

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Corpo próprio e *cogito* tácito em Merleau-Ponty

Denis de Souza Azevedo

João Pessoa/PB

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Corpo próprio e *cogito* tácito em Merleau-Ponty

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB -, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

Denis de Souza Azevedo

Orientador: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha

João Pessoa/PB

2015

A994c Azevedo, Denis de Souza.

Corpo próprio e cogito tácito em Merleau-Ponty / Denis de Souza Azevedo.- João Pessoa, 2015.
106f.

Orientador: Iraquitan de Oliveira Caminha

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA

1. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961 - crítica e interpretação. 2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Descartes. 4. Intelectualismo. 5. Fenomenologia. 6. Corpo próprio.

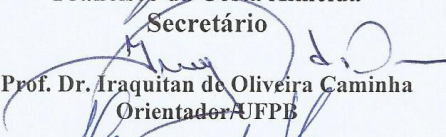
UFPB/BC

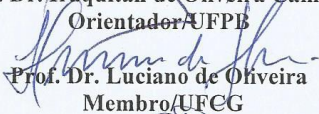
CDU: 1(043)

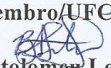
**ATA DA REUNIÃO DA SESSÃO PÚBLICA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO
PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO
MESTRANDO DENIS DE SOUZA AZEVEDO.**

Aos sete dias do mês de maio do ano de dois mil e quinze (08.05.2015) às 10:00 horas na sala 506 do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, reuniram-se os membros da Comissão constituída para examinar a dissertação do Mestrando DENIS DE SOUZA AZEVEDO, candidato ao grau de Mestre em Filosofia. A banca foi constituída pelos professores Prof. Dr. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA (Orientador/UFPB), Prof. Dr. LUCIANO DA SILVA (Membro/UFCG) e Prof. Dr. BARTOLOMEU LEITE DA SILVA (Membro/UFPB). Dando início à sessão o professor Dr. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA, na qualidade de presidente da banca examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao mestrando DENIS DE SOUZA AZEVEDO, para que fizesse oralmente a exposição de sua dissertação intitulada: "Corpo Próprio e Cogito Tácito Merleau-Ponty". Após a exposição do candidato o mesmo foi sucessivamente argüido por cada um dos membros da banca. Terminadas as arguições a banca retirou-se para deliberar acerca do trabalho apresentado. Após um bom intervalo, a banca examinadora retornou à sala e o presidente, professor Dr. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA, comunicou que, de comum acordo com os demais membros, proclamou o conceito APROVADO para a dissertação "Corpo Próprio e Cogito Tácito Merleau-Ponty", tendo declarado que seu autor, DENIS DE SOUZA AZEVEDO, faz jus ao título de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com o Regulamento Geral de Pós-Graduação pronunciar-se no sentido da expedição do diploma de Mestre. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a reunião tendo eu, Francisco da Costa Almeida, lavrado a presente ata que será assinada por mim e pelos demais membros. João Pessoa, 07 de maio de 2015.


Francisco da Costa Almeida
Secretário


Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha
Orientador/UFPB


Prof. Dr. Luciano de Oliveira
Membro/UFCG


Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva
Membro/UFPB

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Campus I - João Pessoa - Paraíba
Tel./Fax.: (0xx83) 3216-7205

Ao meu pai — pelos esforços e paciência
para comigo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cujo apoio financeiro foi fundamental para a consecução deste trabalho e manutenção de minha permanência no mestrado.

Agradeço, especialmente, ao Prof. Iraquitan Caminha pelo voto de confiança a mim depositado para dar novos rumos às minhas pesquisas na pós-graduação.

Agradeço ao colegiado do mestrado por ter-me permitido mudar de linha e de projeto de pesquisa já no decorrer da minha pós-graduação.

Agradeço também a todos aqueles que, de alguma forma, direta ou indiretamente, estiveram ao meu lado nesta empreitada. Em especial, agradeço ao meu amigo Manassés de Oliveira que, pacientemente, leu partes do texto aqui presente.

Agradeço, por fim, aos membros da Banca Examinadora pela disponibilidade para dela fazer parte.

E que são, segundo teu parecer, os olhos? – lhe disse o senhor...
O cego lhe respondeu: “São um órgão sobre o qual o ar produz o efeito de
minha vareta em minha mão.”

(DIDEROT, 2006, p. 18)

RESUMO

A fenomenologia merleau-pontyana, com a preocupação de não pôr o sujeito ou o mundo como precedência para compreendermos a relação do ser e do mundo vivido, cinde com as principais correntes filosóficas da modernidade, a saber: intelectualismo e empirismo. Para esta superação, Merleau-Ponty lança mão da noção de *corpo próprio* e faz uma abordagem acerca da percepção sempre do ponto de vista daquele que percebe. Com isso, o ser no mundo, situado em seu mundo circundante, está em relação constante com este, sem distinguir-se nunca. O *cogito*, portanto, elevado a absoluto por Descartes, volta a ser “mundano” nesta filosofia fenomenológica, tendo em vista que o pensamento não detém mais o poder de tudo “deglutir” apartado do mundo. Ser no mundo, enfim, é estar situado numa efetividade vivencial, na qual sujeito e mundo entrelaçam-se numa mutualidade que forma a única experiência possível. Por fim, nosso trabalho versará sobre esta superação da fenomenologia frente ao *absolutismo egoico* deixado pelo intelectualismo de Descartes.

Palavras-chave: Intelectualismo. Descartes. *Cogito*. Fenomenologia. Merleau-Ponty. Corpo próprio.

ABSTRACT

The Merleau-Ponty phenomenology's, with the desire not to put the subject or the world as precedence to understand the relationship of being and living world, splits with the main philosophical currents of modernity, namely: intellectualism and empiricism. To overcome this, Merleau-Ponty resorts to notion of *body lived* and presents an approach about the perception always from the point of view of the perceiver. Thus, the being-in-the-world, located in their surrounding world, is constantly in relationship with this without distinguishable ever. The *cogito*, therefore, elevated to absolute by Descartes, reverts to "worldly" in this phenomenological philosophy, given that the thought no longer has the power to all "swallow" separate from the world. Being-in-the-world, in short, is to be in an experiential effectiveness, in which subject and world intertwined in a mutuality that form the unique experience possible. Finally, our work will focus on overcoming this phenomenology front of the *egoic absolutism* left by the intellectualism of Descartes.

Keywords: Intellectualism. Descartes. *Cogito*. Phenomenology. Merleau-Ponty. Body lived.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
 CAPÍTULO I: DO CARTESIANISMO À FENOMENOLOGIA DE HUSSERL E MERLEAU-PONTY	15
1. A tradição cartesiana.....	15
1.1. A supremacia do sujeito	17
1.2. O sujeito e o mundo	19
1.3. Husserl e a superação tributária do cartesianismo	21
1.4. As essências, o <i>aparecer</i> e o <i>percebido</i>	27
1.5. Merleau-Ponty e os prejuízos da tradição intelectualista	32
1.6. A percepção	38
1.6.1. A percepção e sua “abertura existencial”	40
1.7. Considerações finais acerca do Capítulo I	45
 CAPÍTULO II: SER NO MUNDO E MUNDO VIVIDO	50
2. O corpo objetivo e suas limitações filosóficas	50
2.1. O corpo sujeito	53
2.2. A síntese corporal do corpo próprio	60
2.3. O corpo próprio e seus desdobramentos	68
2.3.1. A expressividade	72
2.4. Considerações finais acerca do Capítulo II	75
 CAPÍTULO III: O <i>COGITO</i>	78
3. Merleau-Ponty e a retomada da experiência do pensamento	78
3.1. O <i>cogito</i> tácito	87
3.2. Subjetividade e temporalidade	89
3.3. Considerações finais acerca do Capítulo III	97
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
 REFERÊNCIAS	104

INTRODUÇÃO

A fenomenologia, trazida à discussão filosófica notadamente pelo alemão Edmund Husserl (1859-1938), veio cindir com as dicotomias da metafísica. Enquanto esta prezava a relação entre sujeito e objeto, aquela pôs o sujeito como a própria relação. Agora, não há mais ruptura entre o conhecedor e o conhecido. Isso não quer dizer que o sujeito também é objeto, mas que a subjetividade não independe mais do mundo, das coisas, de outrem.

Ser relação, para este itinerário filosófico, é confundir-se com o mundo diante de nós, não um “diante” afastado, mas um diante que nos leva a fundir-se com ele constante e irremediavelmente. Não um confundir-se no sentido bergsoniano (2006), que defende a *Intuição* como uma fusão do espírito com ele mesmo, isto é, uma consciência que não se distingue do objeto visto, que apreende um crescimento ininterrupto da coisa no tempo. O confundir-se aqui, para a fenomenologia, é tal que o ser encontra-se no mundo e é inseparável deste. É no mundo que o ser se faz e se produz, sem primazia do *cogito* ou do mundo. Ambos são coetâneos.

É contra o cartesianismo e, em parte, contra o kantismo que a fenomenologia versará, isto no quesito de pôr a subjetividade no cerne do mundo, agora não mais como uma “estrutura suprema”, como em Descartes e, em certa medida, em Kant. O primeiro defendia o *cogito* como anterioridade às coisas exteriores; o segundo, apesar de defender uma reciprocidade entre mundo e sujeito, mantém este último como o juiz de toda a realidade que lhe é fornecida pelos sentidos. Isto é, Kant dá ao sujeito a condição suprema, através das categorias do entendimento, de toda a realidade que advém de fora. No entanto, nosso trabalho se deterá ao ultrapassamento da fenomenologia merleau-pontyana referente à filosofia cartesiana, sem aludirmos às posturas kantianas.

Na fenomenologia de Merleau-Ponty, o sujeito e o mundo — e/ou as coisas, outrem — são reciprocamente atingidos. Em outras palavras, o mundo não é apenas um campo de minhas ações ou um campo de verificação das leis e ideias que formulo. É certo que o campo fenomenal — o mundo também assim chamado — é coetâneo àquele que existe nele e que é o único campo de minhas ações. Contudo, também, somos atingidos por sua textura e pelas coisas que nele existem. As propriedades dos objetos que nos são perpassadas pelos sentidos não são meras qualidades passivas, que estão à disposição de qualquer julgamento daquele que percebe. É perceptível, todavia, que julgamos, valoramos, etc., mas há uma espécie de contrapartida da coisa a nós. É uma relação que se estabelece entre o percebedor e o

percebido: “Uma qualidade como o melado [...] só é compreendida pelo debate que estabelece entre mim como sujeito encarnado e o objeto exterior que é seu portador. Dessa qualidade, só existe uma definição humana.” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 21). Dessa forma, como o autor defende, da relação que estabelecemos com o mundo, apenas a definição que lhe damos é propriamente nossa.

É claro que este comportamento do mundo em relação a nós, segundo Merleau-Ponty, não é um comportamento intencional. O mundo é parte da vivência do homem e nunca está à parte deste. Não contemplamos o mundo de fora, como se fôssemos um deus soberano. Não estamos longe da concretude mundana. O mundo é, antes de tudo, o mundo vivido, no qual, irremediavelmente, existimos com ele. Não *estamos* nele; *somos* nele.

A nova empreitada filosófica construída por Merleau-Ponty — bebendo da fonte de Husserl — põe a filosofia como a busca de um novo contato com o mundo. Agora, um contato que ignore a primazia de um sujeito conhecedor ou de um mundo distante daquele cognoscente. Dessa forma, nosso autor em questão “inscreve seu projeto filosófico no âmbito da fenomenologia husserliana, cujo ‘esforço todo consiste em reencontrar [nosso] contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico’”. (DUPOND, 2010, p. 33). Este contato ingênuo é fruto de uma redução fenomenológica (*epoché*), a qual destitui todos os preconceitos concebidos em prol de um encontro primordial do *ser no mundo* diante do mundo vivido: “A fenomenologia realiza uma redução (‘transcendental’) que suspende o ‘preconceito do mundo’ e dá acesso ao acontecimento pré-empírico da abertura do mundo” (*id. ibid.* p. 34).

No *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty nos mostra esta filosofia fenomenológica e seu objetivo: “É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo possam fornecer.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 1-2). Isso porque todo conhecimento adquirido do mundo, toda teoria a ele direcionada, segundo os métodos científicos, são uma expressão sobre um mundo com o qual nossa relação ingênua, como pontua Merleau-Ponty, se perdeu e tudo o que conhecemos e/ou formulamos sobre ele é pautado já de nossos preconceitos mundanos. Preconceitos tais que obscurecem nossa posição primordial no mundo, como parte deste. Merleau-Ponty (*ibid.* p. 3) nos mostra isso:

Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a

própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele.

Vemos que toda afirmação acerca do mundo, neste sentido que o autor defende, é uma afirmação de segundo plano pelo fato de referir-se a uma experiência secundária do mundo. Compete, então, à fenomenologia estabelecer esta proximidade pré-reflexiva com o mundo do qual todo ser faz parte, isto é, antes de refletirmos sobre o mundo, somos nele. É esta forma de *ser*, a forma do ser no mundo, a base da filosofia merleau-pontyana.

A Fenomenologia traz a facticidade do ser no mundo como realidade plena, isto é, é no mundo que somos, que existimos e que mantemos relação constante para com ele e para com outrem. Isso é factual. Aqui, o fundamento da existência não é mais questionado. A certeza de existirmos se dá no fato de sermos constantemente relação, sermos um direcionamento para fora de nós mesmos em direção ao que se encontra lá fora.

Merleau-Ponty, para pôr o ser efetivamente inerente ao mundo, cria o conceito de *corpo próprio* — ou, equivalentemente, *corpo fenomenal*. Esta estrutura, por assim dizer, tem uma dupla característica: “O corpo fenomenal é, assim, um ‘corpo-sujeito’, no sentido de um sujeito natural ou de um eu natural, provido de uma ‘estrutura metafísica’, mediante a qual ele é qualificável como poder de expressão, espírito, produtividade criadora de sentido e de história.” (DUPOND, 2010, p. 12-13). Dessa forma, o ser no mundo é tanto corpóreo, evidentemente — que está submetido às leis naturais —, como um ser metafísico no sentido em que ele é capaz de criar, de agir intencionalmente, de amar, odiar, repudiar, etc. O mundo, portanto, torna-se, para este sujeito, seu meio circundante, sem o qual aquele jamais poderia existir física ou metafisicamente.

O ser no mundo, na filosofia merleau-pontyana, é a junção de duas formas de ser: a objetiva e a subjetiva. Em outras palavras, Merleau-Ponty não defende tal junção como a adição de uma parte à outra — o que as tornariam, ainda assim, separáveis —, mas a inseparabilidade de uma estrutura subjetiva e uma corpórea que põe-nos inerentemente ao mundo e que agimos intencionalmente neste.

O ser no mundo comporta seu lado físico e seu lado psíquico, mas sem precedência de um sobre o outro. O mundo, dessa forma, não é mais constituído a partir de um ato de consciência do sujeito. O ser no mundo, como a expressão já denuncia, é tal que sua existência já pressupõe o mundo no qual ele é.

A junção do psíquico e do fisiológico transforma-se numa unidade indiscernível que não mais podemos tratá-la como um dualismo. A objetividade do corpo próprio — este sendo

o ser engajado no mundo — se esvanece. Mas não podemos conceber esse esvaecer como um reducionismo ao subjetivismo, mas sim que o objetivo e o subjetivo são ambos um direcionamento ao mundo de formas, por assim dizer, mútua e indistinta: “O que nos permite tornar a ligar o ‘fisiológico’ e o ‘psíquico’ um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, e de que são ambos orientados para um pólo intencional ou para um mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 129). Dessa forma, o que ocorre é que a intencionalidade é uma ação que requer o corpo próprio de forma “unificada”, que não seja ou só objetividade ou só subjetividade. É por isso que psíquico e físico são entrelaçados constantemente de forma a não reconhecermos o que seja um nem outro.

Vemos, então, que o ser no mundo é uma comunicação direta e primordial com tudo que o circunda. “Primordial” no sentido de pré-reflexivo, isto é, antes de qualquer julgamento, de qualquer expressividade que possamos dirigir àquilo que está fora de nós, já *somos* no mundo. Em suma, ser no mundo é corresponder com a nossa exterioridade de uma forma elementar, não no sentido simplório do termo, mas uma correspondência que não permite o ser no mundo distinguir-se do mundo no qual ele é. Uma vez existindo, o ser no mundo e seu meio circundante mantêm uma relação intrínseca.

Para esta superação da dicotomia sujeito-objeto encontrada em Descartes, Merleau-Ponty tece uma crítica ao *cogito* cartesiano e torna este uma ação não mais hegemônica, mas, sim, uma atitude que nasce das coisas, da percepção destas. A reflexão, neste contexto, é a união da percepção com o que podemos fazer dela:

Ao criticar o *cogito* cartesiano, Merleau-Ponty não está abandonando a reflexão, porém, sustentando que ela é unilateral e absoluta, se não nascer das coisas, isto é, de suas relações, pois a “razão” fenomenológica não é autônoma (no sentido que a modernidade deu a esse termo, com o projeto de fundação do sujeito autônomo), mas teleológica, presumida e incompleta — como se predestinada a acontecer mais de fato do que de direito. (PERIUS, 2012, p. 139).

Isso implica que o pensamento tal como defendido por Descartes não se sustenta mais na fenomenologia de Merleau-Ponty, porque agora a relação do ser no mundo é uma relação bilateral, ou seja, do sujeito para o mundo e do mundo para o sujeito, inevitavelmente.

Com estas noções de ultrapassagem quanto à filosofia do sujeito de Descartes, mas sem deixar de enxergar a sua importância, pois foi com Descartes que passamos a refletir radicalmente a filosofia, nosso trabalho se conduzirá na exposição, num primeiro momento, da tradição cartesiana e sua alusão à “dinastia” do *cogito*. Após expormos a supremacia do sujeito, descreveremos a relação unilateralizada que Descartes atribui ao movimento sujeito-

mundo. Isso feito, esboçaremos a superação de Husserl a esta forma de filosofia cartesiana. Porém, uma superação que bebe na fonte de Descartes, pois Husserl elabora sua redução fenomenológica (*epoché*) nos ditames da dúvida metódica de Cartesius, ou seja, como veremos no tópico 1.3, Husserl reconhece a valia da filosofia cartesiana no que concerne à suspensão dos juízos a fim de encontrar um pano de fundo que seja a raiz ou a possibilidade de todo ser no mundo. Em suma, nosso primeiro capítulo se baseará na tradição intelectualista desencadeada por Descartes e nas críticas e ultrapassagens feitas por Merleau-Ponty. Tais críticas e ultrapassagens elaboradas com um novo “elemento”, a saber: a percepção.

No Capítulo II exporemos o ser no mundo enquanto tal na fenomenologia merleau-pontyana. Para isso, se faz necessário que falemos do *corpo objetivo* e do *corpo subjetivo*, para que seja possível distinguirmos, mas sem deixar de frisar que sejam inseparáveis e um só, uma coisa objetificada — no caso do primeiro — de uma coisa que se transcende o tempo todo — no caso do segundo. É no segundo capítulo que abordaremos a noção de *corpo próprio*, enfatizada na filosofia de Merleau-Ponty.

Por fim, no Capítulo III, abordaremos o *Cogito*. O pensamento, aqui, é tomado por Merleau-Ponty para contrapor ao pensamento formulado por Descartes. É neste capítulo que a ultrapassagem merleau-pontyana à filosofia cartesiana, definitivamente, se finca. A oposição de Merleau-Ponty encontra uma “dimensão” que Descartes procurava, mas que não foi capaz de encontrar: o *cogito* tácito, um *cogito* anterior ao *cogito* falado cartesiano. Com isso, é no tempo, na consciência de temporalidade, que ele se desdobra e assim podemos concebê-lo. Dessa forma, nosso trabalho de dissertação procurará apresentar este movimento de superação a uma filosofia intelectualista, de uma filosofia que tem a presunção de elevar o sujeito acima de todas as outras esferas mundanas, baseada na integração de mundo e ser no mundo. É esta dependência que fará com que a dicotomia sujeito-objeto se esvai e um não tenha mais precedência sobre o outro. Portanto, nosso objetivo é mostrar como Merleau-Ponty insere novos caracteres à abordagem do ser que *é* no mundo em contraponto com o intelectualismo que obceca a relação recíproca de *sujeito* e mundo vivido.

CAPÍTULO I: DO CARTESIANISMO À FENOMENOLOGIA DE HUSSERL E MERLEAU-PONTY

Neste capítulo, exporemos a concepção filosófica acerca do sujeito, na modernidade, em especial: a importante filosofia cartesiana. É a partir deste alicerce filosófico que a Filosofia Moderna toma um novo rumo inteiramente diverso dos rumos que toda a tradição impunha. Isto é, Descartes trouxe, com seu modo de filosofar, um inovador método para tal, o que, até hoje, é de grande valia para o pensamento filosófico.

Dito isto, nosso intuito é mostrar, a fim de traçar um panorama histórico para adentrarmos na Fenomenologia, como Descartes trata o sujeito e sua relação com o mundo. A partir desta contextualização é que podemos demonstrar as superações que a filosofia fenomenológica obteve em relação à vertente cartesiana.

Em suma, o objetivo deste primeiro capítulo é fazer uma breve abordagem sobre esta tradição filosófica mais próxima à fenomenologia — segundo Husserl — para, enfim, tratarmos dos direcionamentos que esta última deu à relação sujeito-mundo a partir de Merleau-Ponty.

1. A tradição cartesiana

Descartes (1596-1650) é, sem sombra de dúvidas, o maior expoente que delimita a virada da filosofia medieval para a filosofia moderna. Sua obra é tão importante que serve de base para muitos pontos até a contemporaneidade, quer seja por controvérsias quer por alicerce a novas filosofias.

Não foi diferente a contribuição cartesiana para a fenomenologia. Mesmo sem ser uma contribuição totalmente convergente, Descartes despertou, através das suas *Meditações Metafísicas*, um novo olhar sobre a subjetividade e a relação do ser com o mundo, assim como afirmou Husserl (2013, p. 39): “O estudo dessas meditações influenciou diretamente a transformação de uma Fenomenologia já em desenvolvimento numa forma nova de Filosofia Transcendental.”

Foi com Descartes que a certeza indubitável do pensamento se elucidou de uma forma inovadora para a filosofia: a de que, uma vez pensando, existimos. Esta evidência do *cogito* puro trouxe à filosofia um novo *status*, a saber, o alcance da subjetividade até então negligenciada. Nenhum ramo filosófico, até a filosofia cartesiana, pensou a subjetividade de

forma tão profunda como este filósofo francês. “De fato, Descartes inaugurou uma filosofia de um tipo completamente novo: alterando o seu estilo de conjunto, a Filosofia assume uma viragem radical do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental.” (HUSSERL, 2013. p. 42).

O método da dúvida de Descartes, a fim de produzir um conhecimento de consistência inabalável, radicalizou todas as certezas que as ciências de seu tempo afirmavam. Isso para construir, neste novo terreno, limpo de todas as formas de preconceitos, “o fundamento, um ‘ponto fixo e seguro’ no qual se possa apoiar a reconstrução da ciência.” (SILVA, 2005, p. 46).

Esta radicalização que encontramos nas *Meditações* é um método que depois Husserl toma de “empréstimo” para formular sua redução fenomenológica (*epoché*). Distinguindo as diferenças de cada uma, é claro, a dúvida metódica cartesiana e a *epoché* assemelham-se no fato de ambas serem um passo atrás de qualquer forma de juízo referente ao mundo e às coisas. Um passo atrás no que se refere ao cuidado de nos apegarmos aos juízos preconcebidos que, comumente, fazemos e, assim, encontrarmos um primeiro contato, um contato primordial que se estabelece necessariamente. No entanto, falaremos da *epoché* fenomenológica no tópico 1.3 deste capítulo.

Descartes cindiu com as escolas filosóficas até seu tempo, trazendo para o campo científico — que era seu principal foco de reviravolta — novos métodos, novas formas de lidar com o conhecimento e a possibilidade de transformar a ciência numa estrutura fixa e totalmente consistente. Foi com a evidência do *cogito* que a filosofia cartesiana procurou estabelecer todas as ideias claras e distintas como pressupostos de todo o conhecimento concreto e seguro. A partir desta evidência, da certeza de um *Eu puro*, o filósofo em questão relaciona o sujeito com o mundo exterior, de uma forma gradativa, ou seja, da dúvida radical à certeza indubitável de cada coisa que o sujeito da reflexão julga:

Descartes não cultiva a dúvida apenas como forma de percorrer as certezas infundadas e constatar a relatividade daquilo que os homens têm admitido como verdade. A dúvida é um percurso com *direção* e *objetivo*, que consiste precisamente no ponto de chegada como ponto fixo, pois se o ponto de chegada da dúvida for um ponto fixo, ele será o ponto de partida do conhecimento. (*id, ibid.* p. 41, grifos do autor).

Assim, fica claro que Descartes vê no método da dúvida o alcance de toda clareza que precisa para reconstruir uma ciência rigorosa e extremamente fundada em raízes firmes.

Nas *Meditações*, diferentemente do *Discurso do Método*, o objeto de estudo cartesiano é a existência em geral. No *Discurso*, há apenas a metodologia para se inscrever na busca do

conhecimento, elencando as regras para tal alcance. É nas *Meditationes* que Descartes mostra a chegada, à sua maneira, às evidências da existência do Eu, do corpo, do mundo e das coisas.

1.1. A supremacia do sujeito

A dúvida metódica leva-nos à primeira evidência: a *res cogitans*, a coisa pensante. Este é o ponto de partida da metafísica cartesiana, a qual dá ao sujeito — ao espírito — o poder de toda a distinção do conhecimento que lhe é cabível. É o sujeito que discerne sobre tudo que lhe é imputado, sem atribuir nenhuma reciprocidade — no que tange à possibilidade de se conhecer — àquilo que o afeta, ou seja, a coisa que o atinge através dos sentidos enquanto objeto da percepção não tem a devida importância em Descartes, uma vez que o Eu puro é hegemônico em relação ao mundo cognoscível.

O *cogito* tem uma existência apodítica, de certeza primeira e que, a partir dele, todo o conhecimento é possível, como podemos ver em Silva (2005, p. 55-56):

Seria o Eu pensante um ponto de partida provisório ou mesmo ilusório? O Eu pensante é ponto de partida legítimo se considero que é ele a primeira verdade e, por meio dele, constituo o caminho que me leva a examinar unicamente as representações em si mesmas, sem me fiar na crença que o senso comum tem na semelhança entre essas representações e objetos possivelmente existentes fora de mim e causa dessas representações.

Sendo assim, o *cogito* como primeira verdade indubitável, verdade tal adquirida pelo método da dúvida radical cartesiano, encontra-se como ponto de partida para o conhecimento de todas as representações que o sujeito obtém.

Descartes não nega o mundo como campo dos fenômenos que são captados por nossos sentidos. Contudo, é a partir do Eu pensante que o sujeito dá forma às representações, e tais representações, para que não se tornem vazias ou apenas ideias, é preciso que existam objetivamente fora do sujeito. Silva (*ibid*, p. 56) nos mostra isso:

Mas a objetividade exige que a idéia — embora seja em si mesma apenas um modo de pensar, uma modificação do espírito — do ponto de vista do seu conteúdo remeta a alguma realidade fora do espírito e que essa correspondência, devidamente estabelecida, legitime o valor objetivo das representações. Caso contrário, não haveria nenhuma diferença entre ser *real* e ser *representado*, e nunca haveria certeza de que existe algo correspondente àquilo que penso. (Grifos do autor)

Assim, vemos que Descartes dá ao Eu, que é apriorístico, o poder de dar forma às representações que lhes são imputadas pelos sentidos. Mesmo defendendo uma realidade exterior, o *cogito* é a primazia de todo o conhecimento na filosofia cartesiana.

No pensamento cartesiano, a primazia do sujeito, enquanto coisa pensante, é inquestionável. A sua segunda meditação mostra-nos que o espírito humano é mais fácil de conhecer do que o corpo: “Mas o que é que sou então? Uma coisa que pensa. O que é uma coisa que pensa? Isto é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (DESCARTES, 2005, p. 47-48). Sendo assim, a filosofia cartesiana dá ao sujeito — a *res cogitans* — todo o peso de pensar, de imaginar, de conceber e de produzir todo o conhecimento de que é possível. É pensando ou imaginando que o *eu* adquire tudo que lhe é claro e distinto. É assim que Descartes pretende dar à ciência o rigor que lhe é devido.

A um primeiro contato, esta distinção entre *coisa pensante* e *coisa extensa* — *res extensa*, ou seja, o mundo, as coisas e tudo o que seja material — parece separar o sujeito do ambiente no qual vive. O filósofo francês pretende, com sua filosofia metódica e radical, nos mostrar que há uma dimensão espiritual e superior em relação à dimensão material. O espírito — como mostra o título da segunda meditação — é a primeira coisa, além da mais fácil, a se conhecer. E só é possível conhecê-lo pelo próprio espírito, ou seja, pela capacidade de o pensamento voltar-se a si mesmo e encontrar, em si próprio, o ponto-limite da dúvida: “O limite da dúvida é a descoberta do pensamento.” (SILVA, 2005, p. 47).

Esta certeza indubitável, o encontro do pensamento como algo claro e inegável, é a evidência de que a consciência de si é o fator mais originário que temos em relação à nossa existência. Isto é, Descartes trata o *ego cogito* como, por assim dizer, aquilo que está mais próximo do sujeito, ou seja, a necessidade mais primária da sua existência. Assim,

O fato de a anulação do corpo no processo da dúvida não impedir que o pensamento seja conhecido com toda certeza mostra que existe uma prioridade do conhecimento da alma sobre o do corpo. Isso já posso constatar mesmo antes de saber com certeza que existem corpos, devido à absoluta independência do pensamento. [...] Essa prioridade se reflete não só na possibilidade de conhecer o espírito independentemente do corpo, como também na maior facilidade (que aqui significa maior *simplicidade*) do conhecimento do espírito. (*id*, *ibid*, p. 50, grifo do autor).

Com isso, vemos que o primeiro contato do pensamento, quando posto no método cartesiano da dúvida, é ele próprio. É a esse ponto fixo e primário que Descartes atribui o início do conhecimento, partindo, assim, em busca do conhecimento objetivo.

1.2. O sujeito e o mundo

Vimos, nos tópicos anteriores, a dinastia do sujeito no que concerne ao conhecimento e à relação com o mundo exterior na filosofia cartesiana. Descartes o pôs como o único detentor das possibilidades epistemológicas, negligenciando, assim, a parcela que o mundo e as coisas têm para que seja possível uma relação para com eles, seja de conhecimento ou não.

Sendo assim, como estabelecer, ou melhor, como correlacionar o sujeito cognoscente ao mundo no qual ele vive e possibilita-o toda a sua existência?

No pensamento cartesiano, a correspondência entre sujeito e mundo é sustentada pela concepção de Deus. O contato originário do sujeito com o mundo, em Descartes, não é obtido no simples fato de existir, mas a partir de um trabalho da *imaginação*, como podemos ver:

a faculdade de imaginar que está em mim, e da qual vejo por experiência que me utilizo quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de persuadir-me da existência delas; pois, quando considero atentamente o que é a imaginação, vejo que ela nada mais é que uma certa aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe. (DESCARTES, 2005, p. 109-110)

É das imagens dos objetos que vem a garantia de que existe algo fora de nós mesmos:

A imaginação trabalha com a presença de objetos físicos, traçando os contornos dos mesmos quando não estão presentes à sensação. Mas o fato de torná-los fisicamente presentes *em imagem* mostra que a imaginação está intimamente ligada a corpos. Essa ligação se manifesta na *necessidade* de uma imagem corpórea no trabalho da imaginação: a delimitação do corpo presente em imagem indica uma dependência da imaginação em relação a algo diferente do espírito. (SILVA, 2005, p. 63, grifos do autor).

Sendo a imaginação que formula os objetos na sua ausência, não implica dizer que Descartes dá a ela seu *status* de autenticidade, ou seja, de uma forma originada da vivência íntima no mundo. Que queremos dizer aqui é: a imaginação cartesiana tem seu tributo “à luz de verdades já adquiridas, notadamente a garantia divina da certeza.” (*id, ibid*, p. 64). Portanto, a correspondência entre subjetivo e objetivo não se dá a partir puramente do *ego*, mas foi preciso fundar uma teologia para que o sujeito fosse posto diante do mundo e o conhecesse. Como afirma Ferraz (2006, p. 14-15):

Descartes apresenta a idéia de uma filosofia universal absolutamente fundada em uma evidência apodítica, mas não a realiza. A questão transcendental se restringe [...] à busca de garantias da correspondência entre a subjetividade e o mundo exterior. Ilhado entre suas próprias representações, o sujeito cartesiano não tem acesso direto à realidade e necessita do aval divino para assegurar-se do valor objetivo das idéias. Após cindir *res cogitans* e *res extensa* como duas substâncias distintas e mesmo antagônicas, só resta a Descartes atrelar a teoria do conhecimento a uma teologia para estabelecer indubitavelmente quais representações apresentam as marcas da clareza e distinção, evidenciando sua verdade.

Sendo assim, a filosofia cartesiana busca no divino o embasamento para a atividade do *cogito*, isto é, é por Deus que podemos conhecer tudo o que nos circunda: “Pois não há dúvida de que Deus tem a potência de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção; e jamais julguei que lhe fosse impossível fazer alguma coisa, a não ser quando encontrava contradição em poder concebê-la bem.” (DESCARTES, 2005, p. 109). Com isso, a dificuldade de descrever a relação entre sujeito e mundo e por que há o mundo fez com que Descartes aludisse à figura de um Deus soberano, o qual produz toda a realidade na qual o sujeito está inserido. Assim, Deus sendo esta potência que garante o mundo físico e que garante também a existência daquele que conhece, existir de fato torna-se, para este filósofo, uma certeza indubitável. No entanto, tal certeza é adquirida em virtude da ação de um terceiro ser.

A relação sujeito-mundo, portanto, em Descartes, é tal que passa pelo crivo de um criador, não como um mediador direto entre os dois, mas como certeza da existência do mundo físico e do próprio sujeito enquanto conhecedor.

Sem a pretensão de estudarmos a fundo o pensamento cartesiano em nosso presente trabalho, mas mencionando-o apenas como fundamentação histórica, vemos que este filósofo francês dá ao sujeito toda a *evidenciação* de sua facticidade, isto é, é apenas pelo trabalho *cognitivo* do ser pensante — mesmo aludindo à figura de Deus — que se tem a certeza de que ele existe no mundo e existem coisas diversas a si mesmo.

A partir do conhecimento adquirido de Deus, Descartes parte agora para o conhecimento do mundo físico. Deus é o ponto basilar para se conhecer as coisas materiais, pois, sem a noção de um Ser Superior, o “Eu” não teria a capacidade de conhecer tais coisas. No entanto, é necessário frisar aqui que o conhecimento que Deus nos proporciona às coisas materiais não é na forma com que conhecemos os objetos, ou seja, por seus atributos, mas sim é a existência de um Ser soberanamente Bom que não permite que eu me engane quando tenho experiência empírica dos objetos físicos. Descartes (2005, p. 121) afirma:

Mas, no que diz respeito às outras coisas, as quais ou são somente particulares, por exemplo, que o Sol seja de tal grandeza ou de tal figura, etc., ou então são concebidas com menos clareza e menos distinção, como a luz, o som, a dor, e outras semelhantes, é certo que ainda que sejam muito duvidosas e incertas, todavia, só pelo fato de Deus não ser enganador e, por conseguinte, não ter permitido que pudesse haver alguma falsidade em minhas opiniões, de também ter dado alguma faculdade capaz de corrigi-la, creio poder concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-las com certeza.

Sendo assim, a filosofia cartesiana, no tratamento da correlação entre sujeito pensante e coisa extensa, atribui ao Eu uma posição que será modificada na fenomenologia husserliana.

Em outras palavras, este distanciamento entre *res cogitans* e *res extensa* não cabe mais na fenomenologia, uma vez que Eu e mundo são dados de uma só vez. O Eu puro não se difere do Eu concreto, afinal. Portanto, enfatizar o primeiro em detrimento do segundo é esquecer a importância ontológica do mundo da vida (*Lebenswelt*). Com isso, Husserl, seguindo o método cartesiano, suspende todos os tipos de juízos a fim de encontrar a validade do mundo enquanto correlato das ações do sujeito que nele está inserido.

1.3. Husserl e a superação tributária do cartesianismo

Tomando como metodologia a dúvida metódica de Descartes, Husserl enxerga nesta antecipação aos juízos um valor de suma importância para a filosofia. Aqui, o mundo é posto entre parênteses. Não para encontrarmos o fundamento de todo o conhecimento objetivo, assim como deseja Descartes, mas para encontrarmo-nos no próprio ser do mundo, isto é,

essa inibição universal de todas as tomadas de posição perante o mundo objetivo, que designamos por *epoché fenomenológica*, torna-se justamente um meio metodológico por meio do qual eu me capto puramente como aquele eu e aquela vida de consciência na qual e através da qual o mundo objetivo no seu conjunto é e é tal como precisamente para mim é. (HUSSERL, 2013, p. 6, grifos do autor).

Em Descartes, por exemplo, o recuo da dúvida é para fundamentar o conhecimento de si próprio, da alma e do mundo material. Em Husserl, a *epoché* — a redução — tem caráter validativo, ou seja, antecipa-se ao conhecimento mundano para validar a existência e a correspondência entre o eu encarnado e o mundo circundante. A redução fenomenológica husserliana é uma parada do Eu a fim de captar-se a si próprio enquanto um Eu constituinte, ou seja, enquanto um Eu fenomenológico-transcendental que dá sentido e valida tudo o que é para mim. Assim, afirma Husserl (*ibid*, p. 63), através da *epoché*,

Reduzo o meu eu natural humano e a minha vida anímica [...] ao meu eu fenomenológico-transcendental, ao domínio da *autoexperiência fenomenológico-transcendental*. O mundo objetivo, que é para mim, que para mim era e há-de ser, o único que para mim pode ser com todos os seus objetos, ganha a partir de mim próprio, digo eu, todo o sentido e validade de ser que tem de cada vez para mim.

É recuando que captamos o ser do mundo, que nos percebemos enquanto parte integrante desse campo concreto no qual somos. Diferentemente de Descartes, a *epoché* sugerida por Husserl é a capacidade de concebermos o sujeito como uma abertura de possibilidades, colocando em suspenso aquilo adquirido até então. Merleau-Ponty, referindo-se a Husserl, nos mostra isso:

O filósofo, enquanto filósofo, não deve pensar à maneira do homem exterior, deste sujeito psicofísico que estaria *no tempo, no espaço, na sociedade*, como um objeto numa caixa: pelo simples fato de que ele não quer existir somente, mas existir compreendendo o que faz, é-lhe necessário suspender o conjunto de afirmações implicadas nos dados de fato de sua vida. Suspendê-las, porém, não é negá-las, e, menos ainda, negar o vínculo que nos liga ao mundo físico, social e cultural; ao contrário, é *vê-lo* e ser dele consciente. É a “redução fenomenológica” e somente ela quem revela esta incessante e implícita afirmação, esta “tese do mundo” que sustenta cada um dos membros de nosso pensamento. (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 22, grifos do autor).

Vemos que a pretensão de Husserl não é demonstrar a apoditicidade do *ego* como uma certeza indubitável, e, sim, como validamos o mundo que nos circunda. O que este filósofo alemão tem em mãos é a pretensão de formular sua Fenomenologia Transcendental, isto é, mostrar-nos a postura daquele que filosofa — para fazer uso de seus termos — perante tudo que o rodeia.

Descartes, segundo este filósofo alemão, não leva a cabo sua filosofia transcendental. Aquele fica preso somente na tentativa de demonstrar a seguridade da correspondência entre sujeito e mundo. Todavia, é

preciso liberar o campo infinito, negligenciado por Descartes, da autoexperiência transcendental do *ego*. A autoexperiência, até na sua valoração como apodítica, desempenha consabidamente um papel em Descartes, mas este está ainda longe de explorar o *ego* na total concreção do seu ser e da sua vida transcendentais, e de encará-lo como um campo de trabalho para percorrer sistematicamente nas suas infinitudes. (HUSSERL, 2013, p. 10, grifos do autor).

Assim exposto, Descartes não se compromete com a atitude transcendental do *ego*. Com isso, surge, com Husserl, uma nova forma de dar sentido àquilo negligenciado pelo filósofo francês em questão: a *intencionalidade*.

Na suspensão dos juízos e de tudo o que conhecêramos até então — a já mencionada *epoché* fenomenológica —, em Husserl, encontramos nosso eu, nosso *ego* judicativo que somos, ou seja, que está-aí para o mundo. Dessa forma, é preciso sairmos do *ego* puro no qual Descartes nos deixou. E a demonstração desta egoicidade apodítica não é a pretensão husserliana em sua filosofia. Assim, sair deste terreno puramente egoico é a tarefa principal da Fenomenologia Transcendental deste fenomenólogo alemão. “[T]odo e qualquer *cogito* tem em si, enquanto visado, o seu *cogitatum*.” (HUSSERL, 2013, p. 11). Isto quer dizer que não podemos tratar o *ego cogito* como um isolamento, assim como o faz, em princípio, Descartes. Mesmo este pondo o mundo exterior em contato com o eu puro, não expõe um movimento característico e intrínseco ao *ego*: o movimento intencional, se é que podemos denominá-lo desta maneira. Toda vida egoica, por assim dizer, visa algo fora de si mesma, ou seja, o eu não vive introspectivo, mas, sim, sempre visando algo fora, sempre em um

movimento contrário à introspecção absoluta. Este é, então, o tema da intencionalidade não aprofundado por Descartes e, se o foi desenvolvida de alguma forma, foi de maneira distinta do tratamento que Husserl, através de sua fenomenologia transcendental, aclarou. Pois,

As *Meditações* fundadoras iniciais eram, por conseguinte, propriamente uma peça de psicologia, nas quais há ainda que destacar expressamente, como um momento muitíssimo significativo, mas que permaneceu inteiramente por desenvolver: a *intencionalidade*, a qual constitui a essência da vida egológica. [...] É certo que não se pode falar em *Descartes* de uma efetiva posição do problema e tratamento do tema da “intencionalidade”. Por outro lado, no entanto, pode-se caracterizar toda a pretendida fundação da nova filosofia universal a partir do ego como uma “teoria do conhecimento”, isto é, como uma teoria sobre como o ego gera, na intencionalidade da sua razão (por atos da razão), conhecimento *objetivo*. Isto, em *Descartes*, significa: conhecimento *metafisicamente transcendente* ao ego. (HUSSERL, 2012, p. 66-67, grifos do autor).

Vemos aqui que o intuito do filósofo francês era mostrar como o *ego* conhecia aquilo que estava fora dele — por isso, *transcendente*. Sua epistemologia calcava-se na possibilidade de conhecer o mundo material. Contudo, a intencionalidade não foi tema explícito na filosofia cartesiana. Assim, só o transcendente teve lugar nos trabalhos de Descartes, isto é, só o que estava sempre fora — além, é claro, do *ego* puro, como certeza apodítica e que é inerentemente interior — obteve destaque nas demonstrações deste pensador. Dito de outra forma, o motivo transcendental do *ego* cogitante, nas palavras de Husserl, não tem espaço em Descartes, ou seja, o modo doador do sujeito, o qual percebe intencionalmente o objeto percebido não é, de forma alguma, uma preocupação cartesiana. Sendo assim, Husserl lança mão da noção de *ego transcendental*: aquele que visa algo:

Dirigido diretamente para o objeto, encontro-o como qualquer coisa que é experienciada ou visada com estas e aquelas determinações, encontro-o como qualquer coisa que, no juízo, é portador de predicados judicativos, na valoração, portador de predicados de valor. Olhando para o outro lado, encontro os modos cambiantes de consciência, o modo perceptivo, o modo recordativo, tudo aquilo que não é nem objeto nem determinação objectual, mas antes modo subjetivo de doação, modo subjetivo de aparição, como as perspectivas ou a diferença entre vago e claro, entre atenção e desatenção, etc. (*id*, 2013, p. 12).

É isto que Descartes negligenciou, ou seja, “que todo o objecto em geral, o próprio eidos, coisa, conceito, etc., é objecto *para uma* consciência, de tal modo que importa descrever neste momento o modo como eu conheço o objecto e como o objecto é para mim.” (LYOTARD, 1986, p. 21, grifos do autor). Nisso, vemos a tão falada intencionalidade, aspecto fundamental da fenomenologia.

A intencionalidade é o “dirigir-se a...” do *ego* transcendental. Esta abertura, este ir-ao-encontro das coisas é papel intrínseco, por assim dizer, do *ego* e, por isso, intencionalidade, ações intencionais. Se na redução fenomenológica encontramos o mundo sempre pré-dado, antes de qualquer juízo ou valoração que fazemos dele, é porque estamos sempre voltados a

algo, isto é, estamos, inevitavelmente, inseridos no mundo e tudo o que fazemos está sendo feito sobre um pano de fundo no qual existimos. Sendo assim, não há possibilidades de destacarmo-nos da concretude mundana e isolarmo-nos num *cogito* absoluto. Somos *no* e *para* o mundo intencionalmente, mesmo se esta intencionalidade for atual ou inatual:

O *ego* é o que é por referência a objectualidades intencionais, ele tem sempre um ente e um ente possível; assim, é sua peculiaridade essencial construir sempre sistemas de intencionalidade, e ter já formações cujo índice são os objetos por ele visados, pensados, valorados, tratados, fantasiados e a fantasiar etc. (HUSSERL, 2013, p. 24).

Este direcionamento fenomenológico dado à intencionalidade difere do tratamento cartesiano à existência das coisas, o qual a imaginação, como já pontuamos no tópico *O Sujeito e o Mundo*, tem fundamental importância na prova de que há algo distintamente de nós mesmos. Como Lyotard (1986, p. 32-33) nos mostra,

a *epoché* husserliana revela uma dimensão essencial da consciência [...]. Com efeito, a intencionalidade não é apenas esse dado psicológico que Husserl herdou de Brentano, mas ainda aquilo que possibilita a própria *epoché*: perceber este cachimbo em cima da mesa, de modo nenhum ter uma reprodução em miniatura deste cachimbo *no* espírito, mas *visar* o próprio objecto cachimbo. Ao pôr fora de circuito a *doxa* natural (posição espontânea da existência do objecto), a redução revela o objecto enquanto visado, ou fenómeno; o cachimbo não é, então, mais que um face-a-face (*Gegenstand*), e a minha consciência aquilo para quem há esses face-a-face. (Grifos do autor).

Com isso, o mundo é o que é para mim, conforme e apesar de todas as formas que me aparece. Em outros termos, a consciência é a posição do objeto enquanto objeto para a consciência, ou seja, como na citação acima, visar o objeto é tê-lo como fenómeno para a consciência, excluindo, assim, a crença comum de que o objeto existe espontaneamente. É num movimento intencional que nos deparamos com o objeto a que visamos, esteja ele diante de nós ou não. Falando da cor vermelha enquanto fenómeno, Merleau-Ponty (2011, p. 36) afirma algo parecido ao que falávamos agora: “[d]oravante o vermelho não me é apenas presente, mas ele me representa algo, e aquilo que ele representa não é possuído como uma ‘parte real’ de minha percepção, mas apenas visado como uma ‘parte intencional’.”

Em suma, da *epoché* fenomenológica, ao nos depararmos com o mundo circundante de uma forma originária, anterior às teses da ciência, por exemplo, desembocamos na transcendência do mundo, não como um mundo distante de nós, mas um mundo que é perceptível a partir de atos intencionais do *ego* transcendental, do *ego* que visa constantemente o “estar-fora” e, quando se radicaliza, o si próprio. Mesmo este visar a si próprio não deixa de ser um direcionar-se e, portanto, uma intencionalidade. Diferentemente de Descartes, a evidenciação do *ego cogito* — como primeira evidência indubitável e a partir

da qual se conhece o mundo exterior — não é uma introspecção absoluta, ou seja, que o *ego* coincide consigo mesmo como se fosse uma evidenciação primária, necessária para todo e qualquer tipo de conhecimento, no sentido em que é anterior ao mundo. Todavia, como atentara Descartes, o próprio *ego* já é pressuposto no próprio conhecimento de si, como também o é quando o *eu que duvida* já pressupõe um *eu sou*.

No entanto, este *eu sou* pressuposto não significa que estamos diante de um “idealismo egológico”, ou seja, que o *ego* é a condição necessária e suficiente para todo e qualquer tipo de conhecimento. A pressuposição do *eu sou* é tal que toda evidência do mundo ou de qualquer objeto para a consciência já está, de antemão, mesmo que implicitamente, dada a partir de um encontro primordial, originário, com o eu que intenciona. Em outras palavras, o que pretendemos afirmar aqui é que o *eu sou* é dado pré-cientificamente, de modo originário, assim também como a evidência do mundo, que está-aí, enquanto fenômeno de ser, mesmo antes de qualquer afirmação que possamos fazer dele.

Saindo, portanto, da moradia do *ego* absoluto na qual, em princípio, deixara Descartes, partimos para a fundamental noção husserlinana da intencionalidade. Esta, como afirmou Sartre (2005, p. 57), é a “necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma.” Deste modo, a vida intencional, que traz consigo a necessidade da consciência de lançar-se para fora de si mesma, é tal que visamos sempre aquilo que está para além de nós mesmos enquanto aquele *eu* absoluto, detentor de toda a possibilidade de conhecer.

Esta filosofia transcendental, que põe o *ego* transcendental sempre em direção ao mundo, na forma de intencionalidade, é a reviravolta fenomenológica impulsionada por Husserl. Nas palavras sartreanas (*ibid*, p. 56-57),

A filosofia da transcendência nos joga na via expressa, entre ameaças, sob uma luz ofuscante. Ser, diz Heidegger, é estar-no-mundo. Compreendam este “estar-no” como um movimento. Ser é explodir para dentro do mundo, é a partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo.

Assim, este movimento ao qual somos impelidos é o movimento intrínseco à vida da consciência, que nos lança constantemente para fora de nós mesmos em direção à multiplicidade quase caótica de sensações mundanas. Cada ato intencional, portanto, visa seu objeto intencionado. Husserl nos dá uma visão sucinta disso nas suas *Meditações Cartesianas*:

O título transcendental *ego cogito* deve, por conseguinte, ser alargado com mais um membro: todo e qualquer *cogito*, toda e qualquer vivência de consciência, como também

dizemos, visa qualquer coisa e é em si mesma portadora, neste modo do visado, do seu *cogitatum* respectivo, e cada vivência fá-lo à sua maneira.

E, para mostrar que estamos sempre voltados ao *cogitatum* das respectivas vivências intencionais, prossegue:

As vivências de consciência são também denominadas *intencionais*, em que a palavra “intencionalidade” não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência *de* qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*. (HUSSERL, 2013, p. 71, grifos do autor).

O *cogitatum*, em um vocabulário cartesiano que Husserl faz uso, é a vivência intencional que obtemos da coisa visada.

A intencionalidade é a forma necessária na qual somos enquanto ser que conhece, que valora, que ama, que odeia, etc. Nas filosofias antecedentes à fenomenologia, a questão evidenciada e levada em conta era exclusivamente a problemática do conhecimento — a epistemologia. A partir, notadamente, de Husserl é que, através da vida intencional e da consciência, despertou a noção de que ser consciência de algo é também poder amá-lo, gostar, repudiar e tantas outras formas de visá-lo. Todos estes modos de direcionamento que damos e que recebemos das coisas são típicos de, como Merleau-Ponty (2011) sugere, estarmos ao lado delas, e, não, acima ou distantes. Isso que dizer que o mundo e a consciência são dados coetaneamente, sem um estar contido no outro. “A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela.” (SARTRE, 2005, p. 56).

Diferentemente de Descartes, Husserl, por meio da sua noção de intencionalidade, dá ao mundo a reciprocidade no fato de sentirmos um determinado sentimento, por exemplo, quando visamos aquele. Isto é,

Eis que essas famosas reações “subjetivas” — ódio, amor, temor, simpatia — que boiavam na malcheirosa salmoura do Espírito de repente se desvencilham dele: são apenas maneiras de descobrir o mundo. São as coisas que subitamente se desvendam para nós como odiáveis, simpáticas, horríveis, amáveis. Constitui uma *propriedade* dessa máscara japonesa ser terrível — uma inesgotável e irreduzível propriedade que constitui sua própria natureza —, e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida. (*id, ibid*, p. 57, grifos ao autor).

Sartre quer nos mostrar aqui, à luz de Husserl, que não somos os detentores absolutos das representações que obtemos das coisas às quais nos direcionamos. Estas, também, têm sua parcela de importância na mutualidade de significações que podemos atribuir a elas, pois possuem, em sua *natureza*, modos próprios de se *manifestarem*, de aparecerem. Uma vez existindo, somos intrinsecamente no mundo, neste mundo da vida, no mundo circundante, e,

então, somos afetados, irremediavelmente, por tudo o que está ao nosso redor. Com isso, cada objeto, cada fato, apresenta-se a nós de uma forma particular, própria, e que não podemos afirmar que tal forma seja apenas um produto subjetivo de um *ego* puro. Há, nesta aparição, propriedades inerentes ao aparecido.

1.4. As essências, o *aparecer* e o *percebido*

Metodologicamente, não é estranho partirmos da intencionalidade, que é o movimento em direção ao mundo, para falarmos das essências e dos modos de aparição de um fenômeno. Isso se deve ao fato de, quando afirmamos ações intencionais, nos remetermos a tudo aquilo que se encontra fora de nós. Para isso, é preciso fundamentar como um fenômeno aparece a um sujeito que se relaciona com ele.

Em Husserl, as essências não têm um caráter metafísico como possuíam em Platão. “A teoria das essências não se enquadra num realismo platônico em que a existência da essência seria afirmada; a essência é apenas aquilo em que *a própria coisa* se me revelou numa doação *originária*.” (LYOTARD, 1986, p. 18, grifos do autor). Elas são universais e, ao mesmo tempo, concretas. Universais porque a significação que lhes damos precisa falar de si para que a aparição de um objeto seja entendida a partir de uma pressuposição que temos dele. Concretas porque não podemos dar sentido à coisa — entendamos “coisa” em sua concepção ampla, desde um processo cultural a um objeto, por exemplo — sem que dela tenhamos experiência e que ela seja algo para nós.

Merleau-Ponty, falando de Husserl, nos mostra esta relação entre aquele que se dispõe ao mundo e o mundo que dá sua contrapartida:

Uma fenomenologia é a vontade dupla de coligir todas as experiências concretas do homem, e não somente suas experiências de conhecimento, como ainda suas experiências de vida, de civilização, tais como se apresentam na história, e de encontrar, ao mesmo tempo, neste decorrer dos fatos, uma ordem espontânea, um sentido, uma verdade intrínseca, uma orientação tal que o desenvolver-se dos acontecimentos não apareça como simples sucessão. Segundo uma concepção deste gênero, só se pode aceder ao espírito pelo “espírito fenômeno”, isto é, o espírito visível perante nós, não apenas o espírito interior apreensível pela reflexão ou pelo “cogito”, existente só em nós, mas também um espírito difundido nas relações históricas e no meio humano. (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 26).

A fenomenologia, portanto, à maneira de Husserl, é este *entender* a partir da relação fenomênica do sujeito e do mundo, não mais um entender do tipo kantiano, no qual o sujeito cognoscente parte para o conhecimento do mundo com as leis já formuladas de antemão, para adquirir ou não sua confirmação. Mas, como prossegue Merleau-Ponty (*ibid*, p. 27),

Faz-se necessário um conhecimento não conceitual, que não se desvincule do fato, e que seja contudo filosófico, ou pelo menos não torne impossível a existência do sujeito filosofante. É indispensável que nossa vida não se constitua apenas de eventos psicológicos contingentes e que, através do acontecimento psicológico, se revele um sentido irreduzível às particularidades do fato. A esta emergência do verdadeiro através do fato psicológico, Husserl chama a intuição das essências, ou “Wesenschau”.

Vemos que o fato tem sua irreduzibilidade, isto é, aquele que experiencia o fato não o trata apenas como uma situação vazia e casual. O sentido ou significação atribuídos a ele permite-nos perceber que há uma pretensa universalidade da coisa. Pois, “[é] necessário apenas que eu não me limite a viver estas experiências, mas também lhes distinga o sentido ou a significação, e tal é a função da ‘intuição eidética’.” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 28).

É do fato à significação que a visão das essências se configura, ou seja, é por meio de uma ambiguidade da consciência que podemos atribuir às coisas sua significação a partir da vivência que temos delas. Ambiguidade esta que permite um movimento duplo: a consciência se deixa ser atingida por eventos exteriores e, em contrapartida, vai ao encontro destes eventos atribuindo-lhes o seu sentido. “A visão das essências baseia-se simplesmente na possibilidade de distinguir, em nossa experiência, o *fato de vivê-la* e *aquilo que* através dela vivemos.” (*id, ibid*, p. 28-29, grifos do autor).

É a um contato primordial, originário, com o mundo que Husserl se mantém engajado a explicitar. Este contato ingênuo, que ainda não tenha passado pelo crivo da racionalização ou da ciência, é o foco principal da fenomenologia husserliana, bem como dos seus sucessores, como Merleau-Ponty. A *Wesenschau* é esta visão primeira que temos da coisa, que entramos em um contato intencional, que explodimos em direção a ela. Assim, na fenomenologia, valoramos as coisas universalmente a partir do que ela aparece para nós na sua aparição originária.

Enquanto experiência e enquanto a essência é apreensível através da experiência vivida, a “Wesenschau” será um conhecimento concreto; mas, por outro lado, enquanto apreendo através das minhas experiências concretas mais que um fato contingente, uma estrutura inteligível que se me impõe sempre que penso no objeto intencional de que se trata, obtendo por ela um conhecimento, não me limito a uma particularidade qualquer de minha vida individual, alcanço um saber válido para todos. (*id, ibid*, p. 29).

Portanto, Husserl quer nos mostrar que há um contato primordial com o mundo e que a este contato deve ser dado um sentido que não o sentido dado pelos preconceitos mundanos e individuais de quem os atribui. Todavia, os preconceitos mundanos que mencionamos aqui não significa que Husserl deseja abstrair-se do mundo empírico para formular sua ciência eidética. Mas, ao contrário, parte do fato ou objeto empírico para deles tirar sua significação inteligível, pretensamente universal. Ou seja,

Tal é o primeiro grande movimento do percurso husserliano. Apoia-se no facto, definido como *estar aí individual e contingente*; a contingência do facto reenvia para a essência necessária, porque pensar a contingência é pensar que é próprio da essência desse facto poder ser diferente do que é. [...] a verdade da eidética está no empírico e é por isso que esta *redução eidética*, por meio da qual somos convidados a passar da facticidade contingente do objecto ao seu conteúdo inteligível, pode ainda considerar-se *mundana*. (LYOTARD, 1986, p. 20, grifos do autor).

Pois, assim, passamos da contingência da coisa para extrair sua universalidade a partir do sentido que atribuímos a ela em sua doação originária, primária. Dessa forma, podemos dizer que, através da contingência do objeto, reduzimo-lo ao que ele tem de próprio e válido para todas as perspectivas e, por isso, não podemos desvinculá-lo do nosso mundo vivido, concreto. Se sua inteligibilidade se propõe válida universalmente, não é por um movimento puramente metafísico, abstraído da existência concreta, mas, sim, por um movimento de suspensão das coisas dadas pela percepção a fim de compreendê-las em sua forma original. Dessa doação primordial é que se parte para o conhecimento científico. Pois, como queria Husserl,

A cada ciência empírica corresponde uma ciência eidética respeitante ao eidos regional dos objectos por ela estudados, e a própria fenomenologia é, nesta etapa do pensamento husserliano, definida como ciência eidética da região consciência. Por outras palavras, em todas as ciências empíricas do homem (*Geisteswissenschaften*) se encontra necessariamente implicada uma essência da consciência. (*id, ibid*, p. 20).

Assim, a fenomenologia é a “ciência” que, para Husserl, investiga a forma de como a consciência se correlaciona com o seu objeto visado, transformando-se, dessa forma, em intencionalidade. Não mais um *ego* tal qual visto em Descartes, um *ego* puro e anterior ao mundo, mas, agora, uma subjetividade que está sempre ao encontro do mundo, sem deixar-se escapar deste. É a este contato entre subjetividade e objetividade que a fenomenologia debruça-se, para dele tirar a essência da aparição. Pois, “todo o objecto em geral, o próprio eidos, coisa, conceito, etc., é objecto *para uma* consciência, de tal modo que importa descrever neste momento o modo como eu conheço o objecto e como o objecto é para mim.” (*id, ibid*, p. 21, grifos do autor). Isto é, fica exposto que o movimento é duplo: há o movimento do eu em direção ao objeto — a intencionalidade — e há o modo de aparição do objeto para a minha consciência. É nesta reciprocidade que extraímos a essência da aparição de uma coisa para minha consciência, em sua relação primordial. E, como afirmou Merleau-Ponty (2004, p. 27),

É uma tendência bastante geral reconhecermos entre o homem e as coisas não mais essa relação de distância e de dominação que existe entre o espírito soberano e o pedaço de cera na célebre análise de Descartes, mas uma relação menos clara, uma proximidade

vertiginosa que nos impede de nos apreendermos como um espírito puro separado das coisas, ou de definir as coisas como puros objetos sem nenhum atributo humano.

Em suma, só podemos falar do mundo e das coisas que nos aparecem uma vez que somos no mundo, no mundo da vida (*Lebenswelt*). O sujeito concreto e o sujeito transcendental não são distintos. Ambos *são e estão* no único mundo possível a eles, no seu mundo vivido.

É no entrelaçamento de sujeito e mundo, de subjetividade e objetividade que nos deparamos com o ser da coisa, o ser do fenômeno. A empreitada de Husserl, na tentativa de elaborar sua fenomenologia transcendental, acaba por destruir certos dualismos que até então reinavam na filosofia, a saber: os dualismos que separavam a essência da existência. Neste aspecto dualista, a aparição de um fenômeno, da forma como nos aparece, nada mais é que a cobertura “mascarada” de uma essência por trás e necessária, encoberta, dessa forma, pela aparência contingente da coisa. É nesta direção que Sartre (2013, p. 15) caminha.

Não há mais um exterior do existente, se por isso entendemos uma pele superficial que dissimulasse ao olhar a verdadeira natureza do objeto. Também não existe, por sua vez, essa verdadeira natureza, caso deva ser a realidade da coisa, que podemos pressentir ou supor mas jamais alcançar, por ser “interior” ao objeto considerado. As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada. A força, por exemplo, não é um *conatus* metafísico e de espécie desconhecida que se disfarçasse detrás de seus efeitos (acelerações, desvios, etc.): é o conjunto desses efeitos.

Isto é, precisamos estar cientes de que o existente, para Sartre, é aquilo que aparece, não havendo, dessa forma, outra realidade por trás da que apreendemos enquanto coisa dada no mundo. Em outros termos, o fenômeno que nos atinge não possui uma estrutura interior e distinta daquilo que o torne aquilo que é, como uma natureza preexistente que dita as características da coisa.

A fenomenologia, defende o autor, foi a responsável por trazer o concreto, aquilo que aparece, para perto da realidade de fato, ou seja, a coisa percebida é, em sua totalidade, aquilo que percebemos, muito embora sempre a percebamos de forma limitada, nunca apreendendo sua totalidade. Assim, para este filósofo francês, não há dualidade entre essência e aparência, aquela como sendo um atributo invisível do ser, mas o que aparece é em si mesmo sua essência. Em outras palavras, como já afirmado, o ser se esgota por ele mesmo, não existindo nada por trás dele para que devamos ignorar sua aparência e buscar o que se esconde em seu interior como a única verdade. A aparição da coisa, portanto, é a esgotabilidade da própria, isso no que diz respeito à sua totalidade, mesmo que em apenas uma perspectiva dada, não

havendo outra realidade encoberta pela penumbra do ser. Sua essência é o conjunto e a cadeia das aparições que a permitem ser o que ela é enquanto fenômeno.

Enquanto foi possível acreditar nas realidades numênicas, a aparência se mostrou puro negativo. Era “aquilo que não é o ser”; não possuía outro ser, salvo o da ilusão e do erro. [...] Mas se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava “a ilusão dos trás-mundos” e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, esta se tornará, ao contrário, plena positividade, e sua essência um “aparecer” que já não se opõe ao ser, mas, ao contrário, é a sua medida. Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*. (SARTRE, 2013, p. 15-16, grifo do autor).

E, por consequência disso, a aparição da coisa não é a sombra de um ser obscurecido e escondido, isto é, “[o] fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si mesmo*.” (*id, ibid*, p. 16, grifos do autor).

Como, então, podemos tratar o fenômeno filosoficamente, ou seja, como a aparição fenomênica se distingue daquilo que o senso comum já acha estar ciente? Pois, pelo que vimos nas últimas citações, o tratamento da aparição parece simplório, parece não dizer nada além do que todos acham: “a coisa é aquilo que me aparece”. O que está em questão aqui é colocar a essência na existência, e, não, tratar a existência presumida de uma essência escondida no interior da coisa.

O *ser do fenômeno*, assim denominado por Sartre, é a suposta essência do objeto. Entretanto, esta essência não é aquela entendida tradicionalmente na filosofia, ou seja, uma essência constitutiva da coisa, mas uma essência que é o sentido do *aparecer*. Este, por sua vez, não desvela — nos termos sartreanos — um eidos intrínseco à coisa aparecida, como se fosse um ser anterior à aparição. Mas, a aparição não nos possibilita a compreensão do ser, e, sim, o ser do fenômeno é “a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado.” (*id, ibid*, p. 19-20). Que significa isso? Significa que o ser da coisa não é uma entidade que seria desvelada pela aparição do objeto, nem mesmo seria uma entidade. O objeto é o conjunto de suas aparições em infinitas perspectivas subjetivas de quem o apreende. O ser do fenômeno é sua totalidade, não uma totalidade apreendida de uma só vez pelo observador, mas a totalidade que permite a aparição.

Para exemplificar o que acabamos de expor aqui, Sartre lança mão de situações que ilustram esta totalidade como a própria essência daquilo que nos aparece ou do qual falamos. Neste sentido, por exemplo, afirma Sartre, “[o] gênio de Proust não é nem a obra considerada isoladamente nem o poder subjetivo de produzi-la: é a obra considerada como conjunto das

manifestações da pessoa. [...] A aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência.” (SARTRE, 2013, p. 16, grifo do autor). Com isso, percebemos que não há mais dualidade entre essência e aparência, como queriam os filósofos tradicionais precedentes à fenomenologia. A essência agora está intrinsecamente ligada ao fenômeno, simplesmente porque não se pretende superior ou anterior, mas porque ela própria não possui mais a entidade que lhe atribuíam. Isto é, não é possível mais separar aparência e essência justamente porque não são separáveis e não existe uma em virtude da outra. Ambas são, paradoxalmente, a mesma. A existência de um objeto é sua própria essência, ou seja, o fenômeno é aquilo o qual aparece a uma consciência. Isso no sentido de que a série de aparições constitui o objeto e, portanto, sua essência enquanto ser que aparece. Sendo assim, primeiro existe para depois se conceber enquanto tal: “[o] que mede o ser da aparição é, com efeito, o fato de que ela *aparece*.” (id, *ibid*, p. 20, grifo do autor).

Com tudo isso, quer dizer, com toda esta carga no que diz respeito à aparição, a percepção toma lugar de destaque na filosofia fenomenológica a partir de Husserl e, com muito mais afinco, na fenomenologia merleau-pontyana. Na vida perceptiva, repousa em maior grau nosso contato genuíno com o mundo circundante. Agora, não partimos para conhecer o mundo com as leis já dispostas numa mão e na outra a desbravatura para explorá-lo. Contrariamente a isso, percebemo-lo e, com isso, mantemos uma relação tão próxima que não conseguimos nos desvencilhar dele. A correlação entra uma consciência que percebe e o percebido — neste caso, o mundo — é um contato intrínseco e que não requer uma *Super-consciência* que o conheça de antemão. Dessa forma, “[o]s fenômenos não são sintetizados pelas categorias do entendimento, mas são coextensivos à atividade da consciência perceptiva, *paradoxalmente* inserida no tecido dos fenômenos cuja significação ela mesma delimita.” (FERRAZ, 2006, p. 44, grifo do autor). Claramente, vemos que o autor afirma isso em contraposição às filosofias que insistiram em dar ao sujeito cognoscente toda a carga de que precisava para compreender o mundo: um empreendimento, em sua maioria, unilateral.

1.5. Merleau-Ponty e os prejuízos da tradição intelectualista

Como análise da percepção, Merleau-Ponty traça um panorama acerca dos prejuízos clássicos trazidos pela filosofia. Isto é, a tradição intelectualista exerceu sobre a sensação uma falsa e errônea abordagem, ao tratar esta como elemento da consciência. Para que percebamos é necessário que visemos algo fora de nós. E a contrapartida da coisa à qual visamos é a

garantia de que a obtemos por meio da percepção. O que seria esta contrapartida de que falamos? Para ilustrar, usaremos um exemplo de Merleau-Ponty (2011, p. 25):

O vermelho e o verde não são sensações, são sensíveis, e a qualidade não é um elemento da consciência, é uma propriedade do objeto. [...] Essa mancha vermelha que vejo no tapete, ela só é vermelha levando em conta uma sombra que a perpassa, sua qualidade só aparece em relação com os jogos da luz e, portanto, como elemento de uma configuração espacial. [...] A análise descobre portanto, em cada qualidade, significações que a habitam.

A sensação não está fundada na consciência apenas. O prejuízo do mundo, nos termos merleau-pontyanos, ou seja, suprimir o mundo da minha sensação, seria, paradoxalmente, evidente e inconcebível, uma vez que para senti-lo é preciso estar nele e percebê-lo. O problema de a tradição intelectualista ter dado às qualidades de um objeto a forma de elemento de consciência é o fato de ter trazido as qualidades adquiridas, por meio da percepção, do próprio objeto para a análise na consciência. Assim, excluiu o percebido como correlato da percepção e tratou esta como uma ação primordialmente subjetiva.

A noção de sensação, a de que *sentir é coincidir com o sentido*, obscurece a noção de percepção, uma vez que aquela, assim entendida, não permite concebermos de que forma o percebido se relaciona com quem o percebe.

O tratamento da percepção não é entender o que é um objeto, o que é aquele objeto visado, tratando, assim, seu significado apenas um constructo teórico. A vida perceptiva e sua abordagem filosófica são anteriores a isso:

A noção de sensação, uma vez introduzida, falseia toda a análise da percepção. Uma “figura” sobre um “fundo” já contém [...] muito mais do que as qualidades atualmente dadas. [...] As diferentes partes do conjunto — por exemplo, as partes da figura mais próximas ao fundo — possuem portanto, além da cor e das qualidades, um *sentido* particular. A questão é saber de que é feito este sentido, o que querem dizer as palavras “borda” e “contorno”, o que acontece quando um conjunto de qualidades é *apreendido* como figura sobre um fundo. (*id, ibid*, p. 35, grifos do autor).

Dessa forma, o tratamento à vida perceptiva vai além da abordagem sensível da coisa. O intelectualismo tem como preocupação principal saber o que é tudo aquilo que está no intelecto, entrando, assim, uma análise aquém-perceptiva que limita a existência coetânea do sujeito para com seu mundo vivido.

Sartre, no tocante à “consciência que tudo pode”, nos mostrou o presunçoso poder atribuído ao conhecimento intelectual das coisas:

“Ele a comia com os olhos.” Essa frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. Após cem anos de academicismo a filosofia francesa ainda não saiu disso. [...] todos acreditávamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. (SARTRE, 2005, p. 55).

Isso quer dizer que o intelectualismo dá à *Razão* o poder de decifrar tudo aquilo advindo da experiência sensível, ou seja, envolve esta com o poder de lhe dar um significado, de compor a coisa com uma capa de compreensão teórica. A percepção abarca o todo perceptivo na sua abordagem. Não mais como uma segregação de partes para chegar a um todo, como faz o idealismo, mas “a consciência de um contorno é um ser coletivo.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 36). Assim, perceber é visar e visar é apreender a coisa no seu conjunto, como uma figura sobre um fundo. Mesmo se o objeto, tomado em si mesmo, seja independente do fundo em que se encontra na sua percepção, se torna impossível desvencilhá-los. Assim, visar se torna um ato intencional, no qual percebemos todo um aparato em que a coisa se encontra imersa. Tudo isso tem um sentido, de modo que nosso olhar o percorre e domina, ao contrário de trazer para a consciência para degluti-lo, como criticou Sartre.

Se tomarmos um objeto visado e o teorizarmos em sua ausência — por exemplo, se nós aqui quiséssemos falar da árvore que vimos lá fora —, mesmo assim ainda não conseguimos desvencilhar da percepção. Isto é, para que possamos falar de algo é preciso que, em algum momento, este algo tenha sido objeto de nossa percepção. Não podemos dizer, com isso, que teorizamos tal objeto a partir de uma lembrança dele. Pois,

Recordar-se não é trazer ao olhar da consciência um quadro do passado subsistente em si, é enveredar no horizonte do passado e pouco a pouco desenvolver suas perspectivas encaixadas, até que as experiências que ele resume sejam como que vividas novamente em seu lugar temporal. Perceber não é recordar-se. (*id, ibid*, p. 47-48).

Vemos que trazer o objeto para a consciência é um equívoco que a tradição supunha. Todo ato de perceber é um ato intencional em que o sujeito lança-se àquilo visado. E toda percepção é condição necessária para a recordação, uma vez que a primeira é “ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível.” (*id, ibid*, p. 47). Dessa forma, não estamos presos às teorias que afirmam que “conhecer é comer”. Conhecer é possível através da atitude perceptiva de uma consciência que se lança sempre para fora de si mesma, ao contrário de retroceder num movimento de introspecção junto a seu objeto de conhecimento.

Contra o intelectualismo, Merleau-Ponty critica a hegemonia da consciência como esta sendo grande demais para encontrar no mundo a correlação de seus juízos. Em outras palavras, sendo o sujeito o detentor máximo de tudo o que existe fora dele — assim como mostramos, nos tópicos precedentes, *à la* Descartes —, a correlação entre consciência e coisa torna-se embaraçosa pelo fato de ambas parecerem não necessitarem uma da outra. Assim,

para o intelectualismo o mundo é apenas um correlato inexprimível para uma consciência muito superior, tendo em vista que esta parece deter todas as significações de antemão.

Em suma,

A consciência só começa a ser determinando um objeto, e mesmo os fantasmas de uma “experiência interna” só são possíveis por empréstimo à experiência externa. Portanto, não há vida privada da consciência, e a consciência só tem como obstáculo o caos, que não é nada. Mas em uma consciência que constitui tudo, ou, antes, que possui eternamente a estrutura inteligível de todos os seus objetos, assim como na consciência empirista que não constitui nada, a atenção permanece um poder abstrato, ineficaz, porque ali ela não tem nada para fazer. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 55).

Portanto, contornando um pouco o tratamento que Merleau-Ponty dá à *atenção*, o que pretendemos frisar aqui é que a tradição intelectualista parece querer fundamentar o conhecimento ou a relação sujeito-mundo unilateralmente. É claro que a possibilidade do conhecimento é bilateral, ou seja, é preciso, de um lado, sujeito e, do outro, mundo. Contudo, os intelectualistas dão ênfase extrema a apenas um dos lados, tornando o outro secundário. Isso feito, o papel da percepção esvaece-se de tal escola filosófica. Pois, perceber já não comporta mais o espaço que lhe é devido, agora, na fenomenologia merleau-pontyana, qual seja: “sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento.” (*id, ibid*, p. 40). Como afirmou Ferraz (2006, p. 55), referindo-se tanto ao intelectualismo como ao empirismo,

Ambas as escolas ignoram o esforço da consciência em apreender detalhadamente uma situação, justamente o papel da atenção, ou porque se considera a consciência muito pobre, incapaz de formar relações, ou muito rica, tornando inúteis as ocasiões em que se aprofunda em fenômenos cujo sentido final já traria consigo.

Portanto, a *atenção*, neste caso, é a capacidade da consciência em constituir um objeto dado pela percepção num horizonte ainda indeterminado: “[a] atenção é portanto um poder geral e incondicionado, no sentido de que a cada momento ela pode dirigir-se indiferentemente a todos os conteúdos de consciência.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 54). Resta, então, para a fenomenologia, indicar qual a ligação que a percepção tem com a atenção. Para o intelectualismo, torna-se impossível tal abordagem relacional porque ele, “ao contrário, parte da fecundidade da atenção: já que tenho consciência de obter por ela a verdade do objeto.” (*id, ibid*, p. 54). Então, “O que falta ao intelectualismo é a contingência das ocasiões de pensar.” (*id, ibid*, p. 56). Assim, para a tradição intelectualista, falta a apreensão de que pensar não é uma determinação preestabelecida. Para constituir a consciência de um objeto, primeiro, é preciso percebê-lo, o que parece ser negligenciado por esta escola.

Para fundamentar a consciência do objeto e sua constituição, Merleau-Ponty lança mão da noção de *atenção*. Agora, constituir um objeto percebido não é mais uma tarefa de atribuir a ele um pensamento já preexistente do próprio dado percebido: “[a]ssim, a atenção não é nem uma associação de imagens, nem o retorno a si de um pensamento já senhor de seus objetos, mas a 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). Vemos com isso que constituir um objeto dado por nossa percepção é um trabalho destinado à atenção que prestamos a ele. Pois, “[p]restar atenção não é apenas iluminar mais dados preexistentes, é realizar neles uma articulação nova considerando-os como *figuras*. Eles só estão pré-formados enquanto *horizontes*; verdadeiramente, eles constituem novas regiões no mundo total.” (*id, ibid*, p. 58, grifos do autor).

Enquanto a coisa apreendida pela consciência perceptiva é captada num *horizonte* amorfo, a atenção dada a ela logo faz o papel da constituição a fim de dar-lhe uma forma àquele conteúdo percebido: “[e]sta passagem do indeterminado ao determinado, essa retomada, a cada instante, de sua própria história na unidade de um novo sentido, é o próprio pensamento.” (*id, ibid*, p. 59). Dessa forma, a coisa indeterminada que se acaba determinada, constituída, é resultado da atenção, e, não, causa dela. Isto é, dar atenção à coisa não é um ato estabelecido a partir da determinação, de antemão, da própria coisa, mas, ao contrário, é possível por meio da percepção que traz à consciência um conteúdo totalmente indeterminado.

A percepção, portanto, para o intelectualismo, é, de certa forma, suprimida. Uma vez que todo conhecimento é dado através de juízos, a tarefa da percepção torna-se, quando muito, uma preocupação secundária e quase insignificante para as filosofias intelectualistas. Pois, tomando como ilustração o exemplo da cera cartesiano,

Para a percepção, não há mais cera quando todas as propriedades sensíveis desapareceram, e é a ciência que supõe ali alguma matéria que se conserva. A cera “percebida” ela mesma, com sua maneira original de existir, sua permanência que ainda não é ainda a identidade exata da ciência, seu “horizonte interior” de variação possível segundo a forma e segundo a grandeza, sua cor mate que anuncia a moleza, sua moleza que anuncia um ruído quando eu a golpear, enfim a estrutura perceptiva do objeto, tudo isto é perdido de vista porque são necessárias determinações de ordem predicativa para ligar qualidades inteiramente objetivas e fechadas sobre si. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 61).

Em suma, a atividade perceptiva, para o intelectualismo, é ignorada e sucumbida em detrimento da ação do juízo que fazemos acerca do objeto percebido. Todo o peso, por assim dizer, das conclusões que damos à coisa é atribuído completamente às sínteses judicativas que fazemos dela. Em momento algum as particularidades captadas e o modo original de se

relacionar do sujeito com o seu objeto é levado em conta e tem papel fundamental nesta filosofia.

O intelectualismo preza a *funcionalidade* do intelecto, deixando obscuros e secundários a percepção, o sentir e os fenômenos. Dessa forma,

Resulta disso que a análise intelectualista termina por tornar incompreensíveis os fenômenos perceptivos que deveria iluminar. Enquanto o juízo perde sua função constituinte e torna-se um princípio explicativo, as palavras “ver”, “ouvir”, “sentir” perdem qualquer significação [...]. Entre o sentir e o juízo, a experiência comum estabelece uma diferença bem clara. O juízo é para ela uma tomada de posição, ele visa conhecer algo de válido para mim mesmo em todos os momentos de minha vida e para os outros espíritos existentes ou possíveis; sentir, ao contrário, é remeter-se à aparência sem procurar possuí-la ou saber sua verdade. Essa distinção se apaga no intelectualismo, porque o juízo está em todas as partes em que não está a pura sensação, quer dizer, em todas as partes. O testemunho dos fenômenos, portanto, será recusado em todas as partes. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 62).

Os dados perceptivos — ou como percebemos as coisas como constituição primária delas mesmas — perdem seu significado nesta abordagem hegemônica do intelecto ante seus objetos de conhecimento. Pois, para esta corrente filosófica em questão, a percepção acaba sendo perceber aquilo que julgamos ver. No entanto,

perceber no sentido pleno da palavra, que se opõe a imaginar, não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo. O fenômeno da percepção verdadeira oferece uma significação inerente aos signos, e do qual o juízo é apenas a expressão facultativa. (*id, ibid*, p. 63).

Com isso, se vê que a percepção está intrinsecamente ligada ao juízo, e, não, o contrário, ou seja, como queriam os intelectualistas, a percepção ser o produto do juízo.

Descartes atribui à percepção sua função secundária em detrimento da ação de algo anterior a ela:

Como se vê, o intelectualismo, assim como o empirismo, também perde os fenômenos em favor da consideração da prioridade de um “absoluto”, agora não mais um “mundo em si”, mas um Deus onipotente, no caso cartesiano, ou uma potência subjetiva universal que dá a medida do verdadeiro e da realidade, no caso kantiano. (FERRAZ, 2006, p. 59).

Os fenômenos, bem como a percepção que temos deles, são sempre postos em segundo plano, dando toda a ênfase primária às ações subjetivas. De outro lado, porém, contra o intelectualismo, a percepção é a “coordenadora” dos resultados finais adquiridos pela ação judicativa do sujeito. Isto é, “a percepção é justamente este ato que cria de um só golpe, com a constelação dos dados, o sentido que os une.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 65-66). Assim, vemos que perceber, diferentemente da escola que expomos, é uma atividade anterior e possível à consecução dos demais atos, sejam de juízos ou de quaisquer outros.

1.6. A percepção

A percepção, apresentada em *Fenomenologia da Percepção*, aparece na filosofia merleau-pontyana como condição primária ao conhecimento e que possibilita aquele que percebe inserir-se concretamente naquilo visado.

Merleau-Ponty trata a percepção como uma ação originária do ser no mundo, condição necessária para que ele torne suas atitudes sempre intencionais. Isto é, para tudo que é perceptível há uma consciência para percebê-lo e, dessa forma, ir ao encontro do que é captado. Este *ir ao encontro* é sempre uma ação intencional, pois este movimento é impulsional e nunca é “mecânico”. Assim,

Contra o intelectualismo, que assimila o ver a um pensamento de ver e a uma “inspeção de espírito”, contra o realismo, que o reduz a um acontecimento objetivo que ocorre numa natureza em si, Merleau-Ponty procura restituir a percepção em seu sentido originário, que é o de ser nossa abertura e nossa iniciação ao mundo, nossa “inserção” num mundo, numa natureza, num corpo “animado”. [...] a percepção é, portanto, o “fenômeno originário” em que se determina o sentido de ser de todo ser que possamos conceber. (DUPOND, 2010, p. 62).

É a partir da percepção, portanto, que conhecemos e nos relacionamos com o mundo à nossa volta. É com ela que partimos em busca das afecções advindas de tudo aquilo que está fora de nós. Sendo assim, a percepção não toma o lugar do intelectualismo, do realismo nem do empirismo. O que Merleau-Ponty pretende, à luz do excerto acima, é pô-la no seu justo sentido, qual seja: o de ser originariamente uma abertura do ser que se relaciona com tudo à sua volta. Esta abertura faz com que a síntese, por assim dizer, entre o *eu percebedor* e a coisa percebida “encontrem-se” num horizonte da reflexão, do conhecimento.

Tendo como pano de fundo originário a percepção, o sentir passa a ser o responsável pela síntese entre o percebedor e o percebido. Tal síntese não é estipulada, na filosofia merleau-pontyana, por categorias do entendimento preestabelecidas que preenchem um vazio de significações, mas de uma forma intrínseca entre estas duas “entidades”. Isto é, “[o] sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida. É a ele que o objeto percebido e o sujeito que percebe devem sua espessura.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 84). Por exemplo, para ilustrar esta forma de sentir a partir da percepção que temos da coisa de forma originária,

como sabem muito bem aqueles que tiveram de escolher tapetes e papel de parede para um apartamento, cada cor configura uma espécie de atmosfera moral, torna-a triste ou alegre, deprimente ou revigorante; e, como o mesmo ocorre com os sons ou com os dados táteis, pode-se dizer que cada uma equivale a um certo som ou a uma certa temperatura. E é isso

que faz com que certos cegos, quando lhes descrevemos as cores, consigam imaginá-las por analogia, por exemplo, com um som. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 20).

Com isso, em Merleau-Ponty, o sentir é proporcionado por uma ligação quase que inexplicável entre o sujeito encarnado e o seu mundo circundante perceptível.

O problema da fenomenologia agora é tentar mostrar quais as ligações da percepção com a reflexão. Assim, “[p]rocuraremos mostrar na percepção, ao mesmo tempo, a infraestrutura instintiva e as superestruturas que, pelo exercício da inteligência, se estabelecem sobre ela.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 84-85). Tendo em vista que a reflexão sempre se reporta à percepção do percebido, é preciso que estipulemos qual seja tal ligação inerente à atividade reflexiva. Pois, “[e]nquanto esforço para fundar o mundo existente sobre um *pensamento* do mundo, a reflexão se inspira a cada instante na presença prévia do mundo de que é tributária, e a que empresta toda sua energia.” (*id*, 2012b, p. 43, grifo do autor). Dessa forma, vemos que a ação reflexiva do Eu, voltado à coisa percebida, é tributária à percepção que se tem da própria coisa. Contudo, é preciso que haja uma transcendência, um movimento intelectual em prol do conhecimento objetivo. E é a isso que a fenomenologia da percepção tem de ater-se com afinco, para demonstrar justamente esta *atividade subjetiva* do Eu que se relaciona com o mundo e as coisas, porém, uma atividade subjetiva não desvinculada das experiências vividas do sujeito.

A ciência, segundo Merleau-Ponty, foi um importante método a usar da fé perceptiva. Isto é, tomar o objeto percebido como sendo aquilo que se vê de fato e desmembrá-lo para constituí-lo novamente em forma de conhecimento objetivo:

Primeiramente a ciência foi apenas a continuação ou a amplificação do movimento constitutivo das coisas percebidas. Assim como a coisa é o invariante de todos os campos sensoriais e de todos os campos perceptivos individuais, o conceito científico é o meio de fixar e de objetivar os fenômenos. A ciência definia um estado teórico de corpos que não estão submetidos à ação de nenhuma força, exatamente através disso definia a força, e reconstituía, com o auxílio desses componentes ideais, os movimentos efetivamente observados. (*id*, 2011, p. 86).

Com isso, a ciência acreditava na percepção da coisa como algo verdadeiro de antemão. A investigação científica apenas tratava o objeto como mero componente objetivo para constituí-lo em função do conhecimento que poderia extrair dele, a fim de explicá-lo: “[j]ustamente porque a percepção, em suas implicações vitais e antes de qualquer pensamento teórico, se apresentava como percepção de um ser, a reflexão não acreditava ter de fazer uma genealogia do ser, e contentava-se em investigar as condições que o tornam possível.” (*id*, *ibid*, p. 86-87). Vemos, portanto, que a ciência não usava a percepção como abertura do sujeito ao mundo, e que tal abertura precisaria ser explicada ante a análise objetiva da coisa

examinada. Portanto, é preciso voltar às coisas mesmas, ou seja, como afirmou Perius (2012, p. 139),

O modelo da reflexão não é mais aquele que se deixa conduzir pela clareza das ideias, meio em que a consciência é absoluta, mas questão pelos objetos que não perdem o estatuto de fenômenos irreduzíveis, espontâneos e jamais inteiramente dados. Isso significa que a reflexão fenomenológica, em estado de iniciação contínua, não segue mais o modelo da **possessão** de objetos, mas do contato por imersão ou inerência, que não é um recorte, mas um todo indiviso, do qual também faz parte. (Grifo do autor).

A reflexão fenomenológica, portanto, conduzida pela percepção da coisa, não tem mais o poder hegemônico que tinha outrora, nas vertentes intelectualistas. A percepção, em seu estado irreduzivelmente originário, insere o sujeito numa relação inerente ao objeto percebido. E a reflexão também não se distancia desta relação, tendo em vista que ela é esta continuidade quase que por extensão da percepção. Isto é, só é possível a reflexão a partir do momento em que algo se torna, intencionalmente, perceptível ao ser no mundo.

1.6.1. A percepção e sua “abertura existencial”

Em primeiro lugar, o que queremos dizer aqui com “abertura existencial” é o modo de como o ser no mundo relaciona-se com seu mundo circundante, como forma primária de sua existência. Dessa forma, a percepção toma lugar primordial para esta “explosão” do sujeito perante o mundo e as coisas.

Em seu artigo *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*, Merleau-Ponty defende a tese de que o mundo percebido é condição necessária para que possamos unir as dimensões imanentes e transcendentais. Em outras palavras, o ser no mundo é marcado por esta duplicidade ontológica: é imanente ao mundo vivido e tem seu aspecto de transcendência, ou seja, sua capacidade subjetiva de transcender os dados físicos. Dessa forma, o autor afirma que “a relação quasi-orgânica do sujeito que percebe e o mundo envolve, em princípio, a contradição da imanência e transcendência.”¹ (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 12-13, tradução nossa). Esta contradição à qual o filósofo se reporta é justamente a indissociação da nossa condição de ser no mundo, a saber: estar, irreduzivelmente, no mundo e, por um movimento subjetivo, ultrapassarmos esta vivência concreta e refletirmos sobre ele, tendo em vista que somos afetados pelo (e afetamos o) mundo. No entanto, tal abstração que fazemos do mundo, o que caracteriza nossa transcendência, não deve ser entendida como um movimento de um

¹ “the quasi-organic relation of the perceiving subject and the world involves, in principle, the contradiction of immanence and transcendence.”

Ser absoluto, que se destaque de sua mundaneidade e observe o mundo “de fora”. Esta abstração da qual falamos deve ser entendida como a realização de uma atividade que só o sujeito, uma vez que percebe seu mundo vivido, pode construir enquanto parte do mundo. Com isso, “toda consciência é perceptiva, mesmo a consciência de nós mesmos.”² (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 13, tradução nossa). Disso, se segue que “[o] mundo percebido é sempre o fundamento pressuposto de toda racionalidade, de todo valor e de toda existência. Esta tese não destrói a racionalidade ou o absoluto. Apenas tenta deixá-los com os pés no chão.”³ (*id, ibid*, tradução nossa).

Este entrelaçamento entre percebedor e percebido é uma relação de uma proximidade que não se pode mais distinguir estes dois do modo como as filosofias intelectualistas de outrora queriam, ou seja, diferenciar o conhecedor do conhecido. Esta separação se dava por meio de um movimento de hierarquização, por assim dizer, entre sujeito e coisa. Ora o sujeito era hegemônico — no caso do intelectualismo —, ora as coisas eram precedentes — no caso do empirismo. Agora, com a nova proposta da fenomenologia, sujeito e mundo estão numa proximidade tamanha que não é possível hierarquizar o conhecimento, a relação de um para com o outro.

A percepção torna-se, assim, este movimento incessante do ser no mundo para com as coisas com as quais está, intrinsecamente, envolto. Pois, de acordo com Merleau-Ponty (2013, p. 19),

Esta extraordinária imbricação, sobre a qual não se pensa suficiente, proíbe conceber a visão como uma operação de pensamento que ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade. Imerso no visível por seu corpo, ele próprio visível, o vidente não se apropria do que vê; apenas se aproxima dele pelo olhar, se abre ao mundo.

Vemos, então, uma relação de pertencimento, podemos dizer, do ser no mundo ao mundo no qual ele é. O fato de o sujeito não se apropriar do que vê, como este filósofo francês afirmou, é a negação do que a epistemologia prega, a saber: a apropriação da Razão sobre o conteúdo adquirido do mundo, para, assim, “degluti-lo” e expurgar o resultado. Se assim fosse, o ser no mundo seria tomado como um ser absoluto ante seu mundo vivido, pois só se pode apropriar-se de algo quando se é exterior a este algo. Ser e mundo são inseparáveis. Se nos diferenciamos, enquanto sujeitos, das coisas exteriores a nós mesmos é uma diferenciação ontológica. No entanto, mesmo sendo distintos ontologicamente, não somos

² “all consciousness is perceptual, even the consciousness of ourselves.”

³ “The perceived world is the always presupposed foundation of all rationality, all value and all existence. This thesis does not destroy either rationality or the absolute. It only tries to bring them down to earth.”

separáveis, uma vez que nossa relação com o mundo e as coisas se dá, necessariamente, a partir da nossa coexistência com eles. Sendo assim, como duas coisas coetâneas podem ter uma relação unilateral? A bilateralidade relacional é inegável entre sujeito que percebe e mundo percebido. Isto é, só percebemos porque há o percebido. E algo só é perceptível para um percebedor. Com isso, ficam claras a inseparabilidade e a bilateralidade entre ser e mundo. Portanto, relacionar-se com as coisas é uma atividade que requer uma inerência mundana, ou seja, *ser no mundo* e estar sempre em direção a ele ou a algo. Esta condição do ser no mundo é uma atividade no sentido de que a consciência é sempre consciência de alguma coisa. E ser consciência de alguma coisa é um movimento intencional, portanto, um movimento ativo, de exteriorização constante.

Esta nova forma de tratar a percepção e o objeto percebido torna ambos imanescentes, ou seja, impossível desvincular aquele que percebe daquilo percebido. Como o próprio Merleau-Ponty (1985, p. 15) nos mostra, a relação entre ser no mundo e as coisas é tal que o significado atribuído é decorrente de uma forma de entrelaçamento entre signo e significado: “[é] necessário que o significado e os signos, a forma e a matéria da percepção, estejam relacionadas desde o início e que, como dissemos, a matéria da percepção esteja ‘preenche com sua forma’.”⁴ (Tradução nossa).

Assim, com esta característica intrínseca entre percebedor e percebido, podemos afirmar que a percepção é uma atividade que requer, necessariamente, a imersão do ser no mundo e seu mundo vivido, sem a qual — ou seja, sem esta harmoniosa correlação — não é possível nenhum tipo de conhecimento, afetividade, etc. Por ser este entrelaçamento uma forma de vivência vinculada ao mundo é que denominamos, no título deste tópico, a “abertura existencial” como caráter próprio da percepção.

A partir destas características citadas entre consciência e mundo podemos conceber o modo com que apreendemos aquilo que nos afeta por meio de nossos sentidos perceptivos. Na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, é defendida uma síntese na qual nós, ao percebermos um objeto qualquer, complementamos a unidade dele por uma espécie de movimento de antecipação. Isto é, como o vemos com um único ponto de vista — o nosso atual — concluímos que o lado não visto da coisa é de tal forma que poderíamos alcançá-lo e formatá-lo, tornando, com isso, o fator perceptivo fundamental para qualquer compreensão objetiva. Nas palavras do próprio autor,

⁴ “It is necessary that meaning and signs, the form and matter of perception, be related from the beginning and that, as we say, the matter of perception be ‘pregnant with its form’.”

a síntese que constitui a unidade dos objetos percebidos e que dá significado aos dados perceptivos não é uma síntese intelectual. Digamos com Husserl que é uma “síntese de transição” [*synthèse de transition*] — eu antecipo o lado invisível da lâmpada porque eu posso tocá-lo — ou uma “síntese horizontal” [*synthèse d’horizon*] — o lado invisível me é dado como “visível de outro ponto de vista” de uma só vez, mas apenas imanentemente. O que me proíbe tratar minha percepção como um ato intelectual é que um ato intelectual compreenderia o objeto ou como possível ou como necessário. Mas na percepção é “real”.⁵ (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 15, tradução nossa).

A percepção é, portanto, uma consolidação do *sujeito* no mundo no qual ele é. Consolidação esta no que concerne às relações ambivalentes entre quem percebe e o que é percebido. A ambivalência deve ser entendida, como já mencionamos anteriormente, como uma bilateralidade entre mundo e ser no mundo (trataremos deste tema no segundo capítulo).

Sendo a síntese perceptiva ainda assim realizada pelo sujeito, obviamente, o objeto percebido não pode distanciar-se desta “atividade sintetizadora”, como queria, de certa forma, Descartes. O que Merleau-Ponty propõe, com sua perspectiva de tornar a percepção uma condição primária para todo o conhecimento e toda a relação do sujeito para com seu mundo circundante, é a tarefa primordial dada aos sentidos perceptivos como primazia da consolidação do ser no mundo. Portanto, perceber se torna, para este filósofo, uma ação possibilitante de qualquer síntese que o sujeito, de posse de sua capacidade perceptiva, possa fazer da sua coisa percebida. Com isso,

A síntese perceptiva deve ser realizada pelo sujeito, o qual pode delimitar certos aspectos perspectivos do objeto, atualmente dado, e ao mesmo tempo ir além dele. Este sujeito, o qual tem um ponto de vista, é meu corpo como o campo de percepção e ação [*pratique*] — na medida em que meus gestos têm um certo alcance e circunscrevem, como meu domínio, todo o grupo de objetos familiares para mim. Percepção é aqui entendida como uma referência para um conjunto que pode ser apreendido, em princípio, apenas através de certas partes ou aspectos.⁶ (*id, ibid*, p. 16, tradução nossa).

Vemos, a partir disso, que a percepção de um objeto e a síntese deste não podem ser compreendidas de forma intelectualista. Sintetizar uma coisa percebida é compreendê-la a partir de seu aspecto real atualmente dado à percepção. Vejamos:

⁵ “the synthesis which constitutes the unity of the perceived objects and which gives meaning to the perceptual data is not an intellectual synthesis. Let us say with Husserl that it is a ‘synthesis of transition’ [*synthèse de transition*] — I anticipate the unsee side of the lamp because I can touch it — or a ‘horizontal synthesis’ [*synthèse d’horizon*] — the unsee side is given to me as ‘visible from another standpoint’, at once given but only immanently. What prohibits me from treating my perception as an intellectual act is that an intellectual act would grasp the object either as possible or as necessary. But in perception it is ‘real’.”

⁶ “The perceptual synthesis thus must be accomplished by the subject, which can both delimit certain perspectival aspects in the object, the only ones actually given, and at the same time go beyond them. This subject, which takes a point of view, is my body as the field of perception and action [*pratique*] — in so far as my gestures have a certain reach and circumscribe as my domain the whole group of objects familiar to me. Perception is here understood as a reference to a whole which can be grasped, in principle, only through certain of its parts or aspects.”

A coisa percebida não é uma unidade ideal na posse do intelecto, como uma noção geométrica, por exemplo; é sim uma totalidade aberta a um horizonte de um número indefinido de pontos de vista perspectivos que se misturam uns com os outros de acordo com um determinado estilo, que definem o objeto em questão.⁷ (MERLEAU-PONTY, 1985, tradução nossa).

Seguindo este itinerário, conclui-se que sintetizar um objeto da percepção é constituí-lo de vários ângulos possíveis, uma vez que percebo, também, a possibilidade de vê-lo de outras perspectivas. Dito isto, segue-se que,

Por exemplo, vejo a casa vizinha sob um certo ângulo, ela seria vista de outra maneira da margem direita do Sena, de outra maneira do interior, de outra maneira ainda de um avião; a casa *ela mesma* não é nenhuma dessas aparições, ela é, como dizia Leibniz, o geometral dessas perspectivas e de todas as perspectivas possíveis, quer dizer, o termo sem perspectivas do qual se podem derivá-las todas, ela é a casa vista de algum lugar. [...] Eu quero exprimir com isso uma certa maneira de ter acesso ao objeto, o “olhar”, que é tão indubitável quanto ao meu próprio pensamento, tão diretamente conhecido por mim. (*id*, 2011, p. 103-104).

Sendo assim, para que possamos somar todas as possíveis perspectivas do objeto percebido, ou, pelo menos, as que pressupomos serem satisfatórias para constituí-lo, é preciso que estejamos, de fato, imersos na facticidade do mundo e que o fenômeno que nos afeta seja atualmente real.

A síntese é, então, um resultado da inerência do sujeito ao mundo. Não se trata mais, na filosofia merleau-pontyana, de traçar uma tábula categorial na qual delimita as possibilidades de o sujeito conhecer e se relacionar com o mundo exterior. Isso porque o ser no mundo, aqui, é, irredutivelmente, “peça” intrínseca do mundo. Assim, podemos concordar que,

Ao reconhecer os fenômenos como ordem original em relação a qualquer acesso ao mundo objetivo, Merleau-Ponty faz da fenomenologia uma descrição da gênese da experiência real e livra a investigação transcendental da obrigação de fornecer as condições de possibilidade da experiência. A reflexão transcendental ortodoxa remetia a organização das experiências significativas a um *ego* separado das limitações de uma perspectiva particular; ela pensava nada dever ao engajamento concreto do sujeito, limitando-se a definir as condições gerais que por direito se antecipariam à facticidade contingente. No entanto, ao julgar o que é pelo que deveria ser, impondo à experiência fenomenal uma necessidade alheia às suas estruturas, tal reflexão negligenciava a “resistência da passividade”, ou seja, a inerência do sujeito ao mundo por um fluxo de vivências irrefletidas. (FERRAZ, 2006, p. 75).

Fica mostrado que Merleau-Ponty põe o sujeito de volta à concretude mundana e torna sua vivência perceptiva a forma originária de acessar o mundo e as coisas à sua volta, seja um acesso epistemológico ou um acesso afetivo-relacional qualquer.

⁷ “The perceived thing is not an ideal unity in the possession of the intellect, like a geometrical notion, for example; it is rather a totality open to horizon of an indefinite number of perspectival views which blend with one another according to a given style, which defines the object in question.”

1.7. Considerações finais acerca do Capítulo I

A partir deste panorama geral sobre a filosofia do sujeito — contida em Descartes — e a fenomenologia, esta em especial a husserliana e a merleau-pontyana, podemos afirmar que houve uma reviravolta no modo de tratar o sujeito. Agora, este não mais tratado como um ponto sobre um mundo lhe apresentado, e, sim, como um entrelaçamento entre ambos.

A filosofia cartesiana, frisada nos primeiros tópicos deste trabalho, mostrou e defendeu a hegemonia do sujeito do conhecimento. Pudemos perceber que o foco principal, em Descartes, foi o sujeito. Em Husserl e em sua filosofia fenomenológica, o sujeito já não detém todo esse poderio epistêmico. Há uma espécie de dualidade nas afecções entre sujeito e mundo, ou seja, tais afecções são bilaterais, sem serem exclusivamente de um nem de outro. Em outras palavras, o mundo já não é mais um constructo teórico do um *ego* puro, mas, sim, a correlação necessária para que o Eu dê sentido e valore os fenômenos captados.

É do *ego* que sempre podemos expressar a vivência subjetiva do sujeito. Assim foi com este filósofo expoente. A reviravolta fenomenológica, dada notadamente por Husserl, diminui a responsabilidade egológica na relação com o mundo e com outrem, tendo em vista que o mundo circundante, referente ao campo das visadas do sujeito, tem grande peso na vivência egoica.

Do sujeito, a fenomenologia trata, através da noção de intencionalidade, sua forma de se relacionar com tudo aquilo que está fora de si. A partir disso, a percepção também tem lugar de destaque nesta filosofia. Com estas duas noções — intencionalidade e percepção — chegamos à correlação entre percebedor e percebido. Este último não é apenas uma matéria captada pelos sentidos e atribuídos os conceitos, como se fosse uma modelagem. O percebido tem sua própria profundidade e totalidade que afeta a percepção daquele que o percebe, por isso a dualidade da qual falamos antes. Entre intencionalidade e percepção está a existência do percebido em sua essência.

Em Merleau-Ponty, com os prejuízos clássicos aos quais ele se reporta, fez-se necessário formular uma nova forma de filosofar pautada na realidade fenomênica e na relação dela com o sujeito que a percebe, ou vice-versa. Para isso, este autor tratou de nos apresentar, embrenhado na fenomenologia de seu mestre Husserl, uma filosofia fenomenológica da percepção.

Como pontuamos os prejuízos advindos, principalmente, do intelectualismo, a fenomenologia merleau-pontyana, por meio do trato dado à percepção, veio superar esta

forma de filosofar que negligenciava, em grande parte, um dos lados que faculta a possibilidade de conhecer, a saber: o mundo. O intelectualismo, no limite de suas abordagens, suprimia um dos caminhos que levam à relação bilateral entre percebedor e percebido, fazendo com que o conhecimento sobre as coisas se desse com a hegemonia do cognoscente sobre o objeto.

Na forma de filosofar da fenomenologia de Merleau-Ponty não cabe mais a “supervalorização” de apenas um lado. Agora, a percepção é tomada como fio condutor, podemos falar assim, de toda a compreensão da realidade. Como o próprio autor afirmou,

Se eu considero minhas percepções como simples sensações, elas são privadas; elas são apenas minhas. Se eu as trato como atos do intelecto, se a percepção é uma inspeção do espírito, e o objeto percebido uma ideia, então você e eu estamos falando do mesmo mundo, e temos *o direito* de comunicar entre nós mesmos porque o mundo se tornou uma existência ideal e é o mesmo para todos nós — assim como o Teorema de Pitágoras. Mas nenhuma das duas fórmulas é responsável por nossa experiência.⁸ (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 17, grifos do autor, tradução nossa).

Isto dito, vemos que o filósofo francês enfatiza o modo de como nos relacionamos com o mundo através da nossa capacidade perceptiva, deixando de lado o poder hegemônico do trato espiritual acerca dos dados dos sentidos — defendido pelo intelectualismo cartesiano.

O autor ainda prossegue, exemplificando:

Se um amigo e eu estamos diante de uma paisagem, e se eu tentar mostrá-lo algo que eu vejo e que ele ainda não vê, não podemos explicar a situação dizendo que eu vejo algo em meu próprio mundo nem que eu tente, através do envio de mensagens verbais, para dar lugar a uma percepção análoga no mundo do meu amigo. Não há dois mundos numericamente distintos mais uma linguagem de mediação a qual sozinha nos uniria. Há [...] um tipo de demanda que o que eu vejo deve ser visto por ele também. E ao mesmo tempo esta comunicação é requerida pela própria coisa à qual estou olhando, pelo reflexo da luz solar, por sua cor, por sua evidência sensível. A coisa impõe-se não como verdadeira para cada intelecto, mas como real para cada sujeito.⁹ (*id, ibid*, tradução nossa).

Sendo assim, ou seja, sendo preciso haver, de um lado, um percebedor e, do outro, o percebido, é claro que se necessita de um apelo à percepção, sem a qual não seria possível a alusão aos dados dos sentidos, uma vez que estes são possíveis por intermédio da capacidade

⁸ “If I consider my perceptions as simple sensations, they are private; they are mine alone. If I treat them as acts of the intellect, if perception is an inspection of the mind, and the perceived object an idea, then you and I are talking about the same world, and we have *the right* to communicate among ourselves because the world has become an ideal existence and is the same for all of us — just like Pythagorean theorem. But neither of these two formulas accounts for our experience.”

⁹ “If a friend and I are standing before a landscape, and if I attempt to show my friend something which he does not yet see, we cannot account for the situation by saying that I see something in my own world and that I attempt, by sending verbal messages, to give rise to an analogous perception in the world of my friend. There are not two numerically distinct worlds plus a mediating language which alone would bring us together. There is [...] a kind of demand that what I see be seen by him also. And at the same time this communication is required by the very thing which I am looking at, by the reflections of sunlight upon it, by its color, by its sensible evidence. The thing imposes itself not as true for every intellect, but as real for every subject.”

perceptiva do sujeito. Como vimos no excerto acima, diferentemente do intelectualismo, não podemos aludir à ideia do objeto que temos em nosso intelecto para mostrar, por exemplo, algo a outro. Para que possamos, de fato, reproduzir nossa consciência do objeto a uma outra pessoa é preciso que façamos com que esta apreenda, por meio do olhar, o objeto o qual falamos. Se pudéssemos apenas aludir à ideia “habitada” em nosso espírito seria impossível falarmos de um determinado objeto a outro sujeito e que esse o compreendesse. Em outros termos, para que possamos falar de algo é preciso que já o tenhamos experienciado de alguma forma. E a percepção é esta forma primária de captar o mundo, as coisas e até nós mesmos.

O objeto constituído torna-se, assim, um “resultado” da sua aparição fenomênica a uma consciência constituinte. Tal constituição não diz respeito à referência que Husserl fazia ao *ego* absoluto, o qual “detinha o poder” sobre a coisa, no sentido de que aquele tomava as rédeas da aparição para, enfim, formulá-la. A relação constituinte-constituído de Merleau-Ponty dá ao fenômeno da aparição uma posição de maior privilégio para que a consciência deste aparecido tenha a possibilidade de formatá-lo a partir de sua realidade imanente. Dessa forma, contra a *egologia constituinte* de Husserl, “se a constituição dos fenômenos fosse realizada ativamente por um *ego*, então a experiência resultante dificilmente apareceria com a solidez com que se experimenta a realidade.” (FERRAZ, 2006, p. 65). Isso quer dizer que, enquanto percebemos o mundo, descrevemo-lo de tal forma que impossibilita nos livrarmos dele e que é por meio desta característica de perceptibilidade que o apreendemos. Portanto, afirmar que um *ego*, por si só, constitui o tecido real do mundo e das coisas não condiz com o modo com o qual a consciência se dispõe ao mundo e o acessa irremediavelmente:

A cada momento, meu campo perceptivo é preenchido de reflexos, de estalidos, de impressões táteis fugazes que não posso ligar de maneira precisa ao contexto percebido e que, todavia, eu situo imediatamente no mundo, sem confundi-los nunca com minhas divagações. A cada instante também eu fantasio acerca de coisas, imagino objetos ou pessoas cuja presença aqui não é incompatível com o contexto, e todavia eles não se misturam ao mundo, eles estão adiante do mundo, no teatro do imaginário. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 5-6).

Isso mostra que o imaginário e a percepção da realidade fenomênica não se misturam porque há uma espécie de hierarquia que distinguem ambos. Em outras palavras, a coisa percebida dá à consciência perceptiva uma “função de ligação” de maior precedência para a compreensão daquilo percebido. Isso porque

Se a realidade de minha percepção só estivesse fundada na coerência intrínseca das “representações”, ela deveria ser sempre hesitante e, abandonado às minhas conjecturas prováveis, eu deveria a cada momento desfazer sínteses ilusórias e reintegrar ao real fenômenos aberrantes que primeiramente eu teria excluído dele. Não é nada disso. O real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais

aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 6).

Merleau-Ponty quer nos mostrar a precedência da realidade ante nossos juízos acerca dela. E esta realidade só é dada, é claro, por meio de nossa percepção, a qual é imediata dentro do seio do mundo. Portanto, “as funções intelectuais não têm força suficiente para organizar a experiência, o que ocorre pela espontaneidade da vida perceptiva.” (FERRAZ, 2006, p. 66). Estes argumentos destroem as precedências defendidas por Descartes e, de uma certa forma, Husserl (no que concerne ao *ego* constituinte).

Sendo a percepção a atividade humana primariamente dada na relação com o mundo vivido, assim, para que possamos compreender tudo o que está à nossa volta e falarmos de uma filosofia não mais pautada apenas nas fundações metafísicas do intelecto, é preciso fundar nossa forma de pensar na inter-relação entre consciência e mundo. Pois, como quer Merleau-Ponty (1986, p. 25),

Se filosofar é descobrir o sentido primeiro do ser, não é possível filosofar abandonando a situação humana: é, pelo contrário, preciso assumi-la. O saber absoluto do filósofo é a percepção. [...] A percepção funde tudo porque, por assim dizer, nos comunica uma relação obsessiva com o ser, que está perante nós e, todavia, nos atinge interiormente.

Nossa inserção natural no mundo vivido é condição necessária para que nos relacionemos com este. Não é diferente, portanto, com a percepção. Só apreendemos as coisas porque há, de antemão, a capacidade perceptiva para que elas *sejam* para nós.

Tudo isso exposto, fica claro que, ao sairmos das filosofias do sujeito, encontramos no cerne da relação sujeito-mundo não mais aquela ultrapassada antinomia entre um e outro. Pelo contrário, encontramos, com a fenomenologia merleau-pontyana, uma forma de inserção radical do ser no mundo e seu *ambiente* natural. Suas bases de conhecimento e afetividade são, agora, cravadas na sua vivência mundana, indissociáveis a esta. As afecções passam a ter um caráter inerente ao sujeito que é afetado e o mundo só é mundo porque há um sujeito que dê tal sentido. Isso pode até parecer uma forma de idealismo. Entretanto, diferencia-se no sentido de que ao dar sentido ao mundo, é preciso antes estar imerso neste e percebê-lo. O idealismo parte — de uma maneira bem resumida — da redução do objeto do conhecimento para o campo puramente representacional ou idealizante. Este não é o caso da fenomenologia. O conhecimento e a afetividade que o sujeito tem para com o mundo só são possíveis, em princípio, a partir de sua posição ou do seu ponto de vista em relação a seu mundo vivido. E esta relação perspectivista só se dá por meio do corpo, do *corpo próprio*.

No próximo capítulo, veremos como o corpo próprio possibilita a afecção com o mundo vivido e como o conhecimento ou qualquer outra relação sujeito-mundo, necessariamente, perpassa por ele.

CAPÍTULO II: SER NO MUNDO E MUNDO VIVIDO

Abordaremos, neste capítulo, a conexão entre ser no mundo e mundo vivido por um *viés corporal*. Em outros termos, o que iremos expor aqui é o modo como o indivíduo está imerso no seu mundo circundante por meio de seu corpo e de suas ações intencionais em virtude deste.

Por outro lado, mas sem se desgarrar do corpo próprio, temos a noção de perspectiva. Esta noção traz consigo a pressuposição, é claro, do “corpo que vê”. Este corpo, por sua vez, não pode ser entendido como o corpo que serve de estudo para a ciência e/ou anatomia. Tal corpo é, ao mesmo tempo, tocante e tocado, que sente e é sentido. É, neste emaranhado de passividades e atitudes, uma mescla de passividade e intencionalidade. Pois, de um só golpe, nosso corpo é coisa e sujeito. Sendo assim, a nossa visão perspectivista sobre algo é de tal modo que conseguimos ultrapassar este algo por meio de um movimento intencional relativizante, o qual nos possibilita constituir o objeto visto em seu todo a partir das visões possíveis que poderíamos ter do próprio.

2. O corpo objetivo e suas limitações filosóficas

A objetividade corpórea é evidente quando falamos do outro e até de nós mesmos enquanto estamos situados na factualidade do mundo. Este corpo que é tocado por mim, por outrem ou que é chocado com qualquer outro objeto é um conglomerado material que não escapa às constantes físicas. Nesta perspectiva objetivista, ele é uma coisa como outra qualquer que está aí, no seio do mundo.

Para termos uma noção de que nosso corpo objetivo, tratado como mero objeto físico, reduz a existência do ser no mundo a uma existência empobrecida e limitada, Merleau-Ponty lança mão dos argumentos da anosognose — quando uma pessoa deficiente não é consciente de sua própria deficiência — e do membro fantasma. Um paciente que, por exemplo, perdeu seu braço ainda o sente de uma forma objetivante, ou seja, o braço fantasma “emite” sensações que se concretizam na corporeidade do paciente como se o membro ali estivesse presente. Esta sensação não pode ser explicada nem por viés fisiológico nem por viés psicológico. Um tratamento fisiológico ou psicológico atribuiria ao problema ainda uma abordagem objetivo-científica, pois, se assim fosse, não sairíamos do campo da objetividade que engloba as reações interoceptivas e exteroceptivas. Em outros termos, estas reações

seriam os estímulos captados pelo cérebro a partir de uma “enformação” das reações orgânicas — no caso da interoceptividade — e de uma “enformação” dos estímulos perceptivos gerais advindos da superfície do corpo — no caso da exteroceptividade. Dessa forma, se tratarmos os problemas da anosognose e do membro fantasma no arcabouço da fisiologia e da psicologia não teremos uma noção do ser no mundo que a fenomenologia se propõe a nos passar. Isto é, estes problemas, assim estudados, continuariam no campo do “corpo vulgar”, sem imergi-lo no seu mundo vivido. Assim,

Uma explicação fisiológica interpretaria a anosognose e o membro fantasma como a 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. No segundo caso, o membro fantasma 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, p. 119-120).

Isso nos mostra que ambas as explicações reduzem o ser no mundo a um mero corpo que é tratado como uma soma de processos mensuráveis pela ciência. Tal tratamento suprime a real condição do ser no mundo, a saber: sua pré-consciência, sua existência intrínseca no mundo, anterior a qualquer juízo que possamos fazer dele.

O corpo objetivo, assim concebido, é parte apenas da concretude mundana. É objeto como outro qualquer apenas no modo em que quer se tornar coisa, um objeto para a ciência. A consciência corpórea é, dentre outros aspectos, também uma forma de o ser no mundo posicionar-se enquanto coisa extensa. No entanto, esta consciência de um corpo objetivo é acompanhada, irremediavelmente, de uma consciência intrínseca de corpo sujeito, ou seja, de corpo que sente e é sentido. No que diz respeito à consciência corporal, que ao mesmo tempo é tocante e tocado, por exemplo, Jaspers (1973, p. 109) nos mostra,

Como da existência, tenho consciência do corpo mas, ao mesmo tempo, posso vê-lo com os olhos e tocá-lo com as mãos. O corpo é a única parte do mundo que se sente e — na superfície — se percebe por dentro. É, para mim, um objeto e eu sou este mesmo corpo. Sem dúvida, como me sinto como corpo e como me percebo como objeto, são duas coisas diversas mas indissolúvelmente ligadas. As sensações corpóreas, de que se constituem para mim um objeto conhecido, e as sensações que permanecem sentimentos do estado de um corpo, são as mesmas sensações e inseparáveis, embora se possa distingui-las.

O corpo, ora objetivo, ora sujeito, é a ambivalência de um ser que se recusa, a todo instante, ser apenas empírico ou apenas *intelectivo*. Dessa forma, uma abordagem filosófica a

respeito do corpo objetivo torna-se impossível pelo fato de a *res extensa* não atribuir ao ser no mundo toda a carga existencial que o é própria. Não é possível tratar a coisa inanimada por um viés fenomenológico. É preciso que haja, atrelada a esta coisa, uma dimensão subjetiva que capte o mundo e vá em direção a este. Só na unidade do objetivo com o subjetivo podemos pôr o ser no mundo e o seu mundo vivido correlacionados um ao outro.

A existência humana é marcada, ambigualmente, pela factualidade do corpo e pela dimensão subjetiva que este mesmo corpo a comporta. É preciso frisar, para dar conta da problemática existencial, que o nosso corpo não apenas é regido pelas leis que “controlam” a natureza. Além, evidentemente, de estar submetido às constantes físicas, ele também está submetido, por assim dizer, às decisões voluntárias de um eu que, intencionalmente, produz ações espontâneas. Portanto, “a experiência de nosso corpo, tal como ele é vivido e usado, desvenda uma dimensão que a ele escapa.” (BARBARAS, 2011, p. 13). Isso mostra o quanto limitado é nosso corpo objetivo, se tomado apenas como um aglomerado de matéria. Como um todo — ou seja, do ponto de vista de humano que somos — ultrapassamos esta noção corpórea mecânica.

Assim sendo, “[f]enomenologicamente, a vivência do próprio corpo está estreitamente ligada à vivência do sentimento, dos impulsos, da consciência do eu.” (JASPERS, 1973, p. 111). Não dá para separar corpo objeto de corpo sujeito. Embora possamos distingui-los, não podemos tratá-los em separado quando queremos, de posse da sua unidade, darmos conta da existência humana no seu mundo circundante.

A impossibilidade de tratar o ser no mundo exclusivamente a partir do seu corpo objeto dar-se-á em detrimento de que aquele é uma unidade, por assim dizer, de um “eu sou” e um “eu posso”. Em outros termos, um corpo objetificado *está* ou *é* no mundo, inevitavelmente. Contudo, tal corpo é um corpo que se locomove livremente no espaço e que está constantemente voltado para o mundo que o circunda. Dessa forma, é um corpo também nos ditames do “eu posso”, ou seja, um corpo que, através da intencionalidade que lhe é imputada, tem a liberdade e a possibilidade de “explodir em direção ao mundo”. Assim, “[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. 122).

Portanto, atrelado ao objeto que também somos, é preciso e irreduzível que juntemos o sujeito que está arraigado na carcaça corpórea e que a permite ser esta corporeidade que ora está aqui, ora está acolá por meio de movimentos intencionais e livres.

2.1. O corpo sujeito

A existência é marcada pela duplicidade entre o corpo fisiológico e o corpo que é marcado pelas ações de um sujeito inerente àquele. A explicação para a anosognose e o membro fantasma, na fenomenologia merleau-pontyana, baseia-se na conjuntura desta ambiguidade na qual temos frisado. Não há uma explicação de cunho apenas fisiológico e nem também apenas de cunho psicológico. A explicação nos ditames do ser no mundo dar-se-á por meio do tratamento da sua existência originária.

A vivência do ser no mundo é tal que sua liberdade também é condicionada, em certos aspectos, pela submissão às leis naturais. No entanto, a principal característica daquele é estar, constantemente, em situações que requerem suas tomadas de decisões, seus atos intencionais. No que concerne ao membro fantasma e à anosognose, portanto,

Esse fenômeno, que as explicações fisiológicas e psicológicas igualmente desfiguram, é compreensível ao contrário na perspectiva do ser no mundo. Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é 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*. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 121).

Tratar o ser no mundo não como coisa, mas como uma junção de objeto e sujeito, e, além disso, uma junção que não é *posta* no mundo, mas, ao contrário *é* no mundo, torna compreensível a explicação da anosognose e do membro fantasma fenomenologicamente.

O membro fantasma é sentido pelo corpo por meio de uma situação de inerência do ser no mundo ao seu mundo vivido. Um corpo que *é* no mundo tem suas *aberturas* a tal mundo de uma forma que se torna impossível separá-los. Dessa forma, quando um membro é amputado e o paciente continua a senti-lo, a explicação fenomenológica a este evento perpassa pela concepção de vivência imanente ao mundo circundante deste corpo, um mundo que ainda é o único campo de ação para tal paciente que permanece aberto às suas intenções de outrora. Em outras palavras, “[t]er 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.” (*id, ibid*, p. 121-122). Vemos, com isso, que sentir o braço, por exemplo, mesmo após sua mutilação é continuar nesta forma originária de existência que não nos permite ser separáveis do nosso mundo vivido. Isto é, a totalidade corpórea do ser no mundo é tal que a consciência que se tem dela é uma consciência plena, ou seja, que está arraigada, por assim dizer, na própria completude do ser no que se refere à sua corporeidade.

A consciência do corpo, segundo Jaspers (1973, p. 110),

esclarecer-se-á *fenomenologicamente* por meio da apresentação de nossa vivência total do corpo. [...] Temos uma sensação específica de nosso ser corpóreo nos movimentos da locomoção, na impressão que se espera de nossa corporeidade sobre os outros, na constituição de robustez e debilidade, de alteração de postura. Tudo isso são momentos de nossa *pessoa vital*. (Grifos do autor).

Assim, a totalidade corporal própria de cada ser torna este uma unidade indiscernível e, por isso, a dificuldade de “entender” sua amputação ou sua deficiência. Como mencionado na última citação de Merleau-Ponty, o campo prático do amputado permanece aberto quando o relacionamos com esta totalidade corporal inerente, isto é, o ser no mundo resiste em “aceitar” sua amputação quando, em sua vivência originária, sua unidade corpórea é a única possibilidade de explorar seu mundo circundante. Dessa forma, a recusa da deficiência é a maneira que o ser no mundo tem de continuar possibilitado da abertura que lhe é devida.

Para tentar ilustrar esta dicotomia entre estar amputado ou deficiente e não os reconhecer, Merleau-Ponty (2011, p. 122-123) lança mão de uma diferenciação básica entre *corpo habitual* e *corpo atual*:

a ambigüidade do ser se reduz ao fato de que nosso corpo comporta como que duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual. Na primeira, figuram os gestos de manuseio que desapareceram da segunda, e a questão de saber como posso sentir-me provido de um membro que de fato não tenho mais redonda em saber como o corpo habitual pode aparecer como fiador do corpo atual.

Esta duplicidade corporal é o fator determinante e originário que o ser no mundo “encontra” para continuar a ser possível de executar as mesmas atividades que praticava anteriormente à sua deformidade. Este “encontra” não pode ser confundido com um “encontrar” nos ditames da intencionalidade, ou seja, o ser no mundo não tem a consciência de querer se sentir capaz, mesmo sem o ser. Ao contrário, é uma situação na qual o ser no mundo está totalmente imerso e que, assim, sem se dar conta, permanece voltado ao mundo de forma que ignora sua limitação.

A explicação merleau-pontyana para esta “inconsciência” da amputação, no caso do membro fantasma, é baseada no recalque *à la* psicanálise. Em outras palavras, a negação do membro amputado ou até a recusa da deficiência é a “insuperação” do corpo frente à sua nova maneira de vivenciar seu mundo vivido. Isto é, a transição efetiva de um corpo são para um corpo privado de certas atividades não é realizada. Para o ser *inconscientemente* limitado, a limitação passa a ser não uma limitação real, mas apenas possível, e, com isso, o ser no mundo não reconhece tal privação como sua de fato. O recalque, de que Merleau-Ponty (2011, p. 123) quer falar,

consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via — relação amorosa, carreira, obra —, encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito. O tempo que passa não leva consigo os objetos impossíveis, não se fecha sobre a experiência traumática, *o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, senão em seus pensamentos explícitos, pelo menos em seu ser efetivo.* (Grifos nossos).

Assim, vemos que o ser no mundo, obcecado por sua abertura ao mundo que lhe é originária, não ultrapassa esta “cegueira” e sua existência passa a ser um possível quebrantado por uma realidade distinta, e, com isso, este possível passa a ser, na verdade, impossível. Em outros termos, a finalidade possível à qual o corpo deficiente almeja não é alcançável justamente por sua limitação. É um possível rarefeito, uma vez que é concebido apenas por um ser obcecado. Em suma, a realidade corpórea deste ser deficiente torna aquela sua suposta possibilidade um real impossível, tendo em vista que não é executável dentro da sua margem de capacidade atual.

A sensação do corpo habitual, ao qual se reportou Merleau-Ponty, permanece aparente ao paciente amputado, no caso do membro fantasma. Nesta conta, Jaspers (1973, p. 111) também discorre:

É assombroso como se sentem os membros amputados. Trata-se da ação do esquema corpóreo habitual que permanece após a amputação. É que o esquema corpóreo não é apenas um saber flutuante, relativo ao próprio corpo e sim um modo de apreender, profundamente implantado durante toda a vida, no qual as diversas sensações corpóreas constituem um todo.

Com isso, o recalque vem tentar explicar, como já mencionamos, esta impossibilidade de ultrapassamento do limite corporal atual. O sujeito limitado encontra-se ainda preso ao seu tempo pessoal, no qual seu corpo completo está intacto. Sendo assim, seu corpo habitual insiste em manter-se “presente” na vivência atual do ser no mundo. Pois, o “membro fantasma [...] é a permanência de uma certa equivalência entre corpo e mundo, de uma certa montagem da experiência (a contar como membro amputado) que se impõe sobre a consciência e vontade do amputado.” (FERRAZ, 2006, p. 89). Esta imposição que o membro fantasma vem a cometer no deficiente é a recusa do ser originário em mutar-se, em adaptar-se a um novo modo existencial, e, assim, “o campo de ações do corpo habitual se sobrepõe àquele do corpo atual, reduzido com a amputação.” (*id, ibid*, p. 89). É esta sobreposição de um corpo, ou de um modelo de corpo, de outrora que o recalque expõe.

O indivíduo amputado não tem recordação da sua conjuntura corpórea passada e, com isso, tenta permanecer o mesmo. Ao contrário, esta prisão a um corpo que não tem mais é de uma forma imperceptível e não intencional do próprio sujeito:

todo recalque é a passagem da existência em primeira pessoa a um tipo de escolástica dessa existência, que vive para uma experiência antiga ou antes para a recordação de tê-la tido, depois para a recordação de ter tido essa recordação e assim por diante, a ponto de que finalmente ela só retenha sua forma típica. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 124).

Vemos que esta recordação à qual o nosso autor se reportou é uma recordação que passa a ser involuntária do próprio ser no mundo. Isto é, de tanto ter estado aberto, de forma intrínseca, a seu mundo vivido num conjunto corporal habitual, o ser no mundo, mesmo privado de determinado membro, continua numa investida fracassada “fomentada” pela estrutura “acostumada” de um ser fisicamente completo.

Esta insistente trama de deixar o ser no mundo sentindo um corpo que não é mais seu é entendido a partir de um mundo ao qual primeiro é preciso habitarmos: o nosso mundo vivido. Em outras palavras, o ser originário que somos é tal que não habita — ou não é — em seu mundo de forma que sua vivência seja separada deste e que se perceba parte distinta. O ser no mundo é parte inerente de seu mundo circundante; é o meio pelo qual inúmeros acontecimentos mundanos o perpassam e, dessa forma, torna-o uma parte integrante de toda conjuntura de um mundo concreto. A dificuldade de vencer a amputação se dá neste entrelaçamento próprio de cada ser no mundo, pois a *inconsciência*, por assim dizer, da limitação é obscurecida pela existência concomitante das adversidades mundanas e subjetivas, que não permitem conscientizar uma parte do corpo em separado. Para nos mostrar esta existência pré-pessoal, ou seja, uma existência pré-consciente — que não permite ser consciente para depois existir —, Merleau-Ponty (*ibid*, p. 125) afirma:

Assim como se fala de um recalque no sentido estrito quando, através do tempo, mantenho um dos mundos momentâneos pelos quais passei e faço dele a forma de toda a minha vida — da mesma maneira pode-se dizer que meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um *complexo inato*. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência. Pode mesmo ocorrer que, no perigo, minha situação humana apague minha situação biológica, que meu corpo se lance sem reservas à ação. Mas esses momentos só podem ser momentos e a maior parte do tempo a existência pessoal recalca o organismo, sem poder nem ir adiante nem renunciar a si mesma — nem reduzi-lo a ela nem reduzir-se a ele. (Grifos do autor).

Como quer Merleau-Ponty, a existência pessoal, na maior parte das vezes, obceca o corpo natural, biológico. Sendo assim, o ser no mundo existe de forma que suas funções biológicas passam a ser meras funções mecânicas que, imperceptivelmente, mantêm-no no seio do mundo vivido. Como o membro que foi amputado e deu lugar à sua “sombra” — por meio de uma sensação indistinta da vida habitual do indivíduo — fazia parte desta imperceptibilidade mecânico-corpórea, o ser no mundo resiste em aceitar seu novo arranjo físico e sua existência baseia-se, como de costume, no conjunto nato de seu corpo. Esta

resistência em aceitar, como já frisamos, não é uma resistência intencional, e, sim, uma resistência recalcada, nos termos da psicanálise.

A partir destas concepções de corpo objeto e corpo sujeito, nesta mescla paradoxal entre um e outro, é que podemos tratar o *corpo próprio*, ou seja, o corpo vivido, como quer Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, a saber: o corpo correlato à amplitude do “eu posso”. Este, por sua vez, é a junção, podemos dizer assim, das duas dimensões — objetiva e subjetiva — que o ser no mundo traz em sua vivência originária e habitual.

O corpo vivido, na concepção merleau-pontyana, vai de encontro às teorias da consciência representacionista do corpo. Em outras palavras,

Os defensores da abordagem representacionista afirmam que, a fim de explicar a consciência corporal, é preciso apelar para representações mentais do corpo. Em uma definição mínima da noção de representação, uma representação do corpo é uma estrutura interna que tem a função de controlar o estado do corpo e codificá-lo, que pode deturpar o corpo e que pode ser dissociada a partir do corpo.¹⁰ (DE VIGNEMONT, 2011, tradução nossa).

Assim, a noção de corpo próprio — ou corpo vivido — vem superar esta abordagem que suprime o tratamento do ser no mundo dentro da fenomenologia. O representacionismo corporal, por meio da consciência do próprio corpo, não permite arraigar o indivíduo no seu mundo vivido, uma vez que agir através da consciência de meu corpo torna-me um ser quase que autômato. Isso porque, ao ter consciência de uma certa forma corporal, passo a agir conforme sou possibilitado por aquele modelo.

No que se refere ao corpo próprio, os movimentos intencionais nada têm a ver, pelo menos diretamente, com a consciência que se tem do corpo. O corpo vivido, e, naturalmente, sua existência no mundo circundante, é da ordem do estar engajado numa concretude da qual não se pode distanciar-se e que seu hábito vivencial é de tal forma que seus movimentos mais adversos já estão impregnados por sua maneira “mágica” de ser, de fazer, de querer, de intencionar e de poder se antecipar até mesmo a uma certa ação futura. Isto é, o ser no mundo é, irremediavelmente, abarcado por sua existência inerente e originária no seu mundo. Assim, “[o] corpo vivido é entendido em termos de seu engajamento prático com o mundo.”¹¹ (*id*, *ibid*, tradução nossa).

¹⁰ “Proponents of the representationalist approach claim that in order to account for bodily awareness one needs to appeal to mental representations of the body. On a minimal definition of the notion of representation, a body representation is an internal structure that has the function to track the state of the body and encode it, that can misrepresent the body and that can be decoupled from the body.”

¹¹ “The lived body is understood in terms of its practical engagement with the world.”

Quando falamos em “originário” queremos dizer que, no caso do ser no mundo, sua abertura ao mundo, às coisas e ao outro se dá através de sua posição pré-reflexiva, ou seja, na posição que ainda não tem uma consciência de tudo o que faz ou poderá fazer. Esta intencionalidade originária, portanto, entendida nestes termos, é a forma mais básica e primária que podemos aludir a qualquer ser que aja, que tenha consigo esta possibilidade de *ser no mundo* e explodir em direção a ele como forma de vida autêntica e pré-consciente.

A correlação entre corpo próprio e mundo é de comunicação, isto é, o corpo vivido não pertence à dimensão de objeto colocado no espaço. A relação que tenho com meu mundo vivido é uma relação de inerência, de descoberta e pela qual o mundo existe para mim e eu existo nele, efetivamente. Pois,

a permanência do corpo próprio, se a psicologia clássica a tivesse analisado, podia conduzi-la ao corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 136-137).

É neste itinerário, portanto, que Merleau-Ponty se vale da noção de hábito e esquema corporal para dar conta dos problemas da deficiência e membro fantasma. Se o corpo próprio não pode ser entendido como objeto entre todos os outros, então sua reação existencial aos estímulos mundanos e aos estímulos de sua própria vivência concreta é a forma mais autêntica e habitual que ele encontra para enfrentá-los. Esta reação não pode ser confundida por um ato produzido pelo intelecto, de forma premeditada. Quando falamos de esquema corporal, de corpo habitual, falamos do modo original e originário de o ser no mundo se portar em seu ambiente vivido, em seu contexto existencial do qual é impossível se desvencilhar. Assim, a capacidade de o indivíduo responder ao mundo, primariamente, com sua existência efetiva é tal que não é produto da ordem do intelecto, como se fosse uma máquina programada e que respondesse por meio de uma programação cognitiva de antemão,

Mas esse poder, por sua vez, não é oriundo do entendimento, fruto de uma análise intelectual. O hábito implica a apreensão de significações *pelo* corpo: ele *compreende* a meta a ser realizada e espontaneamente articula os poderes perceptivo-motores para sua realização. Essa compreensão corporal difere daquela intelectual, em que subsume “um dado sensível sob uma idéia”. (FERRAZ, 2006, p. 93, grifos do autor).

Vale salientar que, justamente por não ser uma ação deliberada pelo entendimento, é que os grifos feitos pelo autor são evidentes, ou seja, o hábito corporal, imerso no mundo, se junta a este como sendo uma extensão dele, sem ser parte separada. Dessa forma, “[o] espaço corpóreo é um espaço de ações dotadas de significados existenciais, de formas de existência

em direção aos objetos. Por isso, o esquema do corpo consiste numa *função* sensório-motora, em vez de uma representação sensório-motora.”¹² (DE VIGNEMONT, 2011, grifo do autor, tradução nossa). Em outros termos, o esquema corporal, em suas ações originárias, é uma função existencial, e, não, uma representação de movimentos articulados previamente no intelecto. Devemos, contudo, diferenciar tais ações originárias às quais nos referimos agora das ações intencionais que falaremos mais tarde. Estas, sim, são “produtos” da intencionalidade de um sujeito que atribui sentidos às suas atitudes.

O que queremos expor aqui é que “há como que um germe de movimento que só secundariamente se desenvolve como percurso objetivo.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 138). Isto é, é próprio do ser no mundo este entrelaçamento com seu mundo que o torna parte integrante deste e que sua liberdade em direção às suas atitudes é, antes de qualquer coisa, primitivas assim como sua existência. É com esta “esfera primitiva” de ser no mundo que passo a agir de forma intencional quando almejo uma certa finalidade. Sendo assim, o corpo próprio traz o ser no mundo em seu invólucro já encarnado no seu mundo circundante. Ser no mundo e corpo são, portanto, equivalentes a esta vivência constantemente vívida.

O ser primitivo, o ser originariamente nascido e atuante no seu mundo vivido, é um ser cuja sua existência é anteriormente dada. Antes de eu ser consciente de qualquer juízo que possa fazer, já *sou* no mundo. Assim, por exemplo, Merleau-Ponty relata que o psicólogo, ao falar de si mesmo e de sua relação para com o mundo, já traz em si, de antemão, toda esta bagagem da qual se fala. Vejamos:

Mas, enquanto psicólogo falando de psiquismo, ele *era* tudo aquilo de que *falava*. Essa história do psiquismo que ele desenvolvia na atitude objetiva, ele já possuía seus resultados diante de si, ou antes, em sua existência, ele era seu resultado contraído e sua recordação latente. A união entre a alma e o corpo não se realizara de uma vez por todas e em um mundo distante, a cada instante ela renascia abaixo do pensamento do psicólogo, e não como um acontecimento que se repete e a cada vez surpreende o psiquismo, mas como uma necessidade que o psicólogo previa em seu ser ao mesmo tempo em que a constatava pelo conhecimento. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 141, grifos do autor).

Esta junção discernível — mas inseparável — entre corpo e psiquismo não pode ser fundada numa ligação objetiva, que possamos constatar por meio de métodos psicológicos. É uma união que põe o ser no mundo no mesmo patamar, por assim dizer, do próprio mundo que nele está impregnado. Não podemos aqui compará-los um ao outro substancialmente. Todavia, devemos frisar sua correlação e equivalência no que concerne à forma do indivíduo

¹² “The bodily space is a space of actions endowed with existential meanings, of ways of existing towards objects. The body schema therefore consists in a sensorimotor *function* rather than a sensorimotor representation.”

se portar diante das atribuições corriqueiras. Isto é, as atitudes “naturantes” do ser no mundo são sempre embasadas na sua característica de ser com o mundo, de ter uma abertura imperceptível e natural a este, quase que mágica, uma abertura de vazão e de recebimento das afecções mundanas. O ser no mundo é, então, como um rio, que, ao estar em constante correnteza, recebe água de seus afluentes e sempre encontra e faz um caminho de canalização. É a esta duplicidade existencial, uma ontologia ambígua, que queremos relacionar o ser no mundo: ao mesmo tempo em que ele é afetado pelo mundo, também afeta este por meio de seu estado de perpétuo *fazer-se, estar-aí, mover-se, ser-se*.

2.2. A síntese corporal do corpo próprio

O corpo próprio é dotado de um “poder habitual”, o qual se assimila ao ambiente em que está inserido. 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 ajustar ao mundo vivido de tal forma que seus modos de agir, de caminhar e de sentir este se tornam ambivalentes. Isto é, desbravo o 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 enquadro 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. Assim, se referindo a um penhasco rochoso e à possibilidade de sua escalada, e com base na corporeidade defendida por Merleau-Ponty, Reynolds (2013, p. 179-180) afirma:

Ao se ajustar às particularidades de seu ambiente, meu corpo mantém ao meu redor intenções que não são dependentes de minhas escolhas e decisões, e Merleau-Ponty argumenta que não podemos concebê-lo de modo que as montanhas sejam pequenas para nós. Ele sugere que mesmo que imaginemos que estejamos vendo as montanhas da perspectiva de uma montanha muito maior, nossas mãos e pés ainda são nosso ponto de referência para darmos esse salto imaginativo.

Podemos ver aqui que não somos dependentes apenas de nós mesmos para agirmos no mundo. Somos dependentes desta ambivalência entre corpo e mundo. O mundo também “dita” como podemos executar determinadas ações em virtude de nosso ponto referencial corporal. Por exemplo, se estou à beira de um precipício, prestes a pular para o outro lado sem que caia no abismo, a partir da minha noção corporal e de sua motricidade, ambas evidenciadas pelo hábito da onipresença do meu corpo a mim, é que posso empreender o pulo ou a desistência.

O mundo é um polo de ação que “impõe” ao Eu corporificado uma atitude. Em outras palavras, o mundo está sempre aberto para que ajamos *nele*, uma vez que não podemos estar no mundo sem que nossas ações nunca remetam a ele. Devemos entender por “impor”, neste caso, como o modo de o mundo se comportar em relação ao sujeito encarnado, ou seja, como um campo de ação sobre o qual todas as minhas atitudes necessariamente devem ser.

A patologia de Schneider, analisada por Merleau-Ponty, cujo paciente, devido a um acidente de guerra no qual estilhaços de obus afetam sua cabeça, perde a sua habitualidade corporal e passa a experienciar apenas seu corpo atual, ilustra a melodia harmoniosa e sincronizada com o mundo enquanto somos “sujeitos normais” — ou saudáveis. Uma vez perdida esta harmoniosidade, perdemos a característica de nos movimentarmos de forma que não precisemos “intelectualizar” cada gesto. Em suma, um doente tal qual Schneider, numa situação de movimentação do braço, “deve primeiramente ‘encontrar’ seu braço, ‘encontrar’ o gesto pedido por movimentos preparatórios, o próprio gesto perde o caráter melódico que apresenta na vida usual e torna-se visivelmente uma soma de movimentos parciais laboriosamente postos lado a lado.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 152). Assim, vemos que um simples movimento, que o sujeito saudável praticaria de forma habitual e sem a necessidade de raciocinar cada passo, o sujeito doente precisa de um aparato intelectual para realizá-lo.

No que concerne ao hábito corpóreo, os movimentos realizados tornam-se, por assim dizer, uma extensão deste corpo habituado a praticar gestualidades como prática vital. Em outros termos, a sintaxe corporal de um sujeito saudável é tal que seus movimentos são coextensivos, como resposta direta, com o mundo; é uma *propriété* inerente do ser no mundo, que se relaciona com o próprio corpo e com os fatos mundanos. Isto é, o alcance do meu corpo, por meio de movimentos habituais, próprios de um ser que dispõe de todas as habilidades corporais e que não precisa mais racionalizar cada uma em separado e de antemão, é um alcance que já está predisposto à minha ação presente e futura. Quando almejo alcançar um objeto qualquer, por exemplo, em virtude da conjuntura do meu corpo e da minha noção particular da espacialidade dele, posso conceber qual movimento farei num todo para tal efeito, sem que seja preciso eu “testar” meus membros antes para saber se sou capaz de conseguir o objetivo desejado. Nestes termos, “a experiência de meu corpo é uma experiência unitária.”¹³ (MAZZÙ, 2001, p. 47, tradução nossa). Assim,

¹³ “l’expérience de mon corps est une expérience unitaire.”

por meio de meu corpo enquanto potência de um certo número de ações familiares, posso instalar-me em meu meio circundante enquanto conjunto de *manipulanda*, sem visar meu corpo nem meu meio circundante como objetos no sentido kantiano, quer dizer, como sistemas de qualidades ligadas por uma lei inteligível, como entidades transparentes, livres de qualquer aderência local ou temporal e prontas para denominação ou, pelo menos, para um gesto de designação. Há meu braço como suporte desses atos que conheço bem, meu corpo como potência de ação determinada da qual conheço antecipadamente o campo ou o alcance, há meu meio circundante como conjunto dos pontos de aplicação possíveis dessa potência. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 152-153, grifo do autor).

A experiência do conjunto do corpo próprio, somado com o meio circundante no qual está inserido e é inseparavelmente nele, permite ao Eu encarnado realizar movimentos que são “magicamente” pré-concebidos e executados sem os ditames de uma inteligibilidade direcionada a cada gesto individual. O meu corpo, portanto, se mistura ao mundo e, assim, eu passo a ser e a viver numa sincronia vivida, que não mais recorre à consciência de cada parte de meu corpo para poder, apenas a partir disso, movimentar-me. Este “misturar-se” não significa que somos ontologicamente idênticos ao mundo. Como já frisamos anteriormente, somos, paradoxalmente, distinguíveis do mundo e, ao mesmo tempo, inseparáveis deste. Misturamo-nos no sentido em que incorporamos nossa vivência constante ao ponto de nosso corpo e o mundo não serem mais estranhos um ao outro. Há um entrançamento original entre sujeito e mundo. Minha corporalidade torna-se quase que mundana, ou seja, minha experiência sensível de meu corpo e do mundo, assim como meus movimentos intencionais, são sentidos e executados quase que trivialmente. Devido à enformação corporal e ao hábito de estarmos sempre situados num meio qualquer, produzimos atitudes corporais que se adéquam ao momento pelo qual passamos. Atitudes tais que não passam pelo crivo do intelecto, no que diz respeito ao conhecimento da própria corporeidade.

A sintaxe corporal, portanto, é um referencial que está sempre com o sujeito, aquém de qualquer conscientização que possamos fazer dela. Está com o sujeito em vez de ser para o sujeito, ou seja, experiencio meu corpo não como uma coisa que é para mim, mas, antes, o experiencio como algo que sou eu mesmo, impossível de desvencilhá-lo. Assim, um “sujeito normal”, livre de uma patologia *à la* Schneider,

tem imediatamente “pontos de apoio” em seu corpo. Ele não dispõe de seu corpo apenas enquanto implicado em um meio concreto, não está em situação apenas a respeito das tarefas dadas de um ofício, não está aberto apenas para as situações reais, mas tem, além disso, seu corpo enquanto correlativo de puros estímulos desprovidos de significação prática, está aberto a situações verbais e fictícias que pode escolher ou que um experimentador pode propor-lhe. (*id. ibid*, p. 156).

Esta unidade corpórea, esta experiência unitária de corpo e espacialidade no âmbito da situação do sujeito no espaço, é a enformação das práticas que uma pessoa normal realiza sem

que seja preciso direccionar-se, conscienciosamente, para cada gesto em particular para, daí, poder executar os movimentos desejados. Em suma, quando realizamos movimentos no seio do mundo, temos uma noção impregnada, em virtude da experiência habitual de nosso corpo com seu mundo vivido, do que podemos alcançar e do que podemos fazer a partir do nosso ponto de referência. Além disso, os nossos gestos não são meticulosamente medidos intelectualmente para que possamos executá-los, e, assim, nosso corpo não toma o lugar de figura exterior a um Eu, como é no caso da patologia de Schneider: “a doença de Schneider consiste justamente em precisar fazer com que a parte tocada de seu corpo passe ao estado de figura, para saber onde o tocam.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 156-157). Dessa forma, a espontaneidade dos movimentos, no caso de Schneider, dá lugar a outros movimentos anteriormente preparatórios para o fim almejado ser possível, isto é, para que o doente execute um movimento que no cotidiano fazemos com naturalidade, é preciso que ele empreenda uma série de gestos “propedêuticos” para experienciar e “conhecer” seu próprio corpo. Assim, “[e]le não consegue destacar seu corpo das situações do cotidiano e agir segundo a virtualidade das situações” (FERRAZ, 2006, p. 97). O doente perde, com isso, a capacidade de sobrevoar perante seus movimentos para poder executá-los de forma “naturalizada”¹⁴.

A doença de Schneider não pode ser considerada de cunho motor e nem de cunho intelectual. Ambos os aspectos estão visivelmente inalterados, embora mais complicados para executá-los. Uma vez que o paciente pode levar sua mão, por exemplo, ao ponto desejado, não podemos aqui atribuí-lo uma deficiência motora; por outro lado, se é dado um objetivo para ele desenvolver, e ele o faz, não podemos afirmar uma limitação intelectual. Vemos que tanto motora como intelectualmente Schneider não está impossibilitado. Assim, “é preciso reconhecer um núcleo pessoal que é o ser do doente, sua potência de existir.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 188). Portanto, antes que nos direcionemos para estes dois aspectos equivocadamente supostos de residência da doença, é preciso que nos demos conta do *ser* do doente, o qual é *anterior* a estas manifestações motoras e intelectuais. Há, nisso, uma dimensão pré-reflexiva do sujeito.

A partir de uma análise existencial da patologia de Schneider é que podemos compreendê-la de forma satisfatória e que recuse as explicações tanto intelectualistas como empiristas. Aos intelectualistas, a doença seria uma limitação do intelecto — interoceptivo —,

¹⁴ Devemos entender a palavra “naturalizada”, neste contexto, como sinônimo de “habitual” ou “habitualizada”, ou seja, quando um movimento corporal, por exemplo, torna-se efetivo sem que precisemos formulá-lo anterior e integralmente no pensamento.

como já mencionamos. Para os empiristas, por outro lado, seria, talvez, um entrave físico — exteroceptivo. A análise existencial de Merleau-Ponty alega a incapacidade de o “arco intencional” do paciente unir os fatores existenciais que demandam uma vivência comum *igual* aos demais “sujeitos normais”. Este arco intencional

projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. É ele que se “distende” na doença. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 190).

Perdendo esta capacidade de unidade entre todos estes aspectos fundamentais da existência humana, o doente destaca-se da sua situação habitual, já que seu passado não tem mais a importância devida para a manutenção de suas atitudes corriqueiras e naturalizadas. Desse modo, o sujeito doente está isolado na atualidade corpórea, na qual a síntese existencial, produzida pelo arco intencional citado por Merleau-Ponty, para de operar. Perdendo esta operação de unificação que citamos acima, a consciência — que é sempre consciência de algo e, para que seja, é preciso que haja algo do qual ela seja esta consciência — passa a “exercer sua função” sem o alicerce, por assim dizer, espontâneo, que faz com que ela execute ações *intuitivas* adquiridas por seu modo habitual de vivências. O caráter da consciência, neste sentido, tem suas atribuições num campo pessoal que serve de fundamento para sua operação, isto é,

a consciência projeta-se em um mundo físico e tem um corpo, assim como ela se projeta em um mundo cultural e tem hábitos: porque ela só pode ser consciência jogando com significações dadas no passado absoluto da natureza ou em seu passado pessoal, e porque toda forma vivida tende para uma certa generalidade, seja a de nossos hábitos, seja a de nossas “funções corporais”. (*id, ibid*, p. 192).

O paciente, portanto, livre das amarras de seu passado pessoal e, assim, “desabitualizado”, torna-se “um observador distante para si mesmo.” (REYNOLDS, 2013, p. 168-169).

A coisa a ser apreendida, através de um movimento por nosso corpo, é um referencial incorporado por nós mesmos e que nossa ação em direção a ela é uma mistura de corporalidade e de mundaneidade. Em outras palavras, nosso corpo e as coisas que estão à nossa volta e ao nosso alcance mantêm uma relação bilateral, na qual um exerce “influência” sobre o outro. Quando, por exemplo, movo meu braço em direção à tela do meu computador, movo-o “sabendo” pressupostamente que o alcançarei e que ela está ali para ser tocada (tendo em vista que sou um “sujeito normal” e livre de alucinações). Dessa forma,

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. [...] Para que possamos mover nosso corpo em direção a um objeto, primeiramente é preciso que o objeto exista para ele. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 193).

A sintaxe corporal, os movimentos apreendidos habitualmente em virtude das generalidades corporais que executamos cotidianamente, é incorporada num mundo próprio do Eu encarnado. “Mundo próprio” no que concerne à sua própria noção de espacialidade e de habilidades particulares. A enformação corporal, neste caso, é a conjuntura que o sujeito adquire em sua vivência constante em seu mundo vivido. Tal enformação compreende todos os movimentos triviais — que não necessitam de representação prévia no intelecto — que produzimos a fim de dar vazão às nossas atitudes enquanto, também, seres moventes corporais. Assim, resumindo o que temos dito, “[a] experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento; ela nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto, uma ‘praktognosia’ que deve ser reconhecida como original e talvez como originária.” (*id, ibid*, p. 195). Esta *praktognose* é a incorporação que nossa corporeidade adquire com suas práticas constantes e corriqueiras, as quais passam a ter seu caráter intrínseco ao sujeito correspondente. Pois, uma vez incorporados, habitualmente, as gestualidades e movimentos, “[m]eu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por ‘representações’, sem subordinar-se a uma ‘função simbólica’ ou ‘objetivante’.” (*id, ibid*, p. 195). Esta subordinação à qual o autor se refere é a que Schneider alude, ou seja, seus movimentos precisam passar pelo crivo de um pré-reconhecimento gestual, como já frisamos.

Esta fluência vital, à qual damos o nome de “hábito”, é a forma de que nosso corpo próprio se adéqua ao mundo, que se crava no seio do mundo e se abre a este. O hábito é uma “característica” que foge às explicações espaciais comuns, ou seja, não podemos constatar a consciência da localização de nosso braço num espaço objetivo, mensurável. Pois, a nossa habitualidade corporal é

um saber que está nas mãos, que só se entrega ao esforço corporal e que não se pode traduzir por uma designação objetiva. O sujeito sabe onde estão as letras do teclado, assim como sabemos onde está um de nossos membros, por um saber de familiaridade que não nos oferece uma posição no espaço objetivo. O deslocamento dos seus dedos não é dado ao datilógrafo como um trajeto espacial que se possa descrever, mas apenas como uma certa modulação da motricidade, distinta de qualquer outra por sua fisionomia. (*id, ibid*, p. 199).

Esta motricidade adquirida pelo hábito resume-se na compreensão do corpo para com a coisa visada, isto é, experienciamos o elo entre o que nos é dado e o que visamos. Em outros

termos, quando almejamos alcançar uma coisa nos aparecida, vamos ao encontro dela de uma forma motriz quase que mágica, sem calcularmos objetivamente o caminho a percorrer e o espaço entre meu corpo e aquilo visado. Este elo entre mim e a coisa, entre mim e o mundo, é a compreensão corporal que forma nossa motricidade naturalizada, através não de nosso corpo objetivo, mas de nosso “corpo como mediador de um mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 201).

O corpo próprio, canal de expressão do ser no mundo, dá sentido aos movimentos que conservam a sua vida. Por meio da expressividade corpórea, adquirida pela generalidade vivida em seu meio circundante, o corpo expõe gestualidades como significações do ser no mundo. Assim, o corpo próprio é “o movimento de expressão, aquilo que projeta as significações exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos.” (*id, ibid*, p. 202). Com isso, tendo em vista que o corpo, irremediavelmente, mediador entre nosso ser e o mundo, somos esta expressividade constante que carrega significações que fazem com que tenhamos um mundo para nós e operemos nele como manutenção da nossa vivência.

A espacialidade corporal, enquanto conjunto de significações, é o modo primordial do corpo, ou seja, este contempla seus contornos próprios como um modo de existência com o qual se move autenticamente no mundo, sem que seja preciso *conhecer* seu corpo parte por parte. Em outras palavras, o corpo próprio traz consigo a noção de sua própria espacialidade, da qual não se separa. Mesmo quando uma sensação corpórea distorcida, promovida por um distúrbio qualquer, afeta a forma de sentir a espacialidade de si mesmo, a síntese corporal não se desvincula da efetivação da existência no espaço. Em suma, quando um anosagnósico ou um paciente com membro fantasma sentem seus membros doentes ou amputados como objetivamente estando ali, tal sensação mostra que a sintaxe corporal, enquanto situação própria do ser no mundo, é evidente. O corpo, portanto, habita o espaço. Assim, quando

os doentes sentem o espaço de seu braço como estranho, se em geral eu posso sentir o espaço de meu corpo enorme ou minúsculo, a despeito do testemunho de meus sentidos, é porque existe uma presença e uma extensão afetivas das quais a espacialidade objetiva não é condição suficiente, como o mostra a anosognosia, e nem mesmo condição necessária, como o mostra o braço fantasma. (*id, ibid*, p. 206).

Com isso, a espacialidade objetiva não pode ser caracterizada como um meio pelo qual explicamos nossa conjuntura corporal própria. Nosso corpo mantém uma relação particular e inerente com nosso ser. E é por esta relação de “proximidade” extrema, de inseparabilidade, que o ser no mundo torna-se o que é, ou seja, abertura para o mundo e polo

de significações e movimentos que sempre visam algo fora de si. Isso nos leva a entender que a “espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 206). Assim, a consciência espacial do corpo próprio não é uma consciência objetiva, na qual eu delineio os contornos precisos de meu corpo e sei, com isso, onde ele está situado, da mesma forma que concebo a garrafa de água sobre minha mesa. A espacialidade corpórea a que o autor se refere é tal que não passa pela mensurabilidade das partes que me compõem, e, sim, é a capacidade de nos movermos e de estarmos no mundo de modo que nossa ação motriz seja uma ação espontânea e que nossos gestos sejam *resultados* da disponibilidade de um corpo que nos está presente todo o tempo por meio de uma corporificação habituada. Em resumo, a onipresença de nosso corpo a nós mesmos mostra que “os movimentos do corpo são desenvolvidos quase sem esforço consciente.” (REYNOLDS, 2013, p. 175), isso no que concerne, como já afirmamos anteriormente, à não conscientização de cada parte do corpo para, a partir disso, gerar um movimento determinado. Nosso ser no mundo convive com situações corporais particulares que se adaptam à necessidade requerida de cada momento e ao seu ambiente.

O conjunto do corpo próprio é a significação pela qual nos situamos no mundo. Através das gestualidades naturalizadas de nosso corpo damos sentidos à nossa vivência no seio do mundo. O corpo sujeito, nesta perspectiva, abrange toda a significância que os movimentos do ser no mundo realiza. Esta conjuntura corporal é a “imagem” de uma totalidade que nada significa se desmembrá-la, isto é, como em Saussure, no que concerne à linguagem, “os signos um a um nada significam.” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 59), também o é assim para a corporalidade do ser no mundo. Minha mão, sem estar atrelada a um movimento em direção ao mundo, nada mais é que um membro que compõe meu corpo físico. Todavia, se levo ela em direção ao teclado de meu computador para digitar este texto, passa a ser uma unidade corpórea significativa, que me permite acessar o mundo por meio de movimentos intencionais e resultantes de uma ação corporificada. Esta ação, portanto, não pode ser expressa pela exclusividade de minha mão apalpar as teclas ou pela ligação de meu intelecto a tal membro. Minha unidade corporal produz esta configuração de meu corpo que não pode ser exclusividade de uma parte em especial. Por isso, “[n]ão é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte. Em um quadro ou em uma peça musical, a idéia só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons.” (*id*, 2011, p. 208).

A estrutura do corpo próprio, esta sintaxe corporal que somos enquanto *sujeito* que visa o seu mundo circundante, mantém a relação entre um psiquismo e uma vivência

enraizada na objetividade do ser no mundo e do mundo vivido. Isto é, somos um nó de significações pelo qual perpassam todas as nossas formas de nos relacionarmos com tudo o que está à nossa volta. Se somos aquilo pelo qual o mundo existe para nós, é porque somos relação permanente para com as coisas que nos rodeiam. Sendo assim, nosso corpo produz significações que o levam para sua adequação existencial no seio do mundo. A percepção é a “pedra de toque” para tal postura do ser no mundo:

Aprender a ver as coisas 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 objeto para um “eu penso”: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 212).

Dessa forma, nosso corpo não pode ser entendido como um “depósito” que é tomado por um espírito e que este é a referência para todas as percepções, até mesmo as do próprio corpo. O corpo próprio, pelo contrário, é o referencial, por assim dizer, pelo qual seus movimentos e sua percepção do mundo circundante e de si próprio têm uma significação comum no que se refere à forma do ser no mundo. Em outras palavras, perceber e, por meio disso, intencionalmente *explorar* o mundo é a forma mais primordial que o sujeito *encontra* de se ajustar ao seu meio. Um ajuste, portanto, originário, que não é advindo por intermédio de um mecanicismo que racionaliza cada atitude de ajuste, mas, sim, por um modo de integridade entre o Eu encarnado que somos e nosso mundo vivido.

2.3. O corpo próprio e seus desdobramentos

A coexistência com o mundo e com os outros enraíza o corpo próprio como veículo do ser no mundo. Ao se relacionar com tudo o que está fora, o corpo expressa-se sempre de forma a assimilar-se ou fugir à situação determinada. A exemplo disso, concernente à sexualidade, o ser no mundo se projeta no mundo e forma, assim, sua história pessoal. Em outras palavras, a sexualidade é esta capacidade de o humano se lançar nas situações de sua vida e de reorganizá-las. Não podemos confundir, neste contexto, a sexualidade como um fator exclusivamente genital, como o senso comum costuma aludir, mas, antes, ela é uma “energia” que pulsa e conduz o ser no mundo a construir sua própria história, pois “ela [a sexualidade] é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219). Esta “energia” que é a sexualidade advém, é claro, do corpo enquanto sujeito pré-reflexivo, ou seja,

produzimos objetivamente pulsões que nos lançam em direção ao exterior de nós mesmos. Dessa forma,

A região dos sentimentos e pulsões exibe a função de projeção do *ser no mundo sem* apresentar seu resultado como independente da infra-estrutura existencial humana, como ocorre com a função espacial; tal região permite elucidar mais facilmente a atividade de organização de um meio como um campo de vivências significativas. (FERRAZ, 2006, p. 100, grifos do autor).

Portanto, esta pulsão que é a sexualidade mantém o ser no mundo voltado à construção constante de sua história pessoal e dando-lhe significações para a sua apropriação. Ela também não pode ser reduzida a um aspecto particular pelo qual o ser no mundo se vale para existir significativamente. Se juntarmos todos os sentidos e os desdobramentos do corpo, vemos que “a visão, a audição, a sexualidade e o corpo não são apenas pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal: esta retoma e recolhe em si aquela existência dada e anônima.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 221). Com isso, é sabido que a existência pessoal não é o apoderar-se de cada um dos sentidos ou mesmo da sexualidade. Isto é, não são os sentidos ou a sexualidade que fazem da história de um homem um produto exclusivo seu, mas a existência própria de tal homem é a reciprocidade de todos os sentidos, das pulsões e do corpo para que o ser no mundo, por meio de sua unidade psíquica e carnal, promova sua historicidade. Esta relação intrínseca pode ser entendida, segundo Merleau-Ponty, a partir da compreensão de “expressão” e “significação”, ambas referentes à linguagem e ao pensamento, respectivamente.

No campo expressivo e significativo podemos perceber uma disposição do ser através de sua capacidade de coexistir com o mundo e com outrem. Na análise mostrada por Merleau-Ponty de uma paciente afônica, após ser privada, por sua mãe, de ver o rapaz a quem ama, nos damos conta de que a expressividade — neste caso, a fala — é a *conduta* que nos permite ser *com* o mundo e *com* os outros. Assim,

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 uma recusa da coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação. (*id, ibid*, p. 222).

A partir disso, vemos que a fala, enquanto veículo de relações para com os outros, é tanto acesso ao outro como recusa de interação e a reclusão de si próprio, no caso da afonia. Portanto, a afonia — tendo em vista que a moça em questão não simplesmente deixa de falar, mas perde a voz — é uma supressão do ser no mundo, isto é, é o “enclausuramento” do ser quando perde de vivenciar aquilo desejado e se retrai a seu próprio anonimato, embora não

seja uma situação buscada e desejada pelo sujeito. Esta situação da afonia é empreendida *abaixo* da consciência posicional, ou seja, tornar-se afônico não é compreendido por meio da consciência da origem da afonia, como se fosse um fato objetivo e verificável através de uma sondagem psicológica. Portanto, é parte da *condição humana* o ser genérico, que se perde na generalidade existencial e incumbe-se nas mais variadas formas de se resguardar de situações indesejadas. Dessa forma,

Sono, despertar, doença e saúde não são modalidades da consciência ou da vontade, eles supõem um “passo existencial”. A 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 da natureza transitiva dos “fenômenos interiores”, generalizadas, consumadas, tornadas situações de fato. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 227).

Com isso, o movimento transitório que deveria ser comum ao ser no mundo é cindido pela recusa de ultrapassagem de um problema ou de um momento. Tornar-se *recluso em si próprio* é permanecer em seu tempo pessoal, fechado à transitoriedade existencial pela qual cada um necessariamente passa. Sendo assim, o corpo mantém esta duplicidade que ora nos permite ir ao encontro do mundo e dos outros, ora torna-se o cativo de nós mesmos. Em outras palavras, meu corpo é a expressividade e a não-expressividade da minha existência enquanto sujeito autônomo. Quando permaneço aberto a todas as situações que o mundo (e eu mesmo) me impõe, meu corpo expressivo é o conduto relacional de mim para com meu exterior; ao contrário, quando, devido a algum trauma tal qual o da moça que expomos, sou impelido a me retrair quase que inexplicavelmente, meu corpo passa a ser a prisão anônima do meu Eu, um Eu que resiste em exteriorizar-se. Uma vez retraído, como no caso da afonia, no qual minha fala deixa de ser relação com outrem, deixo de lado minha existência pessoal e passo a viver na generalidade que me proíbe de manifestar-me enquanto um ser em situação, ou seja, um ser pessoal.

Meu corpo, então, pode ser tanto objetivado como pessoalizado ao olhar do outro. Para um destes, ou seja, se sou objeto ou pessoa para outrem, é preciso que haja uma significação metafísica na relação que eu mantenha com ele. Em outros termos, se, ao olhar de um terceiro sobre meu corpo, eu ajo de forma a me submeter à sua investida de desejo ou me imponho para tornar-me fascinação para ele, torno-me escravo e senhor, respectivamente. Em suma, a significação metafísica que emana desta relação de mim para com outro é *quem* “dita” como me sentirei enquanto ser corporificado. Portanto,

Dizer que tenho um corpo é então uma maneira de dizer que posso ser visto como um objeto e que procuro ser visto como sujeito, que o outro pode ser meu senhor e meu escravo, de forma que o pudor e o despudor expressem a dialética da pluralidade das

consciências e que eles têm sim uma significação metafísica. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 231).

Assim, quando sou tomado por um olhar que parece roubar-me de mim mesmo, perco a minha personalidade ante a investida daquele que me “possui” e desapareço no anonimato do meu corpo. Ao contrário, se eu revento a significação do olhar do terceiro e passo a “possuí-lo” enquanto uma fascinação para ele, torno-me senhor, ou seja, uma personalidade a qual, para ele, não se reduz mais apenas ao objeto corpóreo, e, sim, a um Eu encarnado que atribui sentidos e significações que podem envolvê-lo. Isso, dirigido à sexualidade, nos mostra que ser sexual e ser pessoal são indistintos, uma vez que a *energia pulsional* que me crava no mundo constantemente ora me torna um ser genérico, ora me torna um ser pessoal. Estas mudanças, estes sentidos que o ser no mundo dá a si próprio, ao mundo e ao outro são as formas que encontra para se firmar e construir sua própria história. No caso da afonia da paciente apresentada por Merleau-Ponty, a sexualidade, por se tratar da privação de encontro com seu amante, prova esta reciprocidade entre ela e a nossa existência geral. Isto é,

Existe osmose entre a sexualidade e a existência, quer dizer, se a existência se difunde na sexualidade, reciprocamente a sexualidade se difunde na existência, de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma dada ação, a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações, é impossível caracterizar uma decisão ou um ato como “sexual” ou “não-sexual”. (*id, ibid*, p. 234).

Vemos, com isso, que a sexualidade se ramifica por toda a existência pessoal e pode ser concebida como necessidade existencial, no sentido de que faz parte da existência geral do ser humano, ou seja, indissociável desta. Não se pode conceber um homem sem sexualidade, pois, se assim fosse, seria tão “inconcebível quanto um homem sem pensamento.” (*id, ibid*, p. 235). Assim,

todas as “funções” no homem, da sexualidade à motricidade e à inteligência, são rigorosamente solidárias, é impossível distinguir, no ser total do homem, uma organização corporal que trataríamos como um fato contingente, e outros predicados que lhe pertenceriam com necessidade. (*id, ibid*, p. 235).

Os fatos necessários, neste caso, são os modos com os quais o homem elabora sua existência pessoal; sem eles, o homem não seria tal qual o concebemos e não poderia ser atribuído a ele a nossa compreensão de humano. Em outras palavras, o corpo próprio e seus modos de vivência trazem consigo a necessidade de que é preciso para se pessoalizar e inventar sua própria história. A contingência, por outro lado, entende-se pelo “sentido em que esta maneira humana de existir não está garantida a toda criança humana por alguma essência que ela teria recebido em seu nascimento.” (*id, ibid*, p. 236). Sendo assim, percebemos que

Merleau-Ponty preocupa-se com o fato que cada *sujeito* dá sentido à sua existência de forma individualizada, isto é, o Eu encarnado encontra, na sua situação de fato, sempre novas formas de refazer-se e de inventar sua historicidade com a liberdade que lhe é possível. Assim, o ser no mundo transforma sua contingência em sua necessidade, ou seja, existir é transformar as nossas aptidões adquiridas em *instrumentos* de movimento da vida e, com isso, a contingência da maneira humana de existir trazida por nós transforma-se no fator necessário que precisamos para produzirmos a nós mesmos e a nossa história.

2.3.1. A expressividade

A expressividade por meio da fala nos mostra que esta é uma ação, ao invés de a palavra ser apenas um invólucro sem significado inerente. Para o intelectualismo, a fala é uma ação de um sujeito pensante que, através das associações adquiridas, dá à coisa uma imagem verbal mais adequada e que visa a universalidade essencial daquilo a nomear. Neste sentido, a palavra não passa de uma adequação de uma *res cogitans* perante a coisa nomeada para torná-la genérica, negligenciando suas particularidades. Em outras palavras, Merleau-Ponty quer nos passar que o intelectualismo prioriza o sujeito pensante e o mantém em primazia ante a fala, isto é, ao expressar-se, ao nomear algo, o sujeito intelectualista suprime o sujeito falante e a fala perde sua característica intrínseca, a saber: a significação enquanto sentido para o mundo, ou seja, a capacidade enformadora do falante ao se relacionar com o mundo.

Para o intelectualismo, fica a questão de como o pensamento pode vir antes da expressão da fala, uma fala interna ou externalizada. Como Merleau-Ponty (2011, p. 241) afirmou:

Um pensamento que se contentasse 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. [...] pensar é com efeito uma experiência, no sentido em que nós nos damos nosso pensamento pela fala interior ou exterior.

O pensamento, portanto, não pode ser concebido antes da fala, uma vez que esta última é a condição pela qual aquele se exprime. Com isso, nosso pensamento só pode ser apropriado e “instrumentalizado” por nós mesmos a partir do momento em que podemos exprimi-lo através da linguagem — falada ou escrita. Quando se nomeia uma coisa não significa que aquilo nomeado preexiste em meu espírito, como queriam os intelectualistas. 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. Assim,

A denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento. Quando fixo um objeto na penumbra e digo: “É uma escova”, não há em meu espírito um conceito da escova ao qual eu subsumiria o objeto e que, por outro lado, estaria ligado à palavra “escova” por uma associação freqüente, mas a palavra traz o sentido e, impondo-o ao objeto, tenho consciência de atingi-lo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 242).

A expressão é o encontro com o objeto, “é uma modalidade existencial enformadora do mundo.” (FERRAZ, 2006, p. 101). O sentido que o falante exprime é a exteriorização do pensamento através da fala. Isso não pode ser confundido como se a fala fosse o “signo” do pensamento, mas, antes, ela e o pensamento são coextensivos e um está entrelaçado no outro. Não podemos conceber pensamento sem linguagem. Assim, “eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 247). 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.

A expressão, seja na fala ou no gesto corporal em detrimento de algum mal que me assola, é a linguagem do corpo próprio que eu sou. Por isso a fala, assim como as expressões em geral, se enquadra na nossa análise do corpo. Este, por sua vez, como já mencionamos em alguma parte deste trabalho, é o veículo do ser no mundo. Sendo assim, nossa fala é o gesto que esboça nosso pensamento, nossos sentimentos e emoções, assim como o é também as expressões advindas de uma cólera, para falar nos termos de Merleau-Ponty. Não temos um interior ao qual recorreremos para depois nos expressarmos. A expressabilidade é, contudo, a forma autêntica de nos posicionarmos no mundo e de expormos nossa *humanidade*, enquanto um ser humano. Dessa forma, “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.” (*id, ibid*, p. 251, grifos do autor). Isto é, minha expressão, seja ela qual for, não é um ato que requer uma pré-definição para ser executada, ou seja, minha gestualidade não passa por um “ensaio psíquico” antes de ser expurgada por mim, e, sim, ela é espontânea àquilo que sinto ou àquele pensamento que desejo expor ou, até mesmo, “deixá-lo” comigo.

A fala é a única operação expressiva que finca o ser no mundo intersubjetivamente. A intersubjetividade é amparada, por assim dizer, pela capacidade de sujeitos serem interlocutores um dos outros e transmitirem saber e afecções.

O sentido da palavra se con-funde com o pensamento, isto é, pensar não é anterior à gesticulação da fala, mesmo quando esta é silenciada ao próprio sujeito falante, e, sim, a fala é a existência correlativa do pensamento. O pensamento, portanto, é o enunciado que a fala exprime. Então, esta última não é um efeito do pensar: é, todavia, a consumação do pensamento no mundo sensível ou no mundo particular do Eu encarnado enquanto compreensão do seu meio circundante. Dessa forma,

O que então exprime a linguagem, se ela não exprime pensamentos? Ela representa, ou antes ela é tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações. [...] 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. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 262, grifo do autor).

O epifenômeno que poderíamos estar propensos a incluir a linguagem enquanto ferramenta exterior do pensamento descaracteriza-se na abordagem merleau-pontyana, isto é, se o pensamento fosse uma anterioridade absoluta à linguagem e esta fosse apenas um efeito secundário daquele, não conceberíamos como podemos pensar sem usar nosso aparato linguístico. Em consonância com isso, a gesticulação humana produz uma modulação existencial que se vincula ao modo de o sujeito encarnado existir em seu mundo vivido de forma a sobreviver, viver e relacionar-se: “[a] linguagem, por sua vez, não coloca outro problema: uma contração da garganta, uma emissão de ar sibilante entre a língua e os dentes, uma certa maneira de desempenhar de nosso corpo deixam-se repentinamente investir de um *sentido figurado* e o significam fora de nós.” (*id, ibid*, p. 263, grifos do autor). Vemos, portanto, que a linguagem gestual deixa de ser um modo particular de existência para ser um modo mais universalizado, tendo em vista que quem está fora também pode compreender e dar sentido aos gestos por mim executados. Com isso, meu corpo passa a ser a minha própria investidura a fim de relacionar-me com o mundo e com o outro, sem o qual — meu corpo — eu seria apenas uma quimera. Portanto,

É preciso reconhecer então essa potência aberta e indefinida de significar — quer dizer, ao mesmo tempo de apreender e de comunicar um sentido — como um fato último pelo qual o homem se transcende em direção a um comportamento novo, ou em direção ao outro, ou em direção ao seu próprio pensamento, através de seu corpo e de sua fala. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 263).

Esta abertura por meio do comunicar, qualquer que seja a forma deste, é tal que não passamos a refletir sobre as expressões em si, separadas de seu sentido. Mas, ao contrário:

é ela [a linguagem] que nos lança ao que ela nos significa; ela se dissimula a nossos olhos por sua operação mesma; seu triunfo é apagar-se e dar-nos acesso para além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente acreditamos ter conversado com ele sem termos dito palavra alguma, de espírito a espírito. As palavras, ao perderem seu calor, recaem sobre a página como simples signos, e, justamente nos projetaram tão longe delas, parece-nos incrível que tantos pensamentos nos tenham vindo delas. (MERLEAU-PONTY, 2012a, p. 38-39).

Isso reforça o que tínhamos afirmado antes: 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. Os signos são apenas a tradução sensível do pensamento, de forma que sua existência enquanto partículas objetivas torna-se esquecida quando o que importa é a consumação existencial daquele que os profere. Ao ler este texto, o leitor não atenta para cada signo em particular para daí extrair seu sentido, mas a conjuntura das palavras adquire uma modulação do pensamento do autor, uma vez que pensar e exprimir são indistinguíveis: isso no sentido de estarem inerentemente vinculados ao ponto de um não existir sem o outro no campo das significações já estabelecidas, ou seja, de uma língua formulada. Quando alguém lê este texto, ou quando eu leio o texto de outro autor, a *sensação* é que “[g]raças aos signos sobre os quais o autor e eu concordamos, porque falamos a mesma língua, ele me faz justamente acreditar que estávamos no terreno já comum das significações já adquiridas e disponíveis. Ele se instalou em meu mundo.” (*id, ibid*, p. 41). O corpo é o meio pelo qual a expressividade da existência humana emana. É ele, portanto, que exprime os gestos que o ser necessita para dar vazão à sua vida de consciência.

Em resumo, o corpo enquanto expressão, no sentido amplo do termo, é a possibilidade, a capacidade e a manutenção da relação vital do ser no mundo. A expressividade é a abertura para a apropriação e para a disseminação de conhecimento do sujeito para com tudo o que o circunda.

2.4. Considerações finais acerca do Capítulo II

O corpo próprio, portanto, não pode ser concebido *partes extra partes*. É preciso vivê-lo e senti-lo como um processo ambíguo, ou seja, ele é consciência ao mesmo tempo que também é uma coisa dentre outras no mundo.

No decorrer deste capítulo, discorreremos sobre as posturas do ser no mundo enquanto ser corpóreo e enquanto corpo como via expressa de sua existência. Diferentemente do intelectualismo, a fenomenologia merleau-pontyana nos conduziu a enxergar o ser efetivamente no mundo e sem desgarrar-se do seu corpo. O corpo próprio, no entanto, existe como uma duplicidade que não é mais nem na perspectiva da *res cogitans* e nem na perspectiva da *res extensa*. O corpo não é mais, como queria Descartes, a residência de um espírito, mas a relação de uma subjetividade que não se separa dos processos corporais nem mundanos: porque ela é a própria relação de tudo isso. Com o cartesianismo, nos habituamos a pensar o humano como a existência de duas substâncias separadas relacionando-se entre si, ou seja, a alma e o corpo como uma existência harmoniosa que possibilitaria o homem conhecer o mundo e as coisas.

A tradição cartesiana habituou-nos a desprender-nos do objeto: a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum do corpo e da alma, definindo o corpo como uma soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza de nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que é apenas aquilo que pensa ser. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 268).

O sujeito cartesiano é, ao mesmo tempo, conhecimento puro e conhecimento secundário de si, isto é, enquanto coisa pensante, o sujeito conhece a si mesmo antes e mais claramente que qualquer outra coisa. Por outro lado, o conhecimento de seu próprio corpo, que é o invólucro de sua alma, é adquirido por ideias só depois concebidas e tomadas como verdadeiras pela remissão a um Deus soberano. Portanto, para Descartes, o ser no mundo é a mistura de duas substâncias distintas entre si que se manifestam concretamente a fim de conhecer o seu mundo vivido. Tal existência obscurece a relação primordial do ser e do mundo, pois toda a sensação desta ambivalência é conduzida à certeza de que há um elo por trás dela para que seja possível: Deus, no caso cartesiano. Esta é a ligação de mim e o conhecimento do meu corpo: “esse singular saber que temos de nosso corpo apenas pelo fato de que somos um corpo permanece subordinado ao conhecimento por idéias porque, atrás do homem tal como de fato ele é, encontra-se Deus enquanto autor racional de nossa situação de fato.” (*id, ibid*, p. 269).

Para Merleau-Ponty, ao contrário, o corpo próprio não pode ser descrito nestas circunstâncias intelectualistas, uma vez que existir tal qual existimos é nos mantermos numa correlação efetiva entre nosso corpo e tudo o que nos envolve. Assim,

A experiência do corpo próprio, ao contrário, revela-nos um modo de existência ambíguo. Se tento pensá-lo como um conjunto de processos em terceira pessoa — “visão”,

“motricidade”, “sexualidade” — percebo que essas “funções” não podem estar ligadas entre si e ao mundo exterior por relações de causalidade, todas elas estão confusamente retomadas e implicadas em um drama único. [...] Ele é sempre outra coisa que aquilo que é, sempre sexualidade ao mesmo tempo que liberdade, enraizado na natureza no próprio momento em que se transforma pela cultura, nunca fechado em si mesmo e nunca ultrapassado. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 268-269).

Este drama comum reúne em si todas as funções do ser no mundo para uma finalidade única, a saber: existir nos conformes de uma liberdade inerente do homem, no sentido de sempre estar fazendo-se e que todas estas funções convergem para tal possibilidade. Não é possível desmembrarmos cada função e entender como elas, em separado, agem na nossa facticidade. O emaranhado que somos impossibilita-nos de concluirmos, clara e distintamente, como o quer Descartes, o que cada parte de nós mesmos tem por ação própria, isto é, não conseguimos distinguir em nosso íntimo o que seja da alçada da visão, da motricidade e da sexualidade, quando nos referimos à junção de todas elas. Para produzirmos nossa história pessoal é preciso que haja esta equivalência entre todas as formas corporais e subjetivas do ser no mundo, sem a qual estaríamos reduzidos a meros objetos fechados em si, sem disposição perante o mundo e, por conseguinte, sem construirmos nossa historicidade. Assim, a ligação entre estas “energias constitutivas” do ser no mundo não poderia ser entendida se tudo isso fosse o efeito apenas da ação de uma coisa pensante sobrepondo-se sobre o corpo, pois não compreenderíamos como a *res cogitans* seria este agente que impulsionaria o corpo, sendo que a evidenciação do pensamento puro não explica a união afetiva inerente entre o sujeito e o mundo vivido.

Em suma, o corpo próprio não é o invólucro fechado de uma Consciência, de um Espírito, mas, sim, ele é o meio pelo qual somos, o meio pelo qual nos dispomos no mundo vivido. Ele é a “regência orquestral” de um Eu encarnado que dispensa ações como produtos exclusivos de um Espírito: ele é o sumário de todas as possibilidades, dos órgãos dos sentidos e de todas as partes que o compõe a fim de ser a totalidade por meio da qual, só assim, pode construir-se. Eu não sou o que, determinantemente, penso ser. Eu sou o que, indeterminantemente, eu posso ser através das afecções recíprocas do Eu e do mundo. Para tanto, a sintaxe corporal é a possibilidade de o ser estar posto numa situação concreta e dar sentido.

CAPÍTULO III: O COGITO

Neste capítulo veremos como Merleau-Ponty relaciona o Eu ao seu mundo vivido sem separá-los por um prejuízo intelectualista ou realista. Se o intelectualismo prioriza a existência reflexiva do *cogito* como princípio único do conhecimento e o realismo põe toda esta possibilidade no ambiente exterior ao Eu, a fenomenologia merleau-pontyana cinde com estas duas abordagens. Agora, Merleau-Ponty dá ao *cogito* a característica não mais de constituinte universal dos fenômenos, mas a correlação dos fenômenos. A vida perceptiva, na fenomenologia, toma seu devido lugar na análise do pensamento por este filósofo. Dessa forma, veremos como Merleau-Ponty ultrapassa a evidenciação pura do *cogito* cartesiano e funde o Eu ao mundo, dando-lhe, assim, sua existência encarnada e engajada em seus fenômenos circundantes.

A volta ao problema do pensamento por Merleau-Ponty, nesta fase de nosso trabalho, vem carregada com a concepção de corporeidade explicitada por nós no capítulo anterior. Agora, o *cogito* vincula-se à perspectiva corporificada do ser no mundo, sem ser pretensiosamente desvinculado de sua experiência efetiva no seio do mundano.

3. Merleau-Ponty e a retomada da experiência do pensamento

As dificuldades do *cogito* cartesiano trouxeram Merleau-Ponty a formular uma nova abordagem acerca do pensamento. O solipsismo e a impossibilidade de uma ligação efetiva entre sujeito e mundo são os principais empecilhos na filosofia de Descartes, e é a isso que a fenomenologia merleau-pontyana pretende ultrapassar e dar ao ser no mundo sua justa posição, a saber: sua abertura originária de relação com tudo o que se encontra em seu exterior.

A evidenciação do pensamento puro em Descartes, do Eu pensante enquanto constituinte de tudo o que conheço e posso conhecer, reprime o ego a uma reclusão de si que não permite mais sua exteriorização no mundo. Toda a vida perceptiva do sujeito, neste contexto, resume-se à correlação das ideias pré-concebidas por uma *res cogitans*, ou seja, o pensamento “só encontra no exterior aquilo que ele ali colocou.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 499). Em outros termos, a *análise da realidade*, no pensamento cartesiano, é exercida por meio das ideias claras e distintas concebidas anteriormente no espírito. O pensamento, dessa forma, é transparência de ponta a ponta em todos os atos do sujeito, isto é, se eu me encontro

puramente enquanto Eu pensante e constituinte universal, todas as ações do meu pensamento são indubitáveis, tais como: o pensamento de ver, de querer, de sentir e todo o pensamento que constitua alguma atitude subjetiva, uma vez que a única verdade irrefutável é o pensamento. Se Pensar é a única forma necessária pela qual eu posso afirmar que sou um ser pensante com toda clareza, então não pode ser verdadeiro que enquanto eu penso ver algo eu possa estar enganado. Descartes parece imbuir nesta incompatibilidade quando defende que os sentidos podem nos enganar, tendo em vista que pensar ver ou sentir alguma coisa não podem ser desvinculados da certeza do Espírito enquanto transparência absoluta de si a si. Em outras palavras, se o Espírito constituinte é a absoluta e primeira certeza de existência do ser e se ele é toda a potência de sentir da qual falamos no tópico 1.1 deste trabalho, a dúvida advinda das sensações dos órgãos dos sentidos não tem firmeza na filosofia cartesiana. Se o sentir é “produto” ou é uma extensão do pensamento, todos os desdobramentos do ouvir, do ver e de todas as sensações vindas de fora também devem ter a mesma transparência pela qual o *cogito* perpassa.

O recuo da percepção em Descartes separa a coisa pensante do mundo, ao menos metodologicamente. O *cogito* torna-se a atividade fundadora do mundo e do próprio Eu. No entanto, para Merleau-Ponty, a sensação de ver e a coisa vista não podem ser separáveis, uma vez que perceber é ter algo percebido como correlato necessário para esta ação. Assim,

A percepção é justamente este gênero de ato em que não se poderia tratar de colocar à parte o próprio ato e o termo sobre o qual ele versa. A percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem, ou, antes, de atingir a coisa mesma. *Não se pode tratar de manter a certeza da percepção recusando a certeza da coisa percebida.* (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 500, grifos nossos).

A conjugação do ato de perceber e da coisa percebida é a condição pela qual podemos atribuir valores judicativos àquilo visado, e, não, apenas à ideia que faço de um pretendo percebido. Se minha percepção versasse exclusivamente ao pensamento de ver, ou seja, apenas a uma manobra do próprio *cogito*, eu não *saberia* como poderiam existir coisas na realidade e qual seria o elo entre mim e elas. É preciso, portanto, que o pensamento de ver seja indissociável da percepção própria, isto é, o pensamento — como verdade indubitável e que engloba todas as extensões do sentir, como frisamos mais acima — deve ser coextensivo às percepções que temos do nosso mundo circundante. Do contrário, seríamos fechados em nós mesmos e que, contraditoriamente, não atingiríamos e não reconheceríamos o mundo em que vivemos. Dessa forma,

Quando Descartes nos diz que a existência das coisas visíveis é duvidosa, mas que nossa visão, considerada como simples pensamento de ver, não o é, essa posição não é sustentável. Pois o pensamento de ver pode ter dois sentidos. Em primeiro lugar, pode-se entendê-lo no sentido restritivo de pretensa visão ou “impressão de ver”, então temos com ele a certeza de um possível ou de um provável, e o “pensamento de ver” implica que tenhamos tido, em certos casos, a experiência de uma visão autêntica ou efetiva à qual o pensamento de ver se assemelha e na qual, desta vez, a certeza da coisa esteve envolvida. [...] o pensamento de ver não é senão uma visão em idéia, e nós não o teríamos se por outro lado não tivéssemos a visão na realidade. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 501).

Isso nos mostra a existência coetânea entre o perceber e o percebido. Não se pode afirmar uma percepção e, ao mesmo tempo, duvidar do conteúdo perceptivo, uma vez que ambos os processos são dados de uma vez. Como poderíamos afirmar o mundo concreto se ele fosse apenas um constructo intelectual nosso para retirar-lhe sua essência? Isso não é possível pelo fato de o “desmembramento” entre sujeito pensante e mundo implicar em uma contradição, pois, mesmo que retiremos do mundo alguma essência possível, é preciso que o mundo esteja aí para nós, como coisa visada por uma “consciência perceptiva”:

Seria contraditório afirmar ao mesmo tempo que o mundo é constituído por mim e que, dessa operação constitutiva, só posso apreender o esboço e as estruturas essenciais; ao termo do trabalho constitutivo é preciso que eu veja surgir o mundo existente, e não apenas o mundo em idéia, ou eu só teria uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo. Assim, em qualquer sentido que o tomemos, o “pensamento de ver” só é certo se a visão efetiva também o é. (*id, ibid*, p. 502).

Com isso, a dissociação do pensamento e da percepção não se sustenta. Para que tenhamos a certeza de uma sensação perceptiva não podemos burlar a coisa percebida e tratá-la como dubitavelmente embaraçosa, ao risco de cairmos em um “Espiritualismo absoluto” e o mundo ser uma transparência que, na verdade, não tem propósito de ser. Uma vez que constituo o mundo e busco nele apenas suas essências, a contradição aí implicada consiste no fato de a bilateralidade entre ser e mundo aniquilar-se no Espírito constituinte e, mesmo assim, precisar das afecções mundanas para extrair suas essências. Ou seja, se as ideias são produzidas de antemão em um intelecto, não precisaríamos da afecção do mundo sobre nós para produzir algum conhecimento substancial acerca dele. Se sou um *cogito* constituinte de tudo, o mundo não possui mais sua característica necessária como parte inerente ao conhecimento por meio de um sujeito, tendo em vista que a sua constituição é feita prévia e idealmente pela *res cogitans*. A existência do mundo é, assim, uma abstração ideal de uma consciência pura.

A consciência, na fenomenologia merleau-pontyana, toma o lugar de uma ação, ao invés de uma passividade. A efetivação da percepção não é mais uma impressão vinda de fora

que imprime no sujeito suas sensações, mas, ao contrário, a consciência é a transcendência ativa daquele que percebe:

A consciência é de um lado ao outro transcendência, não transcendência passiva — dissemos que uma tal transcendência seria a interrupção da consciência —, mas transcendência ativa. A consciência que tenho de ver ou de sentir não é a notação passiva de um acontecimento psíquico fechado em si mesmo, e que me deixaria incerto no que concerne à realidade da coisa vista ou sentida; ela também não é o desdobramento de uma potência constituinte que conteria eminentemente e eternamente em si mesma toda visão e sensação possíveis, e que encontraria o objeto sem precisar abandonar-se, ela é a própria efetivação da visão. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 503).

O *cogito* cartesiano, coincidido consigo próprio e, portanto, fechado em si, não pode tomar a coisa como certa pelo fato de sua “clausura” reprimir sua transcendência e embrenhar-se no mundo da vida. A ligação do *cogito* com o mundo é perdida em detrimento de o primeiro ser a abrangência que abarca essencialmente o segundo. Sendo assim, como é possível retirar o conhecimento essencial do mundo se o pensamento é anterior e independente do *Lebenswelt*? Falta, neste contexto da soberania do *cogito*, a aspiração da consciência que se lança ao mundo e que o experiencia como um fato incontornável. Só há mundo para a consciência e a consciência é para e no mundo. Não se sabe como uma consciência é consciência para si própria e que, a partir disso, é a medida de tudo o que a circunda.

Não nos concebemos como consciência pura, como um *cogito* que se reflete, porque estamos sempre voltados para algo e que nossa percepção se distende na coisa percebida. Por exemplo, eu não vejo uma garrafa sobre minha mesa em ideia e nem abstraio da sua realidade para extrair uma essência que só é constituída pelo meu pensamento. Eu a vejo enquanto ela está aqui na minha frente e que posso explorar as perspectivas que a tornam um objeto sobre um fundo, que posso tocá-la, que posso compará-la com os outros objetos que se encontram ao seu redor, etc. Enfim, o *cogito* é esta atividade de transcendência constante que me põe, a todo instante, em contato com o mundo, “é o movimento profundo de transcendência que é o meu próprio ser, o contato simultâneo com o meu ser e com o ser do mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 504).

A transparência do pensamento não é sustentável quando a significação e o enredo existencial do ser no mundo a obscurecem. Por exemplo, não possuímos no espírito um sentimento circunscrito como se fosse uma coisa delineada e que pudéssemos acessá-la para retirar-lhe sua significação objetiva. Quando amamos, nos apaixonamos ou odiamos, deparamo-nos com situações efetivas que tomam o ser por completo. Quando estamos sob os ditames de tais sentimentos não somos indistinguíveis e não podemos nos abstrair deles para

designá-los, como se fôssemos soberanos. Nesta situação, a hierarquização que o intelectualismo prega não se encaixa, tendo em vista que o *cogito* não abarca o sentimento do amor como se este fosse sua posse. Merleau-Ponty ilustra sua oposição à doutrina cartesiana com o exemplo do amor para nos mostrar que o ser, quando tomado por um sentimento, relaciona-se com seu mundo vivido de acordo com sua atual situação, sem estar soberanamente anterior ao seu enredo real. Assim,

para o apaixonado que o vive, o amor não tem nome, não é uma coisa que se possa circunscrever e designar, não é o mesmo amor do qual falam os livros e os jornais, porque é a maneira pela qual o apaixonado estabelece suas relações com o mundo, é uma significação existencial. [...] Se estamos em situação, estamos enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 510).

Isso reforça o que dizíamos anteriormente, ou seja, que não dominamos um sentimento no pensamento como se fosse uma ideia. Não nos livramos do amor, por exemplo, simplesmente por um ato de abstração, pois estamos tão imersos nele que tal movimento seria impossível. Quando se ama, este estado de amor é a enformação atual do ser no mundo, uma enformação que não se separa da sua conduta e da sua forma de acessar e de se relacionar com tudo o que lhe envolve. A efetivação de tais sentimentos, como o amor, a raiva, o querer, etc., é o que assegura a sua real existência. Não se pode amar, odiar ou querer sem que haja um real sentimento de amor, de ódio e de vontade, pois o sentimento não se resume à expressão de senti-lo, mas, sim, é a forma com que o ser no mundo está situado e, para que isso aconteça, é necessário que o sujeito esteja envolvido em tal factualidade. Dessa forma,

não é *porque* eu penso ser que estou certo de existir, mas, ao contrário, a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva. Meu amor, minha raiva, minha vontade não são certos enquanto simples pensamentos de amar, de odiar ou de querer, mas, ao contrário, toda a certeza desses pensamentos provém da certeza dos atos de amor, de raiva ou de vontade, dos quais estou seguro porque eu os *faço*. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 511-512, grifos do autor).

Isso mostra que estar certo de existir ou de pensar está baseado na vivência, ou seja, é preciso “viver” para ter certeza daquilo que somos e daquilo que sentimos. Se nos colocarmos em dúvida, assim como faz Descartes, não encontraríamos um limite para a própria, nem mesmo encontraríamos nela seu ponto-limite. Ao duvidarmos realmente de tudo estamos imersos na situação efetiva da dúvida e, assim, é preciso duvidarmos da nossa própria dúvida *ad infinitum*. Isso fez com que Descartes aludisse a Deus para fundamentar o limite da sua dúvida metodológica. Se eu efetivamente me puser em dúvida, faz-se necessário duvidar da minha própria exposição enquanto alguém que duvida. Assim, a posição cartesiana de

existência por pensamento torna-se fraca e que negligencia o fator existencial do ser no mundo:

“Eu duvido”: não há outra maneira de fazer cessar toda dúvida em relação a essa proposição senão duvidar efetivamente, engajar-se na experiência da dúvida e assim fazer esta dúvida existir como certeza de duvidar. Duvidar é sempre duvidar de algo, mesmo se se “duvida de tudo”. Estou certo de duvidar porque assumo tal ou tal coisa, ou mesmo qualquer coisa e minha própria existência, justamente como duvidosas. É em minha relação com “coisas” que eu me conheço, a percepção interior vem depois, e ela não seria possível se eu não tivesse tomado contato com minha dúvida vivendo-a até em seu objeto. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 512).

Em outras palavras, aperceber-se interiormente pressupõe-se um acabamento de si e da percepção de si, isto é, para que eu me percebesse como um *cogito* puro seria necessário que eu fosse uma coisa acabada e que seria tão acessível quanto uma coisa que se encontra ao alcance de minha atividade perceptiva, ou seja, eu precisaria ser um objeto. Além disso, minha percepção precisaria estar fora de mim mesmo para que eu pudesse “abarcá-lo”, o que parece ser inconcebível. Minha percepção é relação com coisas. Não se pode conceber uma percepção que é, ao mesmo tempo, percepção de si mesma e percepção de perceber. A relação que mantenho com o mundo e com as coisas faz com que eu me encontre em situações particulares, como no caso dos sentimentos que expomos anteriormente. Eu não percebo o meu amor, o meu ódio, a minha vontade: eu me encontro envolvido por eles, como uma vestimenta existencial que não se separa de mim, ou melhor, que não é distinta de mim e da minha factualidade presentemente vivida.

O intelectualismo pretende salvaguardar a posse do pensamento puro aludindo para o conhecimento matemático, colocando nesse o “peso” do encontro do pensamento por si, como o faz Descartes na *Meditação Primeira*: “a aritmética, a geometria e as outras ciências dessa natureza, que só tratam de coisas muito simples e muito gerais, sem se preocuparem muito com se elas estão na natureza ou se não estão, contêm algo de certo e indubitável.” (2005, p. 35). Isso mostra a distinção, num primeiro momento, do conhecimento como produto do entendimento e daquele advindo dos sentidos, ou seja, do conhecimento das coisas que estão no mundo. Este último como incerto e o primeiro como o único passível de uma credibilidade inquestionável. Todavia, parece haver uma dificuldade em compreendermos esta posição cartesiana quando pensamos nas figuras geométricas, por exemplo. Na geometria, a ideia do triângulo não pode ser atribuída à ação exclusiva de um entendimento desprendido da realidade, ou, pelo menos, desprendido de uma ação imaginativa que “cria” uma figura à qual o sujeito se reporta. Toda referência do geômetra ao triângulo que ele elabora, mesmo quando é uma elaboração apenas em pensamento, ou seja, sem um objeto triangular efetivamente fora

dele, é uma referência a uma figura que é concebida a partir de sua formulação sensível. Em outros termos, “[a] construção geométrica supõe a apresentação sensível das figuras, a familiaridade com sua *Gestalt*.” (FERRAZ, 2006, p. 177). Portanto, a forma sensível da figura é indispensável para a construção geométrica de um triângulo, sem a qual não entenderíamos nem elaboraríamos as operações matemáticas que lhe cabem:

Não há definição do triângulo que inclua antecipadamente as propriedades que a seguir se demonstrarão e os intermediários pelos quais se passará para chegar a essa demonstração. Prolongar um lado, traçar por um vértice uma paralela ao lado oposto, fazer intervir o teorema concernente às paralelas e sua secante, isso só é possível se considero o próprio triângulo desenhado no papel, no quadro-negro ou no imaginário, sua fisionomia, o arranjo concreto de suas linhas, sua *Gestalt*. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 514-515).

A ideia do triângulo não é predisposta anteriormente no pensamento. Não se parte para os desdobramentos matemáticos de um triângulo colocando neste aquilo que foi formulado previamente no intelecto, mas, pelo contrário, só se extrai da figura geométrica aquilo que nela se encontra. Sendo assim, é preciso que nos direcionemos a algo — no caso, um triângulo — para que possamos formular um conhecimento ou operar sobre a coisa. A referência espacial é condição necessária para que compreendamos as partes de uma figura. Sua forma (*Gestalt*) não pode ser uma abstração intelectual sem um referencial espacial. Para que consideremos uma figura, portanto, faz-se necessário que a analisemos levando em consideração suas perspectivas que são obrigatoriamente dadas sobre o ponto de vista de alguém que percebe. Assim,

A construção refere-se portanto à configuração do triângulo, à maneira pela qual ele ocupa o espaço, às relações que se exprimem nas palavras “sobre”, “por”, “vértice”, “prolongar”. [...] Se as palavras “sobre”, “por”, etc. conservam um sentido, é porque opero sobre um triângulo sensível ou imaginário, quer dizer, situado pelo menos virtualmente em meu campo perceptivo, orientado em relação ao “alto” e ao “baixo”, à “direita” e à “esquerda”, [...] implicado em meu poder geral sobre o mundo. A construção explicita as possibilidades do triângulo considerado, não segundo sua definição e como idéia, mas segundo sua configuração e enquanto pólo de meus movimentos. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 516).

De toda forma, como já afirmamos acima, o triângulo, mesmo aquele imaginado, é a referência ou o polo, como quer Merleau-Ponty, de nossos movimentos e de nossos pensamentos. Em resumo, estamos sempre voltados ao campo perceptivo no qual se encontra a figura sobre o que operamos. O triângulo deixa de ser uma figura fixa num pensamento puro. A sua essência consiste não na totalidade de suas particularidades enquanto uma coisa acabada ou em uma ideia formal, mas na possibilidade que tem de ser esta referência para um Eu que o constrói e que o formula com base na experiência de fazê-lo. Isto é, o polo de

movimento que ele torna-se para o sujeito é a maneira pela qual ele existe para alguém, a maneira pela qual é possível traçar as noções matemáticas e fundamentar sua estrutura.

Isso exposto, evidencia-se a noção de um sujeito motriz, que, no espaço, “constrói” as noções de motricidade que possibilitam manipular perspectivamente a figura geométrica a partir do seu campo perceptivo. É preciso, então, que o sujeito se posicione, intencionalmente, no espaço para que possa acessar o triângulo e suas respectivas estruturas, angulações, etc. Este “posicionar-se intencional” diferencia-se de um mero “estar no espaço”, como uma coisa qualquer que se encontra aí. O sujeito funda, por assim dizer, a espacialidade que é necessária para “visualizar” o objeto a que se destina, sem a qual o ponto de vista seria nulo e, portanto, o geômetra não poderia ser referência visual àquilo visado. Como Merleau-Ponty (2011, p. 517) afirma, acerca da motricidade do corpo próprio, fundadora do espaço,

Isso significa, em primeiro lugar, que nosso corpo não é um objeto, nem seu movimento um simples deslocamento no espaço objetivo, sem o que o problema só seria deslocado, e o movimento do corpo próprio não traria nenhum esclarecimento ao problema da localização das coisas, já que ele mesmo seria uma coisa. É preciso que exista, como Kant o admitia, um “movimento gerador do espaço”, que é nosso movimento intencional, distinto do “movimento no espaço”, que é aquele das coisas e de nosso corpo passivo.

Dessa forma, fica compreendida a necessidade de aludirmos sempre à nossa facticidade no mundo, sem estarmos reclusos em um intelecto que constitui tudo o que percebemos e o que podemos conhecer. No que concerne às figuras geométricas, não poderia ser diferente, uma vez que construí-las matematicamente requer a percepção da figura em suas variadas perspectivas, e isso só é possível através de uma “locomoção” que garanta a exploração da coisa. Portanto, tal motricidade só se dá no campo da percepção, e esta, por sua vez, só é motivada em um mundo vivido, em um mundo que é próprio do sujeito da geometria e das coisas que o circundam. Assim,

Os temas matemáticos também são fenômenos e se manifestam segundo a expressividade de seus perfis, os quais podem remeter a propriedades até então despercebidas. Isso indica que a consciência não possui a essência de seus objetos, mas deve *conquistar* a sua significação em um mundo que jamais se apresenta totalmente acabado. (FERRAZ, 2006, p. 178, grifo do autor).

É no mundo, portanto, mesmo numa existência imaginativa, como já mencionamos, que o conhecimento geométrico é possível e se estabelece. Se a essência do triângulo *habitasse* a consciência, não haveria motivo pelo qual o sujeito se direcionasse à figura e retirasse dela as estruturas matemáticas. Só se retira do triângulo aquilo que *nele* é encontrado. Portanto, para que o encontre, é necessário que o visemos. E, se o visamos, é porque ele é algo para nós. Enfim, para conhecer uma figura geométrica precisamos estar

voltados para ela, e não sermos o polo de nós mesmos. É na figura que nos distendemos. O corpo próprio é o que permite esta referência espacial para visarmos a figura e traçarmos suas linhas, ou seja, “eu efetuo a síntese da nova propriedade por meio do corpo, que de um só golpe me insere no espaço, e cujo movimento autônomo me permite alcançar, por uma série de passos precisos, esta visão global do espaço. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 518). É na realidade, na aparição da coisa percebida, que a fundação da noção de uma essência do triângulo é “criada” em nós. Em outras palavras, é apenas pela existência real da coisa que nós apreendemos sua essência, isto é, quando elaboro um conhecimento do triângulo por meio dos traços matemáticos, aparece em mim verdades acerca dele que talvez sejam válidas a todos os triângulos. Assim, a essência do triângulo nada mais é que “uma síntese acabada pela qual nós definimos a coisa.” (*id, ibid*, p. 519). Tal síntese, finalmente, só é feita na efetivação de uma figura para um eu.

A essência do triângulo que existe, presunçosamente, em um pensamento puro é ilusória quando levamos em consideração a expressividade do sujeito. A fala é a própria concretização — ou construção — de um pensamento. Ao falarmos, nossa expressividade não é o invólucro que abarca um pensamento formulado por um “*cogito* onisciente”, mas, ao contrário, é a linguagem que funda o pensamento sobre a coisa visada, isto é, quando eu me disponho a falar sobre o triângulo, não sei de antemão tudo aquilo que posso extrair dele. Ao passo que falo acerca construo o conhecimento a que me dispus e, por isso, minha fala ou, como queira, a linguagem é a efetivação do conhecimento geométrico. Em suma, a expressão cria o que conhecemos e o que podemos conhecer mesmo que por imaginação.

Na realidade, a idéia do triângulo como suas propriedades, a idéia da equação de segundo grau têm sua área histórica e geográfica, e, se a tradição da qual nós as recebemos, se os instrumentos culturais que as veiculam fossem destruídos, seriam necessários novos atos de expressão criadora para fazê-las aparecer no mundo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 522).

Isso mostra que é preciso que haja uma expressão criadora para que seja possível a construção de um saber, mesmo o saber matemático, pretensiosamente purificado no ego por Descartes, pois, “[e]m todas as partes a expressão é criadora e o expresso é sempre inseparável dela.” (*id, ibid*, p. 523). Assim, o pensamento não é um absoluto que está atrás do ato da expressão — isso nem seria possível concebermos tendo em vista a falta de ligação de um absoluto a um contingente, que seria a fala. O pensamento se transcende no próprio ato de expressar, elaborando, assim, a conjunção de mim e do mundo.

O movimento de transcendência do pensamento na linguagem atesta seu contato com as situações, que passam a ser determinantes do conhecimento subjetivo, invertendo a

prioridade dada à consciência de si pelo intelectualismo. [...] O engajamento nas situações vividas e na linguagem dada deixa de ser instância confirmatória do saber de si para se tornar o *ato* pelo qual o sujeito *se forma*. (FERRAZ, 2006, p. 179, grifos do autor).

A maneira pela qual o pensamento se forma consiste na existência correlativa do ser e do mundo, existência da qual a construção do ego é dependente. Minhas experiências, para se concretizarem, são vinculadas à efetivação daquilo a que elas se dirigem ou se dirigiram. Dessa forma, “[e]xiste sentido, algo e não nada, existe um encadeamento indefinido de experiências concordantes, dos quais são testemunhos o cinzeiro que está aqui em sua permanência, a verdade que apercebi ontem e à qual penso poder retornar hoje.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 531).

3.1. O *cogito* tácito

Para além do *cogito* cartesiano, Merleau-Ponty pretende expor a existência de um *cogito* que está subentendido a toda reflexão que fazemos do mundo e de nós mesmos. A pretensão de Descartes, talvez, era a de mostrar este pensamento preconcebido. No entanto, seu *cogito* não passou de um *cogito* verbal. Assim, a filosofia cartesiana não retrata a existência particular de um ser que, antes de qualquer juízo que possa fazer, existe para si mesmo.

Pois enfim as palavras, e por exemplo a palavra “Cogito”, a palavra “sum”, podem muito bem ter um sentido empírico e estatístico; é verdade que elas não visam diretamente a minha experiência e fundam um pensamento anônimo e geral, mas eu não lhes reconheceria nenhum sentido, nem mesmo derivado e inautêntico, e não poderia nem mesmo ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento, e se o *Cogito* falado não encontrasse em mim um *Cogito* tácito. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 538-539).

A crítica a este *cogito* falado fixa-se na abordagem da linguagem já exposta por nós neste trabalho. Ao falar, o sujeito falante não quer significar com seu gesto de fonação aquilo que a palavra apenas engloba. A palavra não traz em si o sentido único que seus signos evocam, como se estes fossem uma tradução literal do objeto referente, mas, sim é a expressão de uma existência pessoal que se transcende na sua experiência, e o mundo, assim como a fala, é seu campo vivido e sua forma de vivê-lo, respectivamente. O *cogito*, portanto, passa pela mesma abordagem, ou seja, para que se possa falar dele é preciso que o falante, antes de tudo, encontre-se em si mesmo. Tal empreitada dificulta a noção de um Pensamento como objetivo, que podemos mencioná-lo como se o fosse uma totalidade acabada. Para falarmos dele à la Descartes seria necessário que nos distanciássemos e o acessássemos de

fora, como se fôssemos um percebedor absoluto. Isso é inconcebível. A fala é o encontro de mim com aquilo de que eu falo; é uma forma de acesso e ao mesmo tempo de se deixar acessar pelo mundo. Em outros termos, a linguagem não se dissocia do falante e não torna o objeto uma posse sua. Assim, nestes termos, o Pensamento, para si próprio, não pode ser, ao mesmo tempo, pensante e pensado. Pois, “[a]quilo que se acredita ser o pensamento do pensamento, como puro sentimento de si, não se pensa ainda e precisa ser revelado. A consciência que condiciona a linguagem é apenas uma apreensão global e inarticulada do mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 541). Este a ser revelado é o *cogito* tácito.

O *cogito* cartesiano é uma consciência posicional dele mesmo, ou seja, pensa-se o pensamento como uma objetividade que encontra a si mesmo. Se o *cogito*, enquanto pensado, fosse a condição pela qual garanto minha existência, eu não entenderia como seria possível pensá-lo. É preciso, portanto, que eu esteja situado no mundo e este seja o polo de minhas atitudes, meus pensamentos e da intersubjetividade. O que se pretende dizer com isso é que no ser no mundo não há atos de pensamento em separados da sua vivência com o mundo vivido. Quando sou afetado pelo mundo e quando o afeto também, é o meu ser originário que é esta abertura permanente e este campo que me permite ser atingido. Assim,

eu não sou uma série de atos psíquicos, nem tampouco um Eu central que os reúne em uma unidade sintética, mas uma única experiência inseparável de si mesma, uma única “coesão de vida”, uma única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento e o confirma em cada presente. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 546).

A efetivação de cada pensamento, de cada gesticulação é a conjugação entre Eu e mundo. União pela qual somos possíveis no seio deste. A ligação de um pensamento às coisas que ele visa só é possível se estivermos compreendidos num mundo que nos “possua”. Se *sou* no mundo é porque meus pensamentos não constituem o tecido de minha experiência efetiva, mas, antes, é por *ser no mundo* que meus pensamentos elaboram-se e são covisados, numa espécie de mutualidade existencial, ou seja,

eu compreendo o mundo porque para mim existe o próximo e o distante, primeiros planos e horizontes, e porque assim o mundo se expõe e adquire um sentido diante de mim, quer dizer, finalmente porque eu estou situado nele e porque ele me compreende. Nós não dizemos que a *noção* do mundo é inseparável da *noção* do sujeito, que o sujeito *se pensa* inseparável da *idéia* do corpo e da *idéia* do mundo, pois, se só se tratasse de uma relação pensada, por isso mesmo ela deixaria subsistir a independência absoluta do sujeito enquanto pensador e o sujeito não estaria situado. (*id, ibid*, p. 547, grifos do autor).

Vemos, com isso, que a inseparabilidade de sujeito e mundo inviabiliza a noção de um Pensamento absoluto. Se o ser não estiver situado no mundo, se o *cogito* não for uma relação concreta com o meio no qual *vive*, não se sabe por que pensamos as coisas e até nós mesmos.

Para que estes pensamentos se evadam de mim, é preciso que eu seja algo para o qual o mundo, as coisas e o outro me aparecem. Pois, “se algo deve aparecer a alguém, é necessário que atrás de todos os nossos pensamentos particulares se escave um reduto de não-ser, um Si.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 535-536). Portanto, antes deste “Pensamento do pensar” eu já sou algo pelo qual *tudo é* para mim. Eu sou, então, ao mesmo tempo, “consciência do ligado” e “consciência do ligante”. Dessa forma,

para saber que pensamos, em primeiro lugar é preciso que efetivamente pensemos. [...] Sei que penso por tais ou tais pensamentos particulares que tenho, e sei que tenho esses pensamentos porque eu os assumo, quer dizer, porque sei que penso em geral. A visada de um termo transcendente e a visão de mim mesmo visando-o, a consciência do ligado e a consciência do ligante estão em uma relação circular. (*id, ibid*, p. 536).

O ser no mundo é a abertura inesgotável de possibilidades. Possibilidades essas que são possíveis a um Eu situado, e, para estar situado, é preciso que este Eu seja um Eu corporal pelo qual as situações são vividas a partir de sua perspectiva espaço-temporal. Cabe-nos, agora, fundar a subjetividade na temporalidade, uma vez que ser consciente é, de um só golpe, ter consciência da espacialidade do mundo e do corpo e da temporalidade que liga a vida passada à presente e à futura, num intemporal que não se livra do sujeito, ou seja, que se carrega com ele para todos os seus tempos vividos. A temporalidade em Merleau-Ponty dá a noção geral da subjetividade e como esta se funda na dialética da existência. Por isso, o tempo tem uma importância inquestionável na explicação da consciência e de suas ligações.

3.2. Subjetividade e temporalidade

Já expomos, nos tópicos precedentes, que nosso pensamento é sempre voltado a algo que não ele mesmo. Em consonância com isso, somos uma “estrutura” pela qual o mundo perpassa e este é o polo de nossas intenções e nossas tomadas de decisões. Todavia, pelo menos aparentemente, há uma dimensão interior que não foi explicitada por nós e que é aquilo que, por assim dizer, organiza nossos pensamentos, nossas ideias e nossos sentimentos particularmente. Ser de alguma forma temporal não quer dizer que o tempo é a essência humana, mas que a subjetividade é condição pela qual a temporalidade é embasada e o *subjetivo* produz seu “movimento” considerando o passado, o presente e o futuro. Dessa forma, o tempo é uma dimensão do ser no mundo, assim como o são a motricidade, a sexualidade e a expressão.

O tempo, diferentemente da analogia heraclitiana do rio, não é um movimento contínuo que leva consigo toda a existência humana. Para que se perceba o tempo e para que ele seja concebido por nós é preciso que nossa posição enquanto espectador se dê em momentos distintos para percebermos a sucessão temporal. Pois, a “mudança supõe um certo posto onde eu me coloco e de onde vejo as coisas desfilar; não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 551). Assim, a perspectiva presente do observador é referência para comparar à sua perspectiva passada e, com isso, conceber a sucessão dos acontecimentos. Neste contexto, no tempo não cabe mais a definição de um eterno movimento, o qual o sujeito situado apenas o sente passar. O tempo “nasce” no ser no mundo a partir de sua relação com as coisas. É pela percepção, é por estar compreendido numa situação real no mundo que o Eu entende a temporalidade como o que lhe possibilita empreender sua existência pautada em ocasiões que lhe foram vividas e ocasiões que lhe são presentes.

A consciência do passado não se resume a recordações de um momento. Se eu recordar um fato que se passou de minha vida, não faço deste evento, por si só, um passado de fato, tendo em vista que ele me é presente enquanto o recorde e a consciência da sucessão, dessa forma, não é evidenciada:

uma percepção conservada é uma percepção, ela continua a existir, ela está sempre no presente, ela não abre atrás de nós essa dimensão de fuga e de ausência que é o passado; um fragmento conservado do passado vivido no máximo só pode ser uma ocasião de pensar no passado. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 554).

A consciência da temporalidade não está, portanto, na consciência dos estados de tempo aos quais nos reportamos por pensamento. Esta síntese de situações passadas, presentes e futuras é o resultado de um acabamento que fazemos para “objetivar” o tempo, mas que não constitui o próprio tempo enquanto temporalidade:

Só pode haver tempo se ele não está totalmente desdobrado, se passado, presente e porvir não são no mesmo sentido. É essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído. O tempo constituído, a série de relações possíveis segundo o antes e o depois não é o próprio tempo, é seu registro final, é o resultado de sua *passagem* que o pensamento objetivo sempre pressupõe e não consegue apreender. (*id, ibid*, p. 556, grifos do autor).

Para que compreendamos esta dialética do tempo é preciso que encontremos uma forma de “acessá-la” de modo que estejamos nela empreendidos. É preciso que estejamos no cerne da própria experiência do tempo, e, não, que o captemos por meio de uma consciência

tética do tempo, ou seja, que sejamos sujeito atemporal e encontremos no tempo aquilo que o pomos. Portanto, “[d]eve haver um outro tempo, o verdadeiro, em que eu apreenda aquilo que é a passagem ou o próprio trânsito.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 556).

A transição temporal é assegurada pela dialética dos horizontes que se enfileiram atrás e à minha frente. Quando, em meu presente, me apercebo numa situação, logo o passado me é uma realidade que fora presente em outro momento e ao qual me encontro sucedido, não por uma mera sucessão temporal passiva, mas por uma distinção de fatos, pois, “[o]s ‘instantes’ A, B, C não são sucessivamente, eles se *diferenciam* um dos outros.” (*id, ibid*, p. 561, grifos do autor). Meu campo perceptivo é como um campo de presença “que arrasta atrás de si seu horizonte de retenções e por suas protensões morde o porvir.” (*id, ibid*, p. 558). As retenções a que Merleau-Ponty se refere são os momentos passados sempre disponíveis ao acesso do Eu. As protensões, por sua vez, são o horizonte ao qual nos antecipamos pela ramificação da intencionalidade. Os “agora” vividos por mim não formam um conjunto de instantes que retratam um passado objetivado em uma linha de sucessão de momentos e que eu os acessasse para ter, enfim, a consciência de um passado. Um momento só se torna passado para mim se ele muda, ou seja, se ele é a transição de um futuro a um presente. Em outras palavras, quando um presente se modifica é porque chegou um futuro que estava apenas em perspectiva no momento em que o passado era presente. Como afirmou o próprio Merleau-Ponty (*id, ibid*, p. 558), um passado “não seria passado se nada tivesse mudado, ele começa a se perfilar ou a se projetar sobre meu presente, quando há pouco ele era meu presente.”

O acesso ao passado se dá pela transparência dos momentos a que me reporto, isto é, o “contexto”, por assim dizer, de um determinado momento faz com que este me apareça na permanência de uma temporalidade na qual se deu sua modificação e hoje não me é mais presente. Há, nisto, uma *síntese de apreensão*. Esta síntese permite-nos perceber um determinado momento A pela translucidez de seus equivalentes A’ e A’’. Falando de outro modo, um dito “agora” A é composto de retenções e protensões A’ e A’’ vividas e projetadas pelo *sujeito*. Dessa forma, a síntese de apreensão nos possibilita compreender um momento por meio da conjuntura temporal que o compõe, ou seja, a mescla de A com A’ e A’’ em uma temporalidade mesma. Assim, se as retenções e protensões A’ e A’’ são referidas ao momento A “não é porque eles todos participam de uma unidade ideal A que seria sua razão comum. É porque, através deles, eu tenho o próprio ponto A em sua individualidade irrecusável, fundada de uma vez por todas por sua passagem no presente e porque vejo brotar dele os *Abschattungen* A’ e A’’. ” (*id, ibid*, p. 560).

É preciso, para entendermos a temporalidade, que nos demos conta também de sua síntese de transição, sem a qual não haveria tempo. Se existisse apenas momentos como o passado, o presente e o futuro, se estes fossem encerrados em si mesmos, não seria possível falar da temporalidade, uma vez que a transição estaria excluída desta objetivação do tempo.

O tempo não é a com-preensão de instantes separados, porque não existe passado, presente e futuro em si, o que há é a “ruptura” de um fluxo temporal quando se é introduzida nele a subjetividade. Em outros termos, sou eu que vejo momentos em perspectivas e denomino-lhes como passado ou porvir. É, portanto, na intencionalidade que a rede de acontecimentos se interpõe e me vem a noção de momentos sucessivos. Assim,

Portanto, o passado não é passado, nem o futuro é futuro. Eles só existem quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser. Um passado e um porvir brotam quando eu me estendo em direção a eles. Para mim mesmo, eu não estou no instante atual, estou também na manhã deste dia ou na noite que virá, e meu presente, se se quiser, é este instante, mas é também este dia, este ano, minha vida inteira. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 564, grifo do autor).

Eu estou no interior do tempo. Este é para mim o *sentido* de minha existência, ou seja, eu estou no tempo e o tempo está em mim numa relação indistinguível: “indivisivelmente dimensão do mundo e dimensão do sujeito.” (DUPOND, 2010, p. 69). Por isso não se pode conceber a temporalidade percebendo-a de fora. Eu efetuo, dessa forma, a própria transição de minha temporalidade, tendo em vista que dela não posso me apartar. A permanência da temporalidade da qual falamos anteriormente significa que esta é uma linha contínua, que não cessa, e sua manutenção é no sentido que o tempo é um movimento que conserva sua forma. Neste sentido, há um único tempo — sem falar aqui de tempo natural, histórico ou pessoal — que é o tempo com o qual eu coexisto. Não vejo, portanto, um passado atrás de mim e um futuro que está no horizonte de minha vida o qual eu almejo, mas a minha existência toda é pautada nesta temporalidade mesma que ela é, sem desvincular o meu presente do meu passado e do porvir. O passado é a existência que eu arrasto, inseparavelmente, atrás de mim e o futuro, ainda sem me estar presente, mesmo assim é a minha própria vida, pois não sou um neste momento distinto de mim mesmo em um momento adiante. Minha vida é este desenrolar temporal, ou seja, “o tempo permanece o mesmo porque o passado é um antigo porvir e um presente recente, o presente é um passado próximo e um porvir recente, o porvir enfim é um presente e até mesmo um passado por vir.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 565). Isso quer dizer que o tempo não é diferente de si próprio, que cada momento é interligado a outro e que esta interligação é efetuada pela subjetividade que a assume:

“Em” meu presente, se eu o retomo ainda vivo e com tudo aquilo que ele implica, há um êxtase em direção ao porvir e em direção ao passado que faz as dimensões do tempo manifestarem, não como rivais, mas como inseparáveis: ser presentemente é ser sempre, e ser para sempre. A subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 566).

Grosso modo, o meu presente é o núcleo no qual as “periferias do tempo” se relacionam, ou seja, presentemente situado, sou a centralidade que organiza, por assim dizer, os encaixes que os momentos que vivi e poderei viver reivindicam:

o sujeito aparece como foco central dos engajamentos concreto. [...] Por um lado, o tempo é um ímpeto indiviso, a consciência do presente que estendo horizontes retencionais e protensionais para além de si e distende-se intencionalmente para ambos no campo da presença. Por outro, o tempo se fixa numa multiplicidade de instantes organizados sucessivamente. Assim, o tempo não é somente a passagem temporal; ele também é o encadeamento dos instantes constituídos. (FERRAZ, 2006, p. 195).

A subjetividade evidencia este desenrolar do tempo e da existência encadeada de situações particulares. Não um tempo exterior à própria subjetividade, na forma de quando dizemos que o tempo *é*, mas esta dialética e este movimento que a engloba, ou seja, a subjetividade também *é* tempo. Para entender esta temporalidade em que nós também somos é preciso compreender que nosso passado, por exemplo, não é a soma de imagens que forma um todo, mas que o encadeamento de retenções que realizo traz o passado nele mesmo conosco. Assim sendo, eu sou meu passado, ao invés de ele ser ou estar separado de mim, isto é, eu sou tudo aquilo que vivi no passado e sou tudo o que eu viver no futuro: eu sou, portanto, esta temporalidade que se move e que, ao mesmo tempo, me mantém um único ser — intemporal. Se sou intemporal é porque, justamente, sou meu passado e meu futuro reluzidos em meu presente, pois é a partir deste que sou o polo de todas as dimensões temporais que me compõem.

Quando afirmamos mais acima que a consciência do tempo não se resume a recordar momentos é porque não somos, novamente, espectadores do próprio tempo. A síntese de transição constitui a temporalidade em que somos e em que nossas dimensões de passado se encaixam. Com isso, “ela [a síntese de transição] é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetuar-la senão viver esta vida, não há lugar do tempo, é o próprio tempo que se conduz e torna a se lançar.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 567). O encadeamento temporal me consome e, assim, eu não posso “enxergar” meu passado como uma mônada, no sentido de que ele é uma coisa individualizada e substancial, mas o enxergo como a temporalidade nela mesma enquanto fui em um presente de outrora. Se *sou* tempo, só por este que posso conceber a multiplicidade de tempo na qual existo.

Para que tenhamos percepção do passado é preciso que esta percepção se dê através de uma consciência primária. Esta consciência não é senão o que nos faz existir em consonância com o mundo e, assim, com nós mesmos. É uma consciência que se finca, originariamente, no ser e no tempo e que, assim, é campo de todas as tomadas de posições do sujeito. Quando estou envolvido numa situação, minha consciência desta situação é “consciência de situação” desde sua gênese, isto é, ao envolver-se em um determinado fato, o sujeito o vive, amplamente falando, de modo que seu en-volver é a plena coexistência da subjetividade e do acontecimento. A fim de ilustração, Merleau-Ponty (Cf. 2011, p. 569-570) explica, com o exemplo tomado de empréstimo de Sartre, o sentimento de amor. Neste caso, quando amo alguém e sinto ciúmes não quer dizer que o amor é a causa deste ciúme, mas que o amor também é o ciúme que lhe acompanha. Isso porque o ciúme é uma forma do amor que sinto pela pessoa: é um amor ciumento que eu sentia desde o início, ou seja, amor e ciúme são um e o mesmo modo que eu visto a outra pessoa.

Qual é, portanto, a relação do amor a que Merleau-Ponty se referiu com a temporalidade? Se sentir ciúme da pessoa amada demonstra uma causalidade de fatos, ou seja, se sentir ciúme aparentemente modifica a relação de amor entre os amantes, isso se deve ao fato que esta causalidade é apenas uma tradução no exterior da visão do amante sobre a pessoa amada. Em resumo, se se sente ciúme e isso desemboca, por assim dizer, em outra situação embaraçosa na relação dos dois é porque se seguiu apenas a sucessão comum de situações que caminha intrinsecamente com eles enquanto são seres no tempo. Pois, “toda consciência enquanto projeto global se perfila ou se manifesta a si mesma em atos, experiências, ‘fatos psíquicos’ em que ela se reconhece. É aqui que a temporalidade ilumina a subjetividade.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 570). Isso quer dizer que a estrutura originária da subjetividade, se é que assim podemos nos referir, se dá inevitavelmente *no* e *com* o tempo. O sujeito é a própria dialética temporal que nele e por ele é efetivada. Contudo, o ciúme não se diferencia do amor e um não causa ou modifica o outro. A relação de causalidade, neste caso, é apenas a “expressão” do encadeamento que se formou no cerne do relacionamento dos amantes. A temporalidade é o pano de fundo sobre o qual o ser no mundo se distende em seus sentidos. Mas não um pano de fundo que serve como apoio a mim. Pelo contrário, é um pano de fundo com o qual eu me encontro entrelaçado, e a nossa separação resultaria em nossa aniquilação.

Encontramo-nos numa mescla de passividade e de atividade. O tempo está implicado em mim e eu estou implicado no tempo. Há uma convergência total do tempo em mim, pois,

como já afirmamos, somos o próprio tempo. No entanto, eu não sou exclusivamente a fonte que se faz passar a fluência do tempo como se eu fosse uma coisa inerte. Mesmo ele sendo este movimento contínuo que me proíbe de ser acabado ou, se se quiser, de ser um espírito absoluto, eu posso fazer dele um meio pelo qual eu posso ser eu mesmo enquanto subjetividade. Portanto,

Aquilo que se chama de passividade não é a recepção por nós de uma realidade estranha, ou a ação causal do exterior sobre nós: é um investimento, um ser em situação antes do qual nós não existimos, que recomeçamos perpetuamente e que é constitutivo de nós mesmos. Uma espontaneidade “adquirida” de uma vez por todas que “se perpetua no ser em virtude do adquirido”, eis exatamente o tempo e eis exatamente a subjetividade. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 572-573).

Vemos que nossa espontaneidade é possível através do tempo, ou seja, nós somos o próprio surgir temporal, uma vez que espontaneamente nos lançamos para fora e que fazemos de nós mesmos esta potência de se realizar, que não é compreendida se a ela não for atribuída uma dimensão temporal.

O ser no mundo, para fazer jus a esta expressão, está intrincado no seu mundo vivido que o acesso a este se dá por meio da sua polarização em referência às coisas. Não se deve confundir, com isso, com uma polarização constituinte, na qual o sujeito, através de uma análise constitutiva, atribui significados aos objetos de consciência a fim de formatá-los. Meu acesso ao mundo é um serviço originário que me põe não frente às coisas que me aparecem, mas que vou ao seu encontro pelos meus campos sensoriais e perceptivos, enfim, que as coisas estão no meu campo de convivência. Se eu as capto é porque me doo e as visto de minha perspectiva única em relação a elas. O mundo, assim, só tem sentido se houver alguém que o perceba de um ponto de vista que lhe é possível. Não posso dar sentido a uma coisa se eu não trazer ela, ao menos, ao meu campo perceptivo imaginário, como já frisamos nos tópicos anteriores.

Tudo ao que é dado sentido só é compreendido, dessa forma, se a ele é adicionado um espectador pelo qual o sentido é atribuído. “O sujeito é ser-no-mundo e o mundo permanece ‘subjetivo’, já que sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576). O tempo não escapa a esta noção de estar situado para poder perceber e dar sentido. Nós compreendemos o tempo porque estamos situados nele, ou, antes, porque somos o tempo. A concepção de tempo não se resume à mesma concepção de mundo da qual tratamos. O tempo é o que possibilita o aparecimento do sujeito e do mundo em um campo de presença único, e tal campo só pode se dar no presente, do qual o passado e o porvir são “extensões” desta atualidade. Se não

fôssemos dados numa temporalidade intrínseca seríamos apenas a conjunção de instantes distintos e a passagem, ou a sucessão encadeada da existência, não poderia se realizar.

O corpo, como efetivação de uma consciência operante, é essencial para o ser no mundo cravar-se no seio mundano. Este corpo, no contexto temporal em que estamos expondo aqui, deve ser um *corpo-aqui*, isto é, se o mundo é o horizonte de toda a minha temporalidade e de minhas ações, então é preciso que eu esteja situado no meu presente, no aqui e no agora, para justamente eu ser a polarização daquilo que eu visio. Meu corpo fenomenal, diferentemente do meu corpo objetivo — mas sem sê-lo indistinguível —, é o campo pelo qual minha existência enquanto uma subjetividade situada se desdobra e se organiza no seu mundo vivido. Em suma, o mundo só é o solo de minha existência e o solo de todas as minhas tomadas de consciência porque eu o vivencio a partir de minha existência pré-científica no mundo e minha existência histórica. Dito de outra maneira, mesmo havendo um mundo no qual eu existo nele, ele só pode ser compreendido por mim se a ele eu me volto inserido num contexto cultural, isto é, a ciência, por exemplo, só concebe o mundo porque seu diálogo não se encontra de antemão no mundo natural, mas, ao contrário, é um empreendimento histórico-cultural. Dessa forma,

A nebulosa de Laplace não está atrás de nós, em nossa origem, ela está diante de nós, no mundo cultural. E, por outro lado, o que se quer dizer quando se diz que não há mundo sem um ser no mundo? Não que o mundo é constituído pela consciência, mas, ao contrário, que a consciência sempre se encontra já operando no mundo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 579).

Isso garante a existência do ser no mundo como este polo fundante/fundado, ou seja, ele é tanto um ser que é “fundado” pela natureza, enquanto esta o sustenta ontologicamente, e um ser que funda esta a partir de sua con-vivência e suas significações:

A natureza “funda” a história e a cultura no sentido de que é a sua base ontológica; [...] mas, inversamente, a história e a cultura “fundam” a natureza, pois a natureza no homem só é visível sempre já “recuperada” por uma capacidade de expressão e de criação de sentido que depende da história ou da liberdade e que faz aparecer, por recorrência, o fundo não racional da existência. (DUPOND, 2010, p. 37-38).

Toda esta abordagem, portanto, não pode ser desvinculada da corporeidade do ser no mundo, tendo em vista que esta é o campo de referência para toda a conscientização do mundo.

3.3. Considerações finais acerca do Capítulo III

A retomada do *cogito* por Merleau-Ponty fez com que o sujeito não se esgotasse em um processo infinito de dúvida para chegar à certeza de existir. Diferentemente de Descartes, que encontrou Deus como base à sua certeza do Eu, Merleau-Ponty deu à efetivação do existir como certeza da sua existência. Se nos puséssemos em uma dúvida radical como o fez a filosofia cartesiana, nem a concepção de Deus seria possível, dada a impossibilidade de reconhecermos a credibilidade desta *crença*.

A cisão merleau-pontyana com esta interioridade absoluta recoloca o pensamento no mundo, isto é, a percepção não é mais um mero pensamento de perceber no sentido de que “digere” o percebido. Se em Descartes o *cogito* abarcava tudo aquilo advindo dos sentidos e o digeria apenas em pensamento, em Merleau-Ponty a perspectiva do ser no mundo é a condição pela qual empreendemos numa relação com o mundo. Pois, o pensamento cartesiano, soberano, negligencia a importância dos sentidos e a *situação* do sujeito, ou seja, o “pedaço de cera não é apreendido pela sensibilidade, nem pela imaginação, mas por uma ‘inspeção do espírito’: é o entendimento que o concebe, uma vez que ele foi despojado de suas qualidades sensíveis.” (MOUTINHO, 2004, p. 267). Sendo, portanto, o *cogito* a medida de todo o conhecimento do sujeito o ser no mundo perde sua “autonomia” enquanto intencionalidade operante, uma intencionalidade ativa, que busca no mundo e na relação com este sua real possibilidade de afecção e de conhecimento.

Esta intencionalidade operante, esta atividade constante que o sujeito é, e mesmo esta sua capacidade de pensar, encontra em si mesmo, como afirmou Merleau-Ponty, um reduto de não-ser — um Si indeclinável. Esta “estrutura” à qual tudo o que aparece se relaciona primariamente é o que possibilita o ser no mundo pensar, intencionar, agir, etc. Se não existisse este ser primordial não poderíamos exercer nenhuma destas qualidades sob a alegação de que não se pode pensar ou executar qualquer outra operação se antes o ser não se encontrar consigo mesmo. Em outras palavras, se não houver um Si originário, uma “camada ontológica” que possibilite o ser *ser*, o pensamento se torna um pensamento sem testemunhas, ou seja, um pensamento sem uma concepção de quem o pensa. Assim,

Cada pensamento particular gerado pela interação do sujeito com uma certa configuração sensível não esgota a totalidade da subjetividade, “ele não é concebível sem um outro pensamento possível que seja sua testemunha”. Sem esse segundo pensamento, o primeiro, ao se engajar nas coisas e não reconhecer a si mesmo, não seria pensado por ninguém e, portanto, não seria um pensamento. (FERRAZ, 2006, p. 181).

Como vimos, não basta que pensemos e que afirmemos o pensamento sem antes nos darmos conta de que *somos* mesmo antes de pensar sobre isto. Se o *cogito* cartesiano é denunciado por Merleau-Ponty como um *cogito* falado é porque este não exprime a “originariedade” do verdadeiro *cogito*: o *cogito* tácito. O *cogito* tácito não pode ser expresso, uma vez que para exprimi-lo seria preciso que o colocássemos à nossa frente. Se fizéssemos isso estaríamos nos esvaziando enquanto referencial para o aparecido e, portanto, deixaríamos de empreender esta operação:

Era esse *Cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*, ele anima e dirige todas as operações de expressão que, por definição, sempre erram seu alvo a que elas interpõem, entre a existência de Descartes e o conhecimento que dela adquire toda a espessura das aquisições culturais, mas que não seriam nem mesmo tentadas se em primeiro lugar Descartes não tivesse uma visão de sua existência. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 539).

Portanto, Descartes tentava buscar um ser primordial ao qual pudesse atribuir sua existência mais primitiva. No entanto, sua pretensão foi inalcançada porque, antes que encontrasse esta existência originária, Descartes fixou um pensamento objetivante do próprio *cogito*, ou seja, ele enformou o pensamento numa espécie de empiria, isto é, é preciso eu pensar que penso para que esteja certo de ser uma coisa pensante: “é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a pronuncio ou que a concebo em meu espírito.” (DESCARTES, 2005, p. 43, grifos do autor). Esta momentaneidade do conhecimento de si, ou do pensamento, é o que põe o *cogito* diante do sujeito que o pensa. Aí está o limite da busca cartesiana pelo ser originário. É preciso, afinal, concretizar a subjetividade na temporalidade, para que, assim, se possa dar a ela a conjunção inerente ao mundo.

É no tempo, enfim, que a consciência se torna consciência, isto é, é no presente, na consciência do presente, que o ser encontra a si mesmo. Todavia, não é um encontro em termos objetivos, aquele cujo objeto está diante de quem o percebe. O movimento de busca da subjetividade, de um ser originário que é o ser de todos os juízos, de todas as afecções e de todo o conhecimento do sujeito não se movimenta no sentido tético, ou seja, de posicionar a coisa no alvo em que o caminho o leva. Este encontro da consciência, desta *originariedade*, dar-se-á, como já afirmamos, na compreensão do presente. Perceber o tempo presente não é senão perceber a nós mesmos, isso porque somos a própria noção pela qual o tempo é para nós. Se não fôssemos esta consciência originária, o tempo, o mundo e todas as coisas que visamos não *seriam*, uma vez que só as visamos porque elas são correlativamente conosco — elas são na mesma “proporção ontológica” que nós, ou seja, antes de eu as conceber em

pensamento meu ser já as acessou e foi afetado por elas. Dessa forma, não queremos encontrar uma consciência última atrás de todas as outras:

Esta consciência última não é um sujeito eterno que se aperceba em uma transparência absoluta, pois um tal sujeito seria definitivamente incapaz de decair no tempo e não teria portanto nada de comum com nossa experiência — ela é a consciência do presente. No presente, na percepção, meu ser e minha consciência são um e o mesmo, não que meu ser se reduza ao conhecimento que dele tenho e esteja claramente exposto diante de mim — ao contrário, a percepção é opaca, ela põe em questão, abaixo daquilo que eu conheço, meus campos sensoriais, minhas cumplicidades primitivas com o mundo [...]. É comunicando-nos com o mundo que indubitavelmente nos comunicamos com nós mesmos. Nós temos o tempo por inteiro e estamos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 568-569).

Assim, nos resta entender que a consciência é coetânea como próprio ser. Não podemos conhecer nosso ser através de um movimento epistemológico que colocasse em cheque nossa própria consciência. É preciso, portanto, que nos desdobremos, que nossa consciência seja um *projeto global*, isto é, que ela seja o seu desenvolvimento e sua fluxão:

Uma vez sobrevida a reflexão, uma vez pronunciado o “eu penso” o pensamento de ser tornou-se de tal modo nosso ser que, se tentamos exprimir o que o precede, nosso esforço desemboca na proposta de um *Cogito pré-reflexivo*. [...] Mas o *cogito* antes da reflexão, o sentimento de si sem conhecimento oferecem a mesma dificuldade. E assim, ou a consciência ignora suas origens ou, então, se quiser alcançá-las, só pode projetar-se nelas. (*id*, 1980, p. 231-232, grifos do autor).

É no desenrolar da consciência que nos encontramos com nós mesmos, tendo em vista que somos todas as “facetas” da consciência. Esta é nosso ser. Se somos consciência é porque somos tudo o que com ela fazemos, é porque para ser consciência é necessário que sejamos tudo aquilo sem o qual ela não existiria.

Em suma, o pensamento cartesiano retomado por Merleau-Ponty passou pela devida abordagem originária, isto é, o *cogito* de Descartes agora recebeu um tratamento que o colocou como uma abertura intrínseca ao sujeito. Não existe mais uma dinastia do pensamento que tudo conhece de antemão: ele é o próprio “pensamento de pensar” e, portanto, não pode burlar a si próprio como se fosse a medida pela qual tudo o que existe ele o “deglute”. Com isso, Merleau-Ponty lançou mão do *cogito* tácito — um *cogito* que é a condição pela qual pensamos, ou seja, antes de falarmos do pensamento já há um ser originário que possibilita esta ação e que escapa à sua objetivação. Por fim, para encontrarmos ou nos darmos conta desta “estrutura” do ser, faz-se necessário compreendê-la no seio da temporalidade: é na consciência do tempo que o ser se faz presente a si, pois é na temporalidade que a consciência se revela a si mesma “em atos, experiências, ‘fatos psíquicos’.” (*id*, 2011, p. 570). Em outras palavras, a consciência é o fluxo temporal que se

abre, que se modifica e que possibilita novos “estados de tempo”. A consciência, enfim, é consciência na sucessão e na multiplicidade: é temporalidade, e cada fato ocorrido no seu presente é a necessidade de o ser no mundo se efetivar a cada momento.

Finalmente, a imagética do tempo como linha ou como transcurso de um rio é produto da objetivação da ciência. A mensuração temporal, conforme a vemos corriqueiramente no discurso científico ou em qualquer outra forma de fragmentação da existência, não trata o tempo como uma rede de intencionalidades que o é. Em resumo, os momentos passados e o horizonte futuro fazem parte do meu campo de presença, o qual traz consigo todas as retenções e as protensões que se enfileiram atrás e à minha “frente”, na penumbra do porvir. Dessa forma, estou sempre voltado ao desenrolar de minha vida sem perder o que vivi — os momentos passados apenas se modificaram no momento presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar o homem, o mundo e a relação entre ambos não cabe mais uma visão que glorifique apenas um dos lados na filosofia fenomenológica de Merleau-Ponty. Nem o intelectualismo nem o empirismo têm precedência na exploração do tecido da experiência entre o ser que percebe e o ser percebido. Como vimos no decorrer de nosso trabalho, a prioridade do intelecto frisada pelo essencialismo racionalista extrai o ser perceptivo do seu mundo circundante. O empirismo, embora não o tenhamos tomado como objeto de estudo em nossa Dissertação, prioriza o mundo como “responsável direto” para nosso conhecimento e nossa convivência no mundo. Para a fenomenologia, iniciada, notadamente, por Husserl, a vivência do ser no mundo deixou de ser, por um lado, intelectual e, por outro, passiva diante do mundo da experiência. Exposto no Capítulo I, Descartes *expulsou* a experiência mundana do arcabouço do ser como condição necessária para o conhecimento e a inter-relação entre indivíduo e mundo. As ideias claras e distintas deveriam ser pressupostas de antemão no Espírito. Husserl, por sua vez, cindiu com esta visão cartesiana do Espírito absoluto e pôs o *ego* como direção ao mundo da vida — *ego* transcendental. No entanto, Husserl tratou de tirar o *ego* de sua dinastia que Descartes deixara, mas o manteve ainda como um *cogito* constituinte universal. A tomada de consciência (*noesis*) engloba seu objeto enquanto correlato da percepção (*noema*), isto é, para Husserl, o *ego* constitui seus objetos de consciência e os mantém enquanto *cogitatum* para a consciência: “na execução consequente da redução fenomenológica, permanece para nós, noeticamente, a vida pura de consciência aberta e infinita e, do lado do seu correlato noemático, permanece o mundo visado puramente enquanto tal.” (HUSSERL, 2013, p. 75). Assim sendo, bebendo da fonte de Descartes, Husserl não ultrapassa a idealidade provocada pelo filósofo francês. Mesmo reconhecendo um movimento noemático do mundo em relação ao Eu, este contém a constituição que parece não superar no todo o cartesianismo.

Como uma nova guinada fenomenológica, Merleau-Ponty introduz no cerne da discussão da dicotomia “sujeito-objeto” a noção de corporeidade. Por meio da percepção, o corpo exerce um lugar cativo na relação entre ser e mundo. As filosofias de Descartes e Husserl não aludiram a este aspecto importante do ser no mundo. Se Descartes tratou o corpo como mero mecanismo material — a *res extensa* —, Husserl não o tratou de forma explícita, pelo menos não enquanto fundamental para compreendermos a ambivalência entre ser encarnado e experiência efetiva. No Capítulo II de nosso trabalho vimos o tratamento

merleau-pontyano atribuído ao perspectivismo perceptivo e à corporalidade que nos crava no tecido da experiência do mundo e de nós mesmos.

A noção de *corpo sujeito* em Merleau-Ponty vem alargar a experiência do ser no mundo. Com isso, a hegemonia do pensamento não se sustenta enquanto detentor de todas as possibilidades de conhecer, de se relacionar, etc. O eu encarnado no seio do mundo vivido é o próprio fundador de sua experiência de si e do mundo por meio da engenhosa correlação de ser e mundo. A percepção, a habitualidade, a perspectiva daquele que percebe e a reciprocidade mundana fazem com que a experiência seja uma mutualidade de acontecimentos subjetivos e objetivos. Em outros termos, o eu não se destaca de sua vivência concreta, de sua motricidade, de sua sexualidade, de seu corpo habitual e atual. Toda esta confusão edifica o que podemos chamar de ser no mundo. O *ego* absoluto, erguido acima do mundo da experiência, teria de ser tratado como uma transparência também absoluta e comparado a uma onisciência, uma vez que não estar entrelaçado no mundo da vida pressupõe-se que sua relação para com este se dê de forma pura, por meio exclusivamente do intelecto, e, se o intelecto é capaz de tudo elucidar, todo o conjunto que forma as coisas sensíveis e, por conseguinte, o mundo deve ser compreendido pelo *cogito* puro. Assim, Merleau-Ponty trata de dar novos rumos à fenomenologia, ou seja, como a consciência se lança no mundo, isto é, a percepção não pode, é claro, desprezar o corpo, pois é a partir da perspectiva do eu encarnado que nos relacionamos com tudo o que está à nossa volta.

Voltando à experiência do pensamento, no Capítulo III vimos que Merleau-Ponty também trata de forma inovadora o *cogito* apresentado por Descartes. Esta “inovação” dar-se-á justamente pelo pensamento agora alargado pela concepção de corporeidade. O pensamento encarnado no ser no mundo tem a característica de se relacionar diretamente com aquilo que a consciência visa por meio da correlação intrínseca entre ser e mundo vivido. A conjugação da percepção e do percebido forma a experiência própria e a certeza do mundo não nasce do puro pensar. Estou certo de ver o mundo porque nele estou situado e com ele me relaciono de forma originária, ou seja, mesmo se eu pretendesse excluir-me do meu mundo vivido toda minha experiência de mim mesmo estaria voltada à situação na qual me encontraria e minha pretensão não passaria de quimera. *Sou* no mundo porque é a única forma que encontro para experienciar a mim mesmo e a outrem. O mundo é o campo de minha vida; um pano de fundo com o qual eu não me encontro distante sequer um ínfimo instante. Todas as minhas tomadas de consciência estão voltadas para tudo aquilo que eu encontro à minha frente ou ao meu lado, na teia do *Lebenswelt*.

Em Merleau-Ponty, podemos também encontrar a subjetividade na experiência da temporalidade. Para que isso seja compreendido é preciso que entendamos a dialética temporal apresentada por Merleau-Ponty e que pontuamos no tópico 3.2 deste trabalho. O fluxo temporal, portanto, é o que nos empreende existir no mundo. Em outras palavras, o ser no mundo é um movimento incessante que se realiza a cada momento de sua vida. Não um movimento análogo a um rio, como é de costume associarmos quando falamos em tempo, mas um movimento que não é formado por junções de instantes distintos. A subjetividade opera na noção de temporalidade quando ela vem romper a fluxão temporal e conceber as mudanças que ocorreram no desenrolar de sua vivência. Na relação com as coisas é que nasce a consciência de tempo, pois, para que percebamos este, é preciso que estejamos situados no nosso campo de presença que sempre é atual e que toda a temporalidade se enfileira atrás de nós e no horizonte de nossa vida, porque tempo é ser passado e porvir num só movimento. A subjetividade, por fim, é que dá à temporalidade a configuração de uma vida própria, ou seja, o tempo não é distinguível entre instantes separados, mas a subjetividade é a responsável por fazer da temporalidade parte necessária para se construir.

Em suma, nosso trabalho de dissertação teve como fio condutor o intelectualismo cartesiano para expormos a superação fenomenológica acerca desta filosofia. Esboçamos o *cogito* cartesiano, num primeiro momento, para, depois, alargarmos-no com as concepções de intencionalidade em Husserl e *corpo próprio* em Merleau-Ponty. Acreditamos que tratar apenas do intelectualismo de Descartes seria mais exequível para um trabalho de mestrado, tendo em vista a imensa complexidade de ideias que poderia nos afetar se tratássemos do empirismo — outra corrente que a fenomenologia dialoga fortemente.

REFERÊNCIAS

- BARBARAS, Renaud. **Investigações fenomenológicas**: em direção a uma fenomenologia da vida. Paraná: Editora UFPR, 2011.
- BERGSON, Henri. **O pensamento e o Movente**: ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Tópicos).
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Clássicos).
- DE VIGNEMONT, Frédérique. Bodily Awareness. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2011. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/bodily-awareness/>>. Último acesso: 10/05/2014.
- DIDEROT, Denis. **Carta sobre os cegos**: endereçada àqueles que enxergam. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2006. (Grandes Obras do Pensamento Universal).
- DUPOND, Pascal. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Coleção Vocabulário dos Filósofos).
- FERRAZ, Marcus Sacrini Ayres. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2006.
- HUSSERL, Edmund. **Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental, A**: uma Introdução à Filosofia Fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- JASPERS, Karl. **Psicopatologia Geral**. Primeiro Volume. Tradução de Dr. Samuel Penna Aarão Reis. Rio de Janeiro: Atheneu, 1973.
- LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1986. (Biblioteca Básica de Filosofia).

MAZZÙ, Antonino. Syntaxe motrice et stylistique corporelle: réflexions à propos du schématisme corporel chez le premier Merleau-Ponty. **Revue Philosophique de Louvain**. Tomo 99. n° 1, 2001, p. 46-72.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Ciências do Homem e Fenomenologia**. Tradução, prefácio e notas de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

_____. Em Toda e em Nenhuma Parte. In: _____. **Textos Escolhidos**. Seleção de textos, traduções e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 207-237. (Os Pensadores).

_____. The Primacy of Perception and its Philosophical Consequences. Traduzido para o inglês por James M. Edie. In: **Primacy of Perception, The: and other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics**. 7ª reimpressão. Northwestern University Press, 1985, p. 12-42.

_____. **Elogio da Filosofia**. Tradução de António Braz Teixeira. 3ª edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1986. (Ideia Nova).

_____. **Conversas – 1948**. Traduções de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção Tópicos).

_____. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Biblioteca do pensamento moderno).

_____. **Prosa do Mundo, A**. Edição e prefácio de Claude Lefort e tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012a. (Cosac Naify Portátil).

_____. **Visível e o Invisível, O**. Traduções de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4ª edição. 4ª reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2012b. (Debates, 40).

_____. **Olho e o Espírito, O**. Traduções de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Prefácio de Claude Lefort e posfácio de Alberto Tassinari. São Paulo: Cosac Naify, 2013. (Cosac Naify Portátil).

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o Problema da Racionalidade. **Kriterion**. n° 110. Belo Horizonte, 2004, p. 264-293.

PERIUS, Cristiano. A Definição da Fenomenologia: Merleau-Ponty leitor de Husserl. **Trans/Form/Ação**. V. 35, n. 1, p. 137-146, jan-abril, 2012.

REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. Tradução de Caesar Souza. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. (Pensamento Moderno).

SARTRE, Jean-Paul. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: _____. **Situações I**: críticas literárias. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005, p. 55-57.

_____. **Ser e o Nada, O**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 22ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes**: a metafísica da modernidade. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2005.