência temporal, “cada presente que se produz cava-se no tempo como uma cunha e pretende a eternidade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 526), que é a atmosfera do tempo.

A consciência carrega também no passado, pois conserva em si, à distância, suas retenções, suas mais antigas experiências, de modo que elas não vêm à tona como representações ou reprodução de imagens, mas como elas mesmas, como, em um instante outro, foram. Nesse caso, contudo essas percepções antigas, uma vez invocadas, surgem como experiências efetivas no presente. Quando recorda suas memórias, o ser no mundo não é transmitido a um instante qualquer do passado, mas insere, no momento atual, o ontem. A consciência, assim, é sempre consciência do presente (MERLEAU-PONTY, 2011).

No presente, o ser no mundo e a consciência são um e o mesmo, não por uma redução daquele ao conhecimento de si, mas porque ter consciência é ser em relação, porque comunicando-se com o mundo o ser humano comunica-se com si mesmo (MERLEAU-PONTY, 2011). Com isso, segundo Merleau-Ponty (2011, p. 569), entende-se que “nós temos o tempo por inteiro e estamos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo”. A consciência é, portanto, um projeto global, uma visão do tempo e do mundo que se manifesta “em atos, experiências, ‘fatos psíquicos’ em que se reconhece” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 570), permitindo, assim, ao sujeito pensante perceber-se a si mesmo no tempo.

Pode-se compreender, assim, como se forma a consciência de si, o sentido interno do ser no mundo:

Aqui brota uma luz, aqui não tratamos mais com um ser que repousa em si, mas com um ser do qual toda a essência, assim como a da luz, é *fazer ver*. É pela temporalidade que, sem contradição, pode haver ipseidade, sentido e razão. Isso se vê até na noção comum do tempo. Nós delimitamos fases ou etapas de nossa vida, por exemplo consideramos como fazendo parte de nosso presente tudo o que tem uma relação de sentido com nossas ocupações do momento; portanto, reconhecemos implicitamente que tempo e sentido são um e o mesmo. *A subjetividade não é a identidade imóvel consigo: para ser subjetividade, é-lhe essencial, assim como ao tempo, abrir-se a um Outro e sair de si.* (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 571).

A subjetividade, enquanto temporalidade, surge como movimento da existência. É através do tempo e por estar dado no tempo que o ser no mundo irá constituir-se e perceber-se como terreno da temporalização. A noção de tempo, como ato único e originário, já existe na dimensão pré-objetiva da presença, contudo, havia sido deturpada pelo pensamento objetivo. De modo semelhante, o sujeito também estava cindido entre um Eu verdadeiro, consciente, uma consciência pura e transcendental, e o Eu empírico, uma propriedade física, como um objeto de conhecimento. A noção de temporalidade resgata, em um só tempo, a experiência temporal e a subjetividade, entendida agora como uma disposição do sujeito para o mundo, o engajamento junto às coisas e os Outros.

Pode-se dizer, dessa subjetividade, que é esse modo aberto e indefinido de o ser no mundo existir, por meio de um corpo inerente ao espaço e tempo. É uma subjetividade intencional, encarnada no mundo, que não se constitui alheia ao meio no qual o organismo está integrado, mas que, também, não está condicionada a esse mundo, pois, funda-se, ainda na liberdade, entendida por Merleau-Ponty como a possibilidade que cada sujeito tem de dar sentido ao mundo e à história, de modo que pode delinear uma maneira própria de estar no mundo “realizando seu projeto existencial, valorizando a vida em vista de um fim” (CESAR, 2012, p.53).

Fala-se de liberdade porque, apesar de existir no mundo, cercado de suas condições físicas e sociais, o ser no mundo irá desenvolver sentidos para sua vida ao mesmo tempo inerentes e distintos dessas condições, mas sempre relacionados a suas experiências de mundo. Como explica Merleau-Ponty (2011, p. 593) “em meu centro eu nunca sou operário ou burguês, sou uma consciência que se valoriza livremente como consciência burguesa ou como consciência proletária”, o que significa, para ele, que “minha posição objetiva no circuito da produção nunca basta para provocar a tomada de consciência de classe” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 593). Ou seja,

não é a economia ou a sociedade consideradas como sistemas de forças impessoais que me qualificam como proletário, é a sociedade ou economia tais como eu as trago em mim, tais como eu as vivo – também não é uma operação intelectual sem motivo, é minha maneira de ser no mundo neste quadro institucional (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 593).

Essa reflexão não pode ser tomada de forma simplista, o que Merleau-Ponty afirma com ela é que não são as condições às quais estão submetidos os sujeitos que estabelecem a forma como cada um irá compreender-se. Isso não significa que ele possa dominar essas condições, extrapolá-las ou vencê-las. Não é possível falar que houve uma escolha, uma decisão deliberada de participar dessas circunstâncias ou mantê-las. Mas, há a possibilidade de reconhecê-las ou

não, de reconhecer-se enquanto participante de determinada comunidade ou de ignorar essa disposição. Essa tomada de consciência, bem como os sentidos integrados a cada experiência do sujeito, irá brotar, diz Merleau-Ponty (2011), de seu presente e de seu passado, bem como do modo de coexistência presente e passado. A liberdade, nesse sentido, é entendida como “uma abertura a um mundo, já constituído, que solicita o sujeito, mas também o instaura numa infinidade de possibilidades, dado que não está plenamente constituído” (CESAR, 2012, p.53).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do estudo da percepção, Merleau-Ponty faz ver, na *Fenomenologia da Percepção*, a raiz da subjetividade humana enquanto consciência encarnada no mundo perceptivo. Ele estabelece a crítica ao dualismo psicofísico cartesiano, que excluiu do corpo sua capacidade reflexiva. Sendo apenas matéria, um meio físico desprovido de sentido, o corpo humano não seria capaz de conduzir seus próprios atos, nem mesmo o ato perceptivo, que ficaria sob domínio da consciência. O conhecimento sobre a percepção deveria, assim, estar condicionado a uma desagregação desse ato enquanto ação do corpo.

Por um lado, tem-se a sensação pura como material objetivo de análise, como uma aproximação física de um órgão aos estímulos ambientais ou interiores, dela não decorreria nenhuma outra significação, sendo capaz de demonstrar apenas as qualidades materiais dos objetos aos quais faria referência, às custas de ser questionada quanto a sua validade. Associada a essa apreensão neutra das coisas, estaria presente um juízo, esse elaborado pela consciência, a respeito da realidade do mundo, já dependente de outras variáveis, de cognições e, por isso, menos fidedigno. A percepção, um ato desmembrado, não poderia oferecer um conhecimento verdadeiro sobre o mundo.

Merleau-Ponty faz, então, uso da fenomenologia para retornar a um mundo estranho ao conhecimento objetivo, o mundo da vida. Nele, o ser no mundo encontra-se em um contato pré-reflexivo com as coisas a sua volta, de modo que não está sendo guiado pelas suas crenças ou conhecimentos científicos a respeito do mundo, mas por sua existência junto a ele por meio da experiência perceptiva.

Nesse estar junto ao mundo, a percepção é o ato originário, pois possibilita ao ser no mundo sentir as coisas a sua volta e estar em relação. Compreende-se, assim, a percepção não como um juízo intelectual sobre o mundo, que se faz enquanto ação artificial, mas um modo integrado e global pelo qual o ser humano dá-se conta daquilo que o rodeia. É por meio dela que ele está situado em um determinado meio, tem um lugar no espaço e tempo, está no aqui e agora, e pode ter consciência disso. Como afirma Caminha (2010), é através da percepção que o sujeito tem uma relação de convivência com o mundo e com o tempo, uma vez que, enquanto ser sensível, o ser no mundo encontra-se em um campo perceptivo atravessado por uma estrutura espaço-temporal que demarca sua existência. Lançado no tempo e espaço, o ser no mundo, existe de modo intencional, ou seja, vincula-se ao mundo e integra-se ao seu ambiente. Conceito caro à fenomenologia, a intencionalidade, que diz respeito a esse modo de ser da consciência, sempre

dirigida para o mundo, é radicalizada por Merleau-Ponty, pois não se limita a ser atributo de uma consciência pura, mas é uma intencionalidade corporificada.

Nesse sentido, todo o corpo é dotado de uma intencionalidade originária, carnal, pois é ele todo que se dirige ao mundo. Tem-se, assim, que não é somente em ideia que o ser no mundo visa o seu meio, mas todo o seu ser, seus órgãos, seus sentidos, sua carne, pulsa em direção a seu exterior, ao mundo com seus objetos e seus semelhantes. O ser no mundo se constitui, desse modo, enquanto ser integralmente intencional, e forma com o mundo uma unidade na qual só pode ser pensado como potência de realização. Sendo a consciência essa espécie de projeção em direção ao mundo, que não se faz apartada da matéria, do corpo humano, mas atravessa-se nele e reflete, com ele, um ser que é indiviso em suas partes e inseparável de seu meio.

Não é possível, portanto, pensar numa consciência que se dê em completa interioridade. Refletir sobre o que é interior ao sujeito é, ao mesmo tempo, trazer à tona aquilo que lhe é externo, que não faz parte diretamente de seu corpo. Levantar questões sobre seus pensamentos, sentimentos, sobre suas ideias, exige refletir sobre os fundamentos de sua consciência, que só pode ser encontrado no mundo. É no mundo que o sujeito nasce enquanto um corpo que irrompe em choro e dores, um corpo que sangra, que sente, alegra-se, entristece e ama, mas que só o faz porque tem, fora de si, o complemento da sua existência.

Viu-se que a percepção é esse ato pelo qual o mundo aparece para um ser que é um corpo sensível e total, dado no mundo no momento de seu nascimento e atravessado pela temporalidade. Pensar, para esse ser, uma existência que seja desvinculada do mundo é impossível. Portanto, pode-se compreender que, a partir da descrição feita por Merleau-Ponty, o subjetivo não diz respeito a algo que é privativo a um indivíduo, mas justamente, àquele fluxo de existência que surge entre o sujeito sensível e seu mundo. A subjetividade aparece como figura em um horizonte que tem como fundo todo esse campo existencial que é compartilhado. Sua formação se dá nesse campo fenomenal de tensões entre um corpo que sente e o mundo no qual está posto.

É uma subjetividade que não está restrita a um psiquismo limitante. Em Merleau-Ponty, a subjetividade não se confunde com a *psyche*, uma vez que essa nem mesmo existe como entidade dissociada do corpo físico. A subjetividade é uma instância encarnada no mundo, sendo entendida como uma expressão global de todos os atributos integrados e inseparáveis da existência, como a motricidade, a afetividade, a sexualidade, a linguagem e a temporalidade, vistas no decorrer desse trabalho. Todas essas qualidades do ser no mundo são capazes de expressá-lo e reúnem o sentido da existência, cada uma delas fala sobre as outras e deixa escapar

o sentido do ser no mundo, que é um habitante do tempo e espaço e, apesar de não os constituir, é a via por onde eles se expressam. Nesse sentido, não sendo privativa, mas uma via de expressão do ser no mundo, a subjetividade pode ser vista não como aquilo que individualiza o sujeito, seu mundo íntimo e interno, o qual ele pode desassociar de uma vivência coletiva, mas como aquilo que lhe confere humanização, no sentido de ser a qualidade pela qual ele pode compartilhar, com outros humanos, sentidos existenciais.

De fato, o ser no mundo tem um corpo, ou melhor, é um corpo, que experiencia as coisas e os Outros. Por esse corpo, ele descobre certa maneira de ser, de estar no mundo. É o corpo que deixa revelar os sentidos dos gestos e palavras, as sensações prazerosas e desagradáveis, os sentimentos, a imaginação, os planos de um sujeito seus desejos. É o corpo que mantém o ser no mundo no campo de contato com outrem. É por meio dele que o sujeito comunica seu projeto existencial e é, no corpo do Outro que ele pode descobrir a si mesmo, pode revelar as emoções, a afetividade e as condições biológicas e sociais que, enquanto humanos e integrantes de um mesmo contexto, compartilham. O corpo é, então, uma perfeita ambiguidade, que se apresenta como sujeito e objeto, como perceptivo e motor, mas também como expressão de mundo e meio de compreensão dele.

É como habitante dessa ambiguidade que podemos entender a subjetividade. Ela permeia o corpo e, se pode o ser no mundo dizer Eu é porque, antes de tudo, possui esse corpo-fronteira com o mundo. Nesse movimento de contato, é o corpo que proporciona o mergulho do sujeito em sua facticidade, mas é também esse corpo que proporciona, em alguma medida, proteção contra esse mundo quando necessário. É esse corpo que permite, ainda que parcialmente, rompimento do contato quando o mundo é ameaçador. A experiência corporal é de um tal tipo que sintetiza a existência em um Eu que é capaz de retomar sentidos, empreender projetos e criar sentidos em um mundo do qual não pode escapar, mas sem o qual não poderia constituir-se.

A subjetividade corporificada pode ser compreendida como forma, não como estrutura. Com isso, o que se quer dizer é que ela não é um objeto concreto, não possui uma localização física, nem pode ser mensurada por meio do método experimental. A subjetividade é uma forma na medida em que se apresenta como um fluxo dos sentidos da existência. É temporalidade, ao mesmo tempo em que é sexualidade e expressão, pois, em um só lance expõe toda a existência, que se faz em um ser indiviso. Para o Eu, essa subjetividade surge como uma corrente temporal, um movimento em que passado, presente e futuro entrelaçam-se, convergindo em uma forma de vida que se revela capaz de autorreconhecimento. Desse modo, ela se realiza constantemente,

como projetos do ser no mundo, como ação e afirmação de uma vida humana. Lançada sempre para o exterior, essa subjetividade que, por muito tempo foi entendida como condição individual, como uma espécie de realidade outra, particular, desconectada do mundo, pode ser retificada, sendo agora, uma subjetividade corporificada, mas também constituída e reconstituída, sempre, através da convivência, do contato com o mundo da vida e outrem.

A construção dessa dissertação permitiu ver, sob essa perspectiva, a subjetividade, entendê-la como movimento fundado na existência e no mundo percebido, que se apresenta em um corpo fenomenal. O caminho para a compreensão dessa subjetividade foi provocador e permeado por questionamentos e desafios, isso porque, a ideia de uma subjetividade individualizada, íntima e essencialista está profundamente enraizada em nossa cultura. Foi preciso ir além de uma noção do subjetivo como aquilo que diferencia um indivíduo de outro, o aspecto de seu ser que lhe confere um caráter único e exclusivista para repensá-lo como, também, parte do mundo vivido. Na cultura ocidental, de culto ao Eu e à individualidade, pensar a subjetividade por essa nova via, é transformador. Nesse sentido, espera-se que essa dissertação possa contribuir para reforçar a visão de Merleau-Ponty sobre a subjetividade humana como consciência encarnada no mundo. Esperamos que esse reforço sirva para não destronar definitivamente a subjetividade, mas para colocá-la no cenário filosófico como sujeitos sensíveis construindo aberturas para o outro.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, D. S.; CAMINHA, I. O. Ser no mundo, mundo vivido e corpo próprio segundo Merleau-Ponty. **Dialektiké**, v. 1, p. 15-37, 2015
- CAMINHA, I. O. **O Distante-próximo e o próximo-distante: Corpo e Percepção na Filosofia de Merleau-Ponty**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.
- _____. **10 lições sobre Merleau-Ponty**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.
- _____. A experiência de sentir e o sujeito da percepção em Merleau-Ponty. In: CAMINHA, I. O.; SILVA, M. É. A. (org.). **Percepção, corpo e subjetividade**. São Paulo: LiberArs, 2013. p. 113-134.
- _____. 2012. Corpo motricidade e subjetividade em Merleau-Ponty. In: CAMINHA, I. O. (Org.). **Merleau-Ponty em João Pessoa**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2012. p. 39-48.
- CESAR, C. M. Intencionalidade e Liberdade em Merleau-Ponty. In: CAMINHA, I. O. (Org.). **Merleau-Ponty em João Pessoa**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2012. p. 49-56.
- CHAUÍ, M. Vida e obra. In: **Merleau-Ponty - Textos escolhidos (Coleção Os Pensadores)**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- DENTZ, R. A. Corporeidade e Subjetividade em Merleau-Ponty. **Intuitio**, v. 1, n. 2, p. 296-307, 2008. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/4238>. Acesso em: 10 dez. 2021.
- FALABRETTI, E. A presença do Outro: Intersubjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. **Rev. Filos., Aurora**, v. 22, n. 31, p. 515-541, 2010. Disponível em: <http://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/2533/2440>. Acesso em: 12 dez. 2020.
- FERRAZ, M. S. A. A integração entre Filosofia e Ciência segundo Merleau-Ponty. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 63, n. 1/3, p. 461-487, 2007. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40419525>. Acesso em: 12 dez. 2020.
- FURLAN, R.; BOCCHI, J. C. O corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty. **Estud. psicol. (Natal)** [online], v.8, n.3, p.445-450, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2003000300011>. Acesso em 12 dez. 2020.
- GADAMER, H. El movimiento fenomenológico. In: GADAMER, H. **El movimiento fenomenológico**. Trad. François Jaran e Stefano Cazzanelli. Madrid: Editorial Síntesis, 2016. (Original publicado em 1963).
- HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Trad. Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008b. p. 7-58.
- _____. **A ideia da Fenomenologia**. Trad. Artur Morão. 2. ed. Lisboa: Ed. 70, 2008a.

_____. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras. 2001 (Original publicado em 1931).

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. Redução fenomenológica enquanto retorno ao mundo da vida. In. CAMINHA, I. O.; NÓBREGA, T. P. (Org.). **Compêndio Merleau-Ponty**. São Paulo: LiberArs, 2016. p. 55-66.

LOPES, R. M., A concepção de corpo próprio em Merleau-Ponty. In. CAMINHA, I. O.; ARAÚJO SILVA, M. E. (Org.). **Percepção, corpo e subjetividade**. São Paulo, SP: LiberArs, 2013, p. 123-134.

Mantovani, H. J. Uma fenomenologia do patológico em Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 21, n. 28, p. 193-212, 2009. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1219/1153>. Acesso em: 10 dez. 2020.

MARQUES, G. C. O organismo como centro dos atos intencionais. In. CAMINHA, I. O.; NÓBREGA, T. P. (Org.). **Compêndio Merleau-Ponty**. São Paulo: LiberArs. 2016. p. 162-180.

MERLEAU-PONTY, M. **Conversas**. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes. 2004 (Original publicado em 1948).

_____. **Fenomenologia da Percepção**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

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

_____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Trad. Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. O filósofo e sua sombra. In: **Merleau-Ponty - Textos escolhidos (Coleção Os Pensadores)**. Trad. e Seleção: Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984a. (Original publicado em 1960).

_____. O olho e o espírito. In: **Merleau-Ponty - Textos escolhidos (Coleção Os Pensadores)**. Trad. e Seleção: Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984b. (Original publicado em 1960).

MINKOVICIUS, D. B. Do corpo como objeto ao ser no mundo: sobre o primeiro capítulo da primeira parte da “Fenomenologia da Percepção, de M. Merleau-Ponty. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, v. 9, n. 2, p. 316-333, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/53949/35720>. Acesso em: 12 dez. 2020.

Santos, R. Linguagem e alteridade em Merleau-Ponty. **Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 7, n. 18, p. 143-157, 2015. Disponível em: <https://www.theoria.com.br/edicao18/10182015RT.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2020.

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia**. Trad.: Alfredo de Oliveira Moraes. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

STEGMÜLLER, W. **A filosofia contemporânea: Introdução crítica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

VERÍSSIMO, D. S.; FURLAN, R. As críticas de Henri Bergson e de Maurice Merleau-Ponty aos enfoques materialistas do problema corpo-mente. **Psicologia USP**, v. 20, n. 2, p. 193-208, 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psicousp/v20n2/v20n2a04.pdf>. Acesso em 04 dez. 2020.

VERÍSSIMO, D. S. A noção de esquema corporal na filosofia de Merleau-Ponty: análises em torno da Fenomenologia da percepção. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 12, n. 1, p. 205-225, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/126998>. Acesso em 20 nov. 2020.

_____. Merleau-Ponty e a Psicologia Infantil: Análises da psicogênese em Wallon. **Psicol. estud.** [online], v.16, n.3, p.459-469, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-73722011000300013>. Acesso em 18 nov. 2020

ZILLES, U. Introdução. In: HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Trad. Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 7-58.