UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

GUSTAVI CAVALVANTE MARQUES

PERCEPÇÃO E MOVIMENTO

O LUGAR DA MOTRICIDADE NA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

SALVADOR
2014

GUSTAVI CAVALCANTE MARQUES

PERCEPÇÃO E MOVIMENTO

O LUGAR DA MOTRICIDADE NA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, sob orientação doProf. Dr. Monclar E. G. L. Valverde.

SALVADOR
2014

TERMO DE APROVAÇÃO

GUSTAVI CAVALCANTE MARQUES

PERCEPÇÃO E MOVIMENTO: O LUGAR DA MOTRICIDADE NA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

Dissertação defendida em ___/___/2014, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, tendo como membros da banca examinadora:

_____

Prof. Dr. Monclar Eduardo Góes de Lima Valverde (Orientador) – UFBA

_____

Profª. Drª. Acylene Maria Cabral Ferreira – UFBA

_____

Profª. Drª. Constança Terezinha Marcondes César – UFS

Em memória de José Reinaldo da Silva (Vô Zezinho).

AGRADECIMENTOS

Agradeço às pessoas generosas que acompanharam e promoveram, desde o principio, o desenvolvimento das ideias de que ora me sirvo e que de um modo ou de outro ajudaram a construir uma situação favorável para o desenvolvimento dessa investigação. Assim, em primeiro lugar, agradeço a minha mãe Maire Cavalcante da Silva, meu pai Jaime José do Amaral Nepomuceno e meu irmão Jaime Silva Nepomuceno, pelo carinho, respeito e confiança; meus amigos Jorge Ney Valois Rios Filho, Silvia Catarina Virgens Valois, Alba Poliana Souza Araújo e Danilo Santos Cruzpelas muitas conversas agradáveis e inspiradoras; aos mestres que me ofereceram todas as condições para investigar responsavelmente os temas a que me propus no presente trabalho: Roberto Sávio Rosa, Paulo Tadeu da Silva, Mariza Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Dante Augusto Galeffi, Silvia Faustino de Assis Saes e Acylene Maria Cabral Ferreira; ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA, pela oportunidade; à FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, pela concessão da bolsa; a Gabriela Matos Borges,companheira fiel nos bons e maus momentos, fonte de carinho e inspiração, interlocutora extremamente competente sem a qual muitos dos temas discutidos jamais ocorreriam nessas páginas; à professora Constança Marcondes César pelas sugestões apresentadas para aperfeiçoamento da versão final do texto submetido e, finalmente, a Monclar Eduardo Góes de Lima Valverde, pela excelente orientação oferecida, pela paciência de monge raras vezes abalada e pela soberba generosidade que jamais permitiu que se privasse de uma crítica, de um conselho e de horas de minuciosa e detalhista discussão. Sem este suporte o presente trabalho jamais seria possível. São estes seus verdadeiros feitores, tendo sido eu apenas o *médium* que sintetizou a atenção, dedicação e competência desses mestres e amigos dos quais tanto tomei de empréstimo ou mesmo surrupiei.

RESUMO

A presente dissertação pretende esclarecer o sentido atribuído à motricidade na fenomenologia merleau-pontiana e como ela se relaciona com a experiência sensível na estruturação de nosso comportamento. Tanto em *A estrutura do comportamento* (1942) quanto na *Fenomenologia da percepção* (1945), Merleau-Ponty nos diz que a motricidade é um modo da intencionalidade operante o qual atua como elemento originário na estruturação de todas as formas históricas de conduta. No entanto, em que sentido a motricidade pode ser compreendida como intencionalidade? A intencionalidade sempre foi associada à consciência, por oposição aos dados imediatos da percepção, que sempre foram associados ao corpo. Muito embora corpo e consciência constituíssem uma unidade no plano da inserção da consciência na realidade (a percepção coletando dados sensíveis, a consciência estruturando-os e atribuindo-lhes sentido), desde Descartes, esta união é uma unidade entre duas substâncias heterogêneas. Como compreender que a intencionalidade deixou de estar "localizada" na consciência e passou a ser uma potência do organismo como um todo, superando com isso a cisão ontológica entre corpo e consciência e estabelecendo uma unidade *de fato* e *de direito* entre ambos, como sugeriu Merleau-Ponty? Tudo o que é externo ao corpo só é acessível a partir e através dele, pois seu movimento intencional é a condição para que os objetos sejam interpelados. Em outras palavras, o que é apreendido pela percepção é o resultado de um movimento não podendo, pois, ser dissociado desse movimento e sua potência de projeção. Assim, eis o lugar da motricidade na fenomenologia de Merleau-Ponty: ela é a capacidade que um organismo tem de responder concretamente às demandas de seu meio e, através dessa resposta, abrir seu horizonte de possibilidades em outros níveis. Pela via da percepção um organismo é interpelado. Pela via da motricidade, a solicitação é atendida, transformando-se em ação, que por sua vez converte-se em sentido através da *expressão* facial, gestual ou verbal, pois a ação não tem valor significativo apenas para aquele que age, mas para todos os membros da comunidade e é desde sempre um fator de comunicação enquanto mútuo reconhecimento entre estes indivíduos. Portanto, a motricidade está na origem de todas as nossas aquisições culturais atuando juntamente com a percepção na configuração pré-objetiva de todas as nossas condutas.

Palavras chave: Merleau-Ponty, Intencionalidade, Percepção, Motricidade, Expressão.

RÉSUMÉ

La présente dissertation vise à clarifier le sens attribué à la motricité dans la phénoménologie merleau-pontyenne et la façon dont elle est en rapport avec l'expérience sensible dans la structuration de notre comportement. Autant dans *La structure du comportement* (1942) que dans *Phénoménologie de la perception* (1945), Merleau-Ponty nous dit que la motricité est un mode de l'intentionnalité opérante qui agit comme élément originaire dans la structuration de toutes les formes historiques de conduite. Cependant, en quel sens la motricité peut-elle être comprise comme intentionnalité ? L'intentionnalité a toujours été associée à la conscience, en opposition aux données immédiates de la perception, qui ont toujours été associées au corps. Bien que le corps et la conscience aient constitué une unité sur le plan d'insertion de la conscience dans la réalité (la perception recueillant des données sensibles, la conscience les structurant et leur attribuant un sens), depuis Descartes, cette union est une unité entre deux substances hétérogènes. Comment comprendre que l'intentionnalité a cessé d'être « localisée » dans la conscience et est devenue une puissance de l'organisme comme un tout, surmontant ainsi la fracture ontologique entre le corps et la conscience et établissant une unité *de fait* et *de droit* entre eux, comme l'a suggéré Merleau-Ponty ? Tout ce qui est externe au corps n'est accessible qu'à partir et à travers lui, car son mouvement intentionnel est la condition pour que les objets soient sollicités. Autrement dit, ce qui est appréhendé par la perception est le résultat d'un mouvement, ne pouvant donc pas être dissocié de ce mouvement et de sa puissance de projection. Il en ressort que c'est le lieu de la motricité dans la phénoménologie de Merleau-Ponty : elle est la capacité qu'a un organisme de répondre de façon adéquate aux demandes de son milieu et, moyennant cette réponse, d'ouvrir son horizon aux possibilités d'autres plans. Via la perception un organisme est sollicité. Via la motricité, la sollicitation est prise en compte, se transformant en action, qui, à son tour, se convertit en sens au moyen de l'*expression* faciale, gestuelle ou verbale, car l'action n'a pas de valeur significative seulement pour celui qui agit, mais pour tous les membres de la communauté et est depuis toujours un facteur de communication en tant que mutuelle reconnaissance entre individus. La motricité se trouve donc à l'origine de toutes nos acquisitions culturelles et elle agit de pair à la perception dans la configuration pré-objective de toutes nos conduites.

Mots-clés : Merleau-Ponty, Intentionnalité, Perception, Motricité, Expression.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO..... I

INTRODUÇÃO: A INTENCIONALIDADE E A EXPERIÊNCIA SENSÍVEL..... 1

CAPÍTULO 1 - MOTRICIDADE E INTENCIONALIDADE..... 14

1.1 - A INTENCIONALIDADE COMO POTÊNCIA ORGANÍSMICA..... 18
1.2 - A INTENCIONALIDADE ORIGINÁRIA..... 30
1.3 - A MOTRICIDADE COMO INTENCIONALIDADE ORIGINÁRIA..... 46

CAPÍTULO 2 – A PERCEPÇÃO EO MOVIMENTO..... 62

2.1 - PERCEPÇÃO E MOTRICIDADE SEGUNDO O MECANICISMO CARTESIANO..... 66
2.2 - A SUPERAÇÃO DA CONCEPÇÃO MECANICISTA..... 81
2.3 - A SÍNTESE ESPACIOTEMPORAL..... 109

CAPÍTULO 3 - MOTRICIDADE E EXPRESSÃO..... 126

3.1 - UMA FENOMENOLOGIA DO MOVIMENTO..... 129
3.2 - O CAMPO DA EXPRESSÃO..... 143
3.3 - A HISTORICIDADE DAS CONDUTAS..... 161

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 189

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 201

APRESENTAÇÃO

Em uma investigação que pretende descrever o sentido existencial e o lugar da percepção e da motricidade na experiência sensível faz-se necessário, em primeiro lugar, compreender como estas noções foram assimiladas e transmitidas pela tradição filosófica. Em seguida, cumpre apresentar as características de sua manifestação segundo o sistema teórico ao qual o presente ensaio se filia, a saber, a fenomenologia.

Assumindo que a percepção e a motricidade podem ser consideradas instâncias que intermediam a relação do homem com o mundo e que tais noções possibilitam que o mundo seja experimentado, ou seja, *vivido*, antes mesmo que subsumido a categorias de conhecimento; assumindo ainda que, por meio delas, os objetos exteriores podem ser também assimilados pela consciência e tornados objetos cognoscíveis;finalmente, assumindo que a percepção e a motricidade são elementos fundamentais no estabelecimento da estrutura *homem-mundo*, partiremos dos antecedentes teóricos que culminaram com a compreensão fenomenológica defendida por Merleau-Ponty segundo a qual a percepção e a motricidade são duas dimensões de um ato único que marca definitivamente a constituição disso que chamamos "experiência"e dentro dela suas instituições e todo o corpo de condutas (quer dizer, que estão na origem de todo e qualquer processo existencial, gnosiológico e social). Ao final, pretendemos deixar claro o que Merleau-Ponty entendia por motricidade, sua relação com a percepção e o papel desempenhado por ambas na aquisição de nossas condutas.

Para tanto,acreditamos ter sido necessário fincar as bases sobre as quais analisaremos os temas propostos, fazendo um breve esclarecimento acerca de como,sob a influência da tradição filosófica (que remonta a Aristóteles), a *corporeidade* foi reintroduzida na discussão filosófica a ponto de provocar um redimensionamento da tarefa da filosofia o que culminou, na fenomenologia existencial de Merleau-Ponty,em uma filosofia do concreto – uma filosofia que parte do contato bruto e direto do homem com o mundo para daí deduzir todos os frutos abstratos da simbólica da cultura e do pensamento teórico como derivações inquestionáveis da simbiose dessa relação.

Se o corpo ocupa lugar central na fenomenologia de Merleau-Ponty, a percepção e a motricidade também ocupam lugar de destaque uma vez que o que caracteriza esse corpo é sua capacidade de ser afetado pelo mundo exterior (percepção) e, a partir de tal afetação, exercer um poder de resposta espontâneo às demandas do meio no qual está inserido

(motricidade). Cabe ressaltarque possui essa capacidade de resposta antes mesmo de assumir-se enquanto individuo (autodeterminação consciente), mas em um plano mais concreto, anônimo e originário: possui esta potência enquanto *organismo vivo*.

Assim, é preciso destacar, já de início que, embora apresentados separadamente, percepção e motricidade (bem como linguagem e afetividade) são faces de um mesmo e único ato que jamais pode ser compreendido fragmentariamente. No entanto, por mais que sejam perspectivas de um mesmo ato,a percepção não é mera passividade ao mesmo tempo em que a motricidadenão émera atividade de resposta a estímulos. Não há univocidade e determinismo, há sim *relação* na compreensão dessas noções. Perceber não se desvincula do mover-se; em contrapartida, o mover-se jamais se dissocia do perceber. Não há percepção pura e muito menos puro movimento. Há um elo intencional que os une, há uma teleologia que ao apresentar um objeto[1] qualquer como termo dispara e libera de uma só vez esse processo (a experiência) com essas facetas que se desdobram em um *continuum* temporal jamais contido.

Tendo isto em mente, o itinerário filosófico que será seguido partirá da primeira formulação da noção de intencionalidade em Aristóteles que, embora não com esse nome, já apresentava o vínculo característico que existe entre sujeito e objeto, entre as coisas e a consciência – e que mais tarde será reconfigurado por Husserl – e exporemos como a formulação aristotélica foi assimilada pela escolástica (São Tomás). Mostraremos ainda como os pensadores medievais passaram a compreender esse vinculo sujeito-objeto e o chamaram de intencionalidade. O passo seguinte será mostrar como a noção de intencionalidade foi abandonada por Descartes com seu racionalismo mecanicista e Kant com seu idealismo transcendental[2]mudando de maneira radical a maneira como foi compreendida a experiência sensível, além de mostrar como a marca desse abandono permaneceu até meados do século XIX quando da assimilação da noção por Franz Brentanoe sua transmissão a seu mais célebre discípulo[3], Husserl. Esses primeiros passos servirão para demarcar o terreno sobre o qual se desdobrará a investigação e mostrará a relevância da temática por toda a tradição filosófica. Expusemos estes passos na *Introdução* com o intuito de deixar claro contra o que, finalmente, o empreendimento fenomenológico se lançou e qual o verdadeiro sentido de cada uma de suas

[1] Entenda-se por objeto não apenas um objeto material exterior aos sentidos, mas o objeto em geral: objeto natural (as coisas), objeto de pensamento (as idéias), objeto moral (as vontades), etc.

[2] Estes autores serão objeto de estudo por ter influenciado toda a filosofia subsequente e continuar influenciando o pensamento filosófico e cientifico contemporâneo. Outro motivo, mais especial, os traz para esse estudo, a saber, a relação ambígua que Merleau-Ponty manteve com eles: são criticados em determinados aspectos e elogiados e assumidos sob outros. Kant e Descartes ocupam um lugar especial na fenomenologia de Merleau-Ponty. Eles podem ser considerados como umas das primeiras grandes influências (em ordem cronológica e não de relevância) da fenomenologia de modo geral e, como veremos, também da fenomenologia merleau-pontiana.

[3] Freud também freqüentou os cursos de Brentano.

teses. Mais profundamente, pretendemos mostrar o quão fiel a este empreendimento foi Merleau-Ponty e como durante toda a sua vida se dedicou a romper com a metafísica tradicional e estabelecer uma nova maneira de compreender o mundo e a existência para além das categorias do idealismo transcendental enraizando o homem e a verdade nos desdobramentos práticos da vida.

Assim, para dar conta deste empreendimento, apresentaremos a noção de intencionalidade conforme ela foi entendida por Husserl; discutiremos o significado da noção de*intencionalidade operante*;exporemos brevemente a constituição da psicologia da *Gestalt* a partir da fenomenologia husserliana, dando, na sequência ênfase àobra de Kurt Goldstein, uma influência cujas dimensões ainda não foram estabelecidas no pensamento merleau-pontiano, mas que julgamosfundamental, por ter sido sua teoria organísmicaa que serviu de base para o modo como Merleau-Ponty compreendeu as noções de percepção e motricidade.Finalmentechegaremos ao ponto em que discutiremos como, sob a influência de Husserl e da *Gestalt*, Merleau-Ponty chegou à noção de *intencionalidade originária*associando-a à motricidade. Este é o mapa do nosso 1° capítulo.

Nosso objetivo neste capítulo é apresentar, primeiro, como Merleau-Ponty foi influenciado pela fenomenologia de Husserl (sua maior influência) e como amplia a noção de intencionalidade vinculando-a ao organismo sob a influência de Goldstein. Um segundo objetivo é destacar a dimensão existencial na qual se situa sua filosofia e como, sob todas essas influências, o projeto fenomenológico merleau-pontianoamplia-see destaca-se do de Husserl estabelecendo-se como um pensamento fenomenológico original. Por fim, um terceiro e último objetivo consiste, finalmente, em apresentar o sentido dado por Merleau-Ponty às noções de percepção e de motricidade na tentativa de compreender porque ele chama esta última deintencionalidade originária.

Dando sequência à investigação, cotejaremos a perspectiva mecanicista de percepção e motricidade conforme concebida por Descartes no século XVII com os postulados da investigação fenomenológica empreendida por Merleau-Ponty na *Estrutura do comportamento* e na *Fenomenologia da percepção*. O objetivo é mostrar quanto do cartesianismo Merleau-Ponty assimilou e quanto repudiou. Descartes é um autor que inegavelmente sempre esteve em seu horizonte de interesse tanto como objeto de crítica quanto como fonte de inspiração. Acreditamos ser de grande importância restabelecer este diálogo na tentativa de marcar os seus contrastes e, ao mesmo tempo, definir a relevância da presente discussão na tradição filosófica. É diretamente ao mecanicismo cartesiano que

Merleau-Ponty responde e propõe uma direção totalmente oposta a que foi seguida pelos cartesianos. Assim, a plena compreensão do que representou o empreendimento merleau-pontiano depende da consciência do que propôs o mecanicismo e o que significou a reinserção da intencionalidade na descrição da experiência sensível. Assumir a percepção e o movimento como dimensões da experiência articuladas pela intencionalidade levou Merleau-Ponty a supor uma síntese espaciotemporal que funda a nossa experiência e esclarece a origem de nossos empreendimentos motores em direção à resolução de nossas demandas práticas. Este é o mapa do nosso 2° capítulo.

Finalmente, após termos bem claro o significado de intencionalidade originária; depois de termos compreendido porque Merleau-Ponty associa a motricidadea esta última; depois de investigarmos a simbiose entre percepção e movimento e depois de termos assumido a percepção e a motricidade sob o registro da síntese espaciotemporal, é chegado o momento de compreender como, dessa relação entre nós e o mundo construída pela percepção e pela motricidade, brotam as significações que compõem nossa vida mental.

Assim, investigaremos a motricidade enquanto movimento gerador do espaço e, ao mesmo tempo, modulação temporal que conecta os momentos de nossa experiência; veremos como esse movimento se converte em expressão, uma vez que a assimilação do sentido situacional provoca uma resposta que se materializa como movimento expressivo (gestualidade); veremos como depende desta gestualidade a nossa relação com outrem e a consequente criação de significados intersubjetivos que comporão nosso horizonte cultural.

Finalmente, tentaremos mostrar como é dessa relação motoraque estabelecemos com o mundo que podemos identificar, aprender e elaborar novas formas de conduta em um espaço compartilhado. Reconhecemos em outrem nossas próprias potências motoras e aprendemos uns com os outros a atender nossas demandas existenciais assumindo claro, um traço de desvio, que permite que acrescentemos uma novidade naqueles projetos compartilhados. Aprendemos com nossos semelhantes a responder de maneira eficiente às demandas do meio compartilhando nossas experiências e acumulando as soluções bem sucedidas.

Desde sempre o homem transmite a seu semelhante um traço de sua experiência e foi justamente este compartilhamento de significados existenciais que possibilitou a construção de nossa vida simbólica, ou seja, o conjunto de significados e conceitos que temos acumulado desde o surgimento da espécie humanae que chamamos de cultura. Todos os indivíduos podem acrescentar algo novo a esse mundo compartilhado e fazer com que seu conteúdo compartilhado se amplie. É isso que vem acontecendo desde a pré-história e, sem medo de

errar, podemos dizer que é dessa relação prática com o mundo e do compartilhamento de nossas experiências com nossos semelhantes no plano cultural que construímos e elevamos a este alto grau de sofisticação o nosso espaço mental. Este é o mapa do nosso 3° e último capítulo.

O que pretendemos provar com o presente trabalho é que todas as formas de conduta que reconhecemos em nossa cultura são o resultado de um processo histórico muito antigoe que não prescinde do corpo (da motricidade e da percepção) na construção de seus significados. Ao contrário da tradição cartesiana e kantiana (racionalismo e idealismo) o conhecimento não pode brotar em nossas consciências a despeito de nossas relações concretas com o mundo, a despeito de nossas relações pragmáticas, comunitárias e que, consequentemente, nem as condutas, nem o conhecimento, seriam possíveis se nós não estivéssemos em uma relação originária com o mundo, relação essa garantida e mediada por nossas potências motoras e perceptivas as quais, de um lado, nos apresentam o espetáculo e, do outro, nos impelem a agir.

INTRODUÇÃO

A INTENCIONALIDADE E A EXPERIÊNCIA SENSÍVEL

1 – A INTENCIONALIDADE ARISTOTÉLICO-TOMISTA

Para traçar a trajetória de evolução da noção de intencionalidade é necessário partirmos da metafísica aristotélica[4], uma vez que não se trata de um problema novo, mas de uma questão exaustivamente discutida de diferentes maneiras pela tradição filosófica. Sabemos que a metafísica aristotélica se propôs a investigar as causas das coisas[5] (como fez também os pré-socráticos e seu mestre, Platão), mas, acima de tudo, investigou a *causa formal daquilo que é enquanto é*. Assim a metafísica aristotélica chamou a causa formal de *ousia* ou, mais precisamente, substância[6], e descobriu"a causa eficiente[7] daquilo que é na potência[8], a causa final[9] daquilo que é no ato[10], a causa exemplar[11] daquilo que é no um[12]" (MURALT, 1998, p. 247).

O que *é enquanto é* não é uma coisa a qual a inteligência poderia tornar objeto de conhecimento. No entanto, é certamente alguma coisa, mas que é exercida enquanto ato no

[4] É a ela que remonta a origem da noção de intencionalidade e foi a partir dela que a escolástica veio, posteriormente, legar essa noção a Brentano.
[5] Aristóteles estabeleceu quatro causas: Causa formal (forma ou essência), material (matéria), eficiente (origem) e final (finalidade).
[6] A tradução latina desse termo o verteu como 'substância' que indica basicamente uma coisa que permanece sob outra. Mais tarde Heidegger veio a apontar na tradução latina do termo a perda de seu sentido original. Para Heidegger a expressão grega 'ousia' possui uma carga temporal já que, segundo ele, os gregos a entendiam como sendo orientada somente para uma dimensão do tempo, o presente. Daí a opção por presença (Dasein). O termo presença não é sinônimo de homem, nem de ser humano e muito menos de humanidade. Evoca, na verdade, o processo de constituição ontológica de homem, de ser humano e de humanidade. Segundo Heidegger é na presença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história (Cf. Heidegger, Ser e tempo. Notas explicativas: PRESENÇA. Tradução brasileira de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Ed. Martins Fontes).
[7] Fenômeno que basta para produzir outro. É o que faz surgir determinado ser na realidade.
[8] Principio ou possibilidade de uma mudança qualquer.
[9] Fim para qual tende a causa eficiente e que determina a ordem observada no universo.
[10] Realidade que se realizou ou vai se realizando, do ser que alcançou ou está alcançando a sua forma plena e final, em contraposição ao que é simplesmente potencial ou possível.
[11] A idéia, em Deus, das coisas que ele pretende criar.
[12] O Um hipostático ou teológico, a saber, Deus ou o Bem como primeiro termo do processo de emanação e último termo do processo de retorno.

concreto de todas as coisas. Isso justifica, então, a possibilidade de uma investigação causal que tem por objeto a substância, *aquilo que é enquanto é*,e sua correspondência real ao intelecto.

Nesse sentido, Aristóteles admitiu a recepçãoda forma do objeto, por parte do intelecto, independente deseu substrato material. No entanto, admitiu também que esta forma estaria imersa no sensível e tendo sua inteligibilidade atualizada pela abstração do intelecto agente. Assim, a forma seria, ao mesmo tempo, forma do objeto e forma do intelecto, porém isso não significa que acoisa estaria concretamente na alma, o que a alma possuiriana verdade seria o seu *eidos*.

Assim, se a alma possui em si não o objeto concreto, mas o seu *eidos*, o conhecimento pode ser entendido, portanto como uma operação puramente imanente que atualiza o sujeito sem que o altere. Esse ponto de vista ficou conhecido pela tradição filosófica como *doutrina das espécies* ou *doutrina da similitude*[13]. Essa doutrina supõe que há uma identidade entre o intelecto e o objeto, no entanto, essa identidade não é real, mas sim intencional[14].

Dessa maneira, compreendemos que para Aristóteles uma dissociação entre o intelecto em ato e o inteligível no seio da intelecção seria algo inconcebível já que o intelecto em ato conhece o objeto na medida em que é enformado atual e intencionalmente pela forma deste. A afirmação surpreendente daí decorrente é que no aristotelismo é impossível conceber que o inteligido não seja identicamente o próprio real inteligido, de modo que a forma existe de maneira abstrata (espiritual e universalizada) no inteligente e concreta (individual e material) na própria coisa. Isso significa que para Aristóteles seria impossível conceber um conhecimento que não fosse naturalmente o conhecimento do objeto enquanto objeto real. O ser enquanto ser e o ser enquanto aparecer seriam exata e absolutamente o mesmo. Segundo Muralt, essa doutrina pode ser expressa:

> (...) em termos de ser e de aparecer. Pois a forma enquanto intencionalmente enformante do intelecto pode ser legitimamente considerada como o aparecer da coisa, ou seja, como o ser aparecente, e a forma enquanto especifica formalmente a coisa existente pode portanto ser encarada, por sua vez, como o ser mesmo que aparece para o intelecto no conhecimento (MURALT, 1998, p. 120).

[13]Na escolástica medieval a espécie é a intermediária do conhecimento, ou seja, o objeto próprio da sensibilidade ou do intelecto, mas é o objeto enquanto *forma* que a sensibilidade ou o intelecto abstrai das coisas.

[14]Aristóteles não utilizou o termo “intencional”. Na verdade quem assim expressou essa identidade foi São Tomás de Aquino ao comentar o trecho do *De Anima* onde Aristóteles diz expressamente que “a alma é de certo modo todas as coisas”. Assim, a espécie passou a ser identificada com a forma do objeto inteligido e ointelecto passou a ser entendido como potência receptiva de todas as formas inteligíveis ao mesmo tempo em que os sentidos seriam a potência receptiva de todas as formas sensíveis.

Assim, em nenhum momento poderia haver um aparecer que não fosse o aparecer do ser, ou seja, não haveria distinção entre o ser e o fenômeno, não poderia haver um representado puro que não fosse a representação do real. Se apenas “alguma coisa” aparece, seu aparecer é sempre o aparecer de um ser real. Logo, o mostrar-se do ser, *o que* aparece para mim, o que se mostra, ou seja, o fenômeno, “é o manifesto, o evidente, seja para os sentidos seja para o intelecto e, assim, o objeto mesmo da ciência física é isto que aparece propriamente segundo a sensação” (MURALT, 1998, p. 121). *O que aparece* é o critério de verdade nas ciências da natureza e a experiência *daquilo que aparece* é a única experiência digna de fé. Desse modo se confirma a identidade real e indissociável do ser e do fenômeno, pois “a razão testemunha a favor do fenômeno e o fenômeno em favor da razão” (MURALT, 1998, p. 121).

É somente no século XIII que, apropriando-se da doutrina aristotélica, São Tomás de Aquino concebe uma teoria da intencionalidade. Porém, em um primeiro momento a noção de intencionalidade assume uma conotação essencialmente moral uma vez que que ele acreditava que ela era a tendência da vontade para um fim real. A intencionalidade quereria possuir a coisa desejada e, assim, toda a vida moral passou a ser entendida como uma tendência da vontade para um fim, como a realização dos meios para atingir tal fim e finalmente como a posse desse fim. A intencionalidade seria então a passagem da potência ao ato, segundo a causalidade final, e seria, assim, essencialmente, movimento. Mais ainda, seria o primeiro ato moral, já que quer ser concluída numa posse imediata de seu objeto, quer dizer, na presença transparente de seu fim.

Em um segundo momento, a noção de intencionalidade foi transposta pela escolástica do domínio moral para o domínio da crítica do conhecimento racional, uma vez que, também a inteligência tenderia para um objeto e também se encontraria em um estado de imperfeição potencial, quer dizer, ela também se completaria na posse da coisa mesma. Dessa forma, o conhecimento foi definido como intencionalidade, ou seja, uma tendência da inteligência especulativa para um objeto.

O que distinguiria a intencionalidade moral da intelectiva seria o simples fato de o alvo do ato moral ser um alvo real (transcendente) que a vontade deseja e pode atingir imediatamente. Já o alvo do ato cognoscível não seria atingido enquanto coisa e sim, ao contrário, enquanto objeto imanente, quer dizer, não diretamente nele mesmo, mas por um intermediário, o conceito, a representação interior.

Assim, o conhecimento apreende seu objeto através da intencionalidade, incorporando-se a ela e doando-lhe uma existência imanente diferente da sua existência material. A intencionalidade mostra-se como uma tendência da consciência para a representação na qual a consciência é remetida a um objeto que ela não possui realmente. Para a escola tomista o conceito que finaliza o ato da inteligência é certamente uma representação do objeto, no entanto, essa representação (intermediária entre consciência e objeto) não se opõe, ou seja, não é obstáculo, à apreensão da coisa mesma: através dessa representação, desse conceito, a inteligência atinge o objeto mesmo.

Isso quer dizer que não existem duas coisas (inteligência e objeto) ligadas por uma terceira (conceito); mais ainda, conceito e objeto também não correspondem a duas coisas distintas e não existem dois momentos onde um corresponde ao conhecimento do conceito e o outro, conhecimento do objeto. O conceito, na verdade, desempenha o papel de signo formal puro e permite definir o ato de conhecimento como uma identidade por representação. A apreensão é imediata e a inteligência se identifica verdadeiramente com o objeto real[15].

2 – NEGAÇÃO E OCASO DA INTENCIONALIDADE

A unidade da coisa concreta que, para o aristotelismo, se exercia na relação essencial, transcendental, entre a forma e a matéria, dividiu-se numa pluralidade de graus formais, cada um deles dotados, na coisa concreta, de uma existência própria. Essa mudança de perspectiva foi introduzida na filosofia medieval por Duns Scot. Ele acreditava que a noção de matéria era distinta da noção de forma e que, assim, a matéria poderia existir separadamente, como criável imediatamente por Deus. Com a ruptura da identidade entre matéria e forma, Duns Scot efetuou uma dissociação entre o conhecimento e a coisa, ou seja, entre o sujeito e o objeto.

[15]Em um determinado momento a noção de intencionalidade passou a ser identificada à noção de conceito (Avicena) e foi feita a distinção entre intenções primeiras e intenções segundas na qual as intenções primeiras corresponderiam aos conceitos que se referiam às coisas reais (objeto das ciências reais) e as intenções segundas corresponderiam aos conceitos que se referiam a outros conceitos (objeto da lógica). Contudo, a noção de intencionalidade veio a assumir sua forma mais robusta através dos escolásticos do século XIV, mais precisamente com Pourçain e Auréolo, quando optaram por abandonar o ponto de vista da doutrina das espécies, por acreditarem (contrariamente à opinião de São Tomás) que as espécies impediam que se chegasse às coisas mesmas. Alegaram, então, que o objeto do conhecimento era a própria coisa e não uma representação, um conceito, uma forma, que intermediaria, no ato intelectivo, a relação sujeito-objeto. Para esses autores o ato de conhecer é uma relação com o objeto em pessoa. Auréolo, por exemplo, julgava que o objeto do conhecimento era a coisa em seu ser intencional ou objetivo, ou seja, a coisa assumida como termo da intencionalidade do conhecimento. Assim, o *esse intentionale* ou o *esse apparens* seria a manifestação da coisa à intencionalidade cognoscitiva da mente.

Seguindo os passos de Duns Scot, Guilherme de Occam, no século XIV, supôs não ser contraditório que o ato de conhecimento fosse definido independentemente de seu objeto. O motivo para tal afirmação era que, para ele, Deus, enquanto *causa primeira*, poderia do alto de sua onipotência, prescindir e, na verdade, assumir o exercício da causa segunda (o objeto) e causar, assim, um conhecimento que apresentasse um alto grau de autenticidade. Mesmo sem a existência do objeto, sem que com ele assumisse um vínculo real, esse conhecimento seria verdadeiro, objetivo, evidente, certo. Assumindo a doutrina de Duns Scot, Occam passou a alegar que o conhecimento poderia ter lugar na consciência *de potentia absoluta dei*, ou seja, pela onipotência divina.

Foi assim que os quadros da filosofia medieval prepararam a atmosfera conceitual que atingiu seu ápice na filosofia moderna com Descartes e Kant, pois, a partir do século XIV se admitiu a possibilidade de um conhecimento verdadeiro e certo sem um objeto correspondente imediato. O ato humano deixou, a partir de Occam, de ser definido pelo seu próprio objeto, pois o conhecimento já não se estabelecia com relação à verdade por adequação e na moral, o querer já não era mais guiado pelo bem. Era Deus quem determinava todos os atos cognitivos e morais.

No entanto, Occam não sustentava explicitamente que o conhecimento não se orientava por um objeto real e o querer por um fim, porém isto ficava implícito sob a doutrina da onipotência divina e chegava mesmo a ser uma conseqüência inevitável. Isso porque, a doutrina da *de potentia absoluta dei* introduziu a idéia de que o sujeito humano poderia ser despojado de sua atividade própria, pois Deus poderia causar na alma, por um decreto soberano, um ato de conhecer ou de querer independente de todo objeto verdadeiro ou bom. Para Occam, o homem poderia ser sujeito passivo de decretos divinos absolutamente determinados. Em conseqüência disso, Deus passou a ser como que o “único objeto”, a única garantia ou mesmo, o único autor, de um conhecimento verdadeiro e de uma ação justa.

É claro que, para uma tradição marcada pelo aristotelismo, uma concepção que se distanciasse da síntese aristotélica seria recebida com estranhamento. Esse novo mundo no qual Deus seria o único motor, a única vontade, o único ser e as coisas criadas não possuindo autonomia de ser fora “Dele”, não seria recebido (e não foi) com muita facilidade. Foi preciso que tal doutrina recebesse uma reconfiguração a qual foi levada a termo porSanto Agostinho.

A doutrina agostiniana possibilitou a popularização da hipótese occamiana tornando inteligível e aceitável a substituição do objeto real pela produção na inteligência humana de um ato de conhecimento verdadeiro tendo apenas Deus como causaatravés da noção

de*iluminação* ou *revelação*. Foi assim, na relação real da alma com Deus, que se fundou e se justificou a tese de um conhecimento verdadeiro sem um objeto correspondente imediato.

Foi em conseqüência dessa mudança de perspectiva e sob a influência dessa doutrina que a noção de intencionalidade foi abandonada. A vontade toda poderosa de Deus poderia causar imediatamente um ato de conhecimento inexistente em realidade, quer dizer, poderia causar a presença objetiva na alma de um objeto inexistente em realidade, e é assim que ocorre a ruptura da intencionalidade natural do sujeito ao objeto.

O conhecimento já não era mais definido por seu objeto próprio, e sim *a priori*[16], pois o objeto, mesmo que exercesse uma causalidade sobre o ato subjetivo, seria uma causa segunda, criada, à qual, a causa primeira (Deus) poderia se substituir absolutamente. Assim, o próprio Deus, em um ato livre e soberano, é quem daria à consciência seu objeto imediato de pensamento. No século XVII essa doação divina do objeto de pensamento vai ser chamada por Descartes de idéias ou verdades eternas (veremos isso mais de perto no 2° capítulo). E é realmente este o sentido aqui expresso: a definição *a priori* do ato de conhecimento indica que este possui um objeto imediato e primeiro, ao qual se daria o nome de idéia, o qual seria uma representação da coisa a conhecer. O objeto que em Aristóteles era considerado intencionalmente torna-se aqui uma representação absoluta.

Entra então em questão a autonomia do ato humano de conhecimento. Deixando o objeto de ser causa formal do ato de conhecimento, deixando então o conhecimento de ser intencional e tornando-se submisso à tirania das idéias, o sujeito não tem mais porque exercer sua potência intencional e autônoma e não pode mais ser causa produtiva de seu próprio ato. Isso porque, a partir de então, o ato de conhecimento é indiferente a seu correlato e o conhecimento se desenvolve independente dele. Não é produzido diretamente pelo sujeito e sim definido *a priori*, recebendo passivamente as verdades eternas criadas por Deus e inseridas por ele na alma (consciência) sob a forma de idéias.

[16] Recorre-se aqui ao uso escolástico do termo. Na doutrina aristotélica, foi estabelecida a distinção entre o que é *anterior e mais conhecido para nós* e o que é *anterior e mais conhecido por natureza*. Assim, o que é *anterior e mais conhecido para nós* se refere ao que está mais próximo da sensação; já o que é *anterior e mais conhecido por natureza ou absolutamente* se refere ao que dela mais se distancia. Dessa forma, os objetos mais próximos das sensações são os mais singulares e os mais distantes dela, os mais universais. Foi Alberto da Saxônia que depois fez a distinção entre demonstrações mais singulares, que partem dos efeitos para as causas, e demonstrações mais universais que partem das causas para os efeitos. Chamou a primeira de demonstração *a posteriori*, não perfeita, que dava a conhecer as *causas* da existência do efeito e chamou a segunda de *a priori*, demonstração perfeita que, do seu lado, dava a *razão* da existência do efeito (Cf. ABAGNANO. *Dicionário de filosofia*. Verbete: A PRIORI, A POSTERIORI, 2000, p. 76).

3 - KANT E OS LIMITES DA EXPERIÊNCIA POSSÍVEL

Seguindo a tradição inaugurada por Guilherme de Occam e sendo talvez o último occamiano, encontramos Kant que, com sua obra principal, a *Crítica da Razão Pura*, ignora totalmente a enformação intencional do sujeito cognoscente pelo objeto conhecido. Ou seja, Kant, assim como Descartes, perpetua a desqualificação da intencionalidade em favor de um conhecimento que poderia ser definido independentemente de seu objeto.

Para Kant, o dado material era constituído por uma categoria *a priori*, ou seja, o conhecimento equivaleria a um dado subjetivo da sensação que seria produzido pelo conceito puro do entendimento. Nesse sentido, os fenômenos seriam o resultado do preenchimento das formas vazias da consciência por um ato imanente que não teria relação alguma com as coisas como elas são em si mesmas.

Ao lado do conceito de fenômeno, para ilustrar essa impossibilidade, Kant utiliza o de *númeno* que significaria a coisa não conhecida (já que só poderíamos conhecer os fenômenos produzidos pelas categorias do entendimento), mas que poderia, no entanto, ser pensada. Assim, o fenômeno seria o produto das categorias do entendimento que se relacionaria com a coisa em si, mas que não permitiria que ela fosse conhecida já que não é seu resultado[17]. Esse não conhecido poderia, entretanto, ser pensado[18]. Estaríamos então diante de três conceitos: fenômeno (não mais o que aparece aos sentidos exteriores simplesmente, mas a produção dessa aparência exterior pelas categorias do entendimento), a coisa em si (a coisa mesma que não poderia jamais ser conhecida e que não se submete às categorias do entendimento) e o númeno (o termo médio, a coisa pensada). O númeno seria, assim, aquilo que é simplesmente pensado de modo vazio pelo conjunto das categorias puras que constituem tanto o sujeito quanto o objeto transcendental[19].

O númeno é necessário ao conhecimento, pois é ele que suscita no sujeito o dado múltiplo que se organiza em conhecimento objetivo por meio dos conceitos puros. O númeno seria então a causa eficiente do fenômeno, não a coisa em si. Ou seja, o fenômeno não é o fenômeno do ser em si já que ele não é a manifestação do ser, mas sim o efeito do ser. A coisa em si é diferente do fenômeno produzido no sujeito. Não há mais entre estas realidades distintas a semelhança formal que o aristotelismo concebia como uma identidade intencional.

[17] A coisa em si não é a causa do fenômeno. Ela é na verdade correlata ao mundo fenomênico. A coisa em si é então não causa, mas condição de idealização do fenômeno.

[18] A coisa em si que a sensibilidade supõe como fonte de suas impressões não pode ser conhecida e o entendimento pode apenas pensá-la. A coisa em si pensada é o que se designa por númeno.

[19] Kant entende por transcendental não precisamente aquilo que está além da experiência, mas na verdade aquilo que antecede a experiência, o *a priori*, e que figura assim como condição de possibilidade do conhecimento empírico, em outras palavras, da experiência.

O fenômeno é um fenômeno puro que não é mais o real representado[20]. Essa distinção real entre o ser e o aparecer termina por definir o conhecimento como efeito simultâneo de duas causas eficientes sem relação uma com a outra, a saber, a coisa em si e o sujeito puro.

O que fica claro quando bem compreendido o sentido da filosofia kantiana é que ele adota e subverte a hipótese occamiana. A hipótese occamiana, antes da *Crítica da Razão Pura*, já definia o conhecimento por um *a priori* subjetivo. A diferença é que Kant apesar de manter o *a priori* do conhecimento, interioriza-o na imanência do sujeito e com isso restabelece a autonomia do sujeito comprometida pela metafísica clássica.

Assim, Kant pode ser considerado um occamiano porque também ele rejeita a determinação formal do ato do sujeito (teórico ou prático) pela coisa exterior. No entanto, distanciando-se do occamismo ele rejeita a saída metafísica da filosofia clássica que entendia a idéia divina, que é a expressão da natureza ou vontade de Deus, como objeto imediato do conhecimento e regra necessária do agir.

Ora, apesar de rejeitar a determinação da idéia divina Kant também está convicto que a universalidade e a necessidade da qualquer lei física ou moral não poderia ser fundada sobre a experiência ou sobre a vida concreta. Então o que funda essa necessidade e universalidade? Kant libera o sujeito teórico da causalidade formal do objeto extramental que é contingente, libera o sujeito prático da diversidade e contingência do fim exterior e funda a liberdade absoluta do sujeito tornando ele próprio a lei de representação do objeto exterior. O eu transcendental é para si mesmo sua própria lei, o *a priori*, autônomo, constitutivo de sua própria atividade. É, em última instância, a forma pura de sua racionalidade e a lei universal de sua moralidade.

Se para a filosofia clássica o ato do sujeito era definido *a priori* em nome da onipotência divina, para Kant Deus não era objeto de um conhecimento criticamente fundado e, por isso mesmo, tão pouco poderia constituir o *a priori* transcendental da atividade humana. O *a priori* só poderia então ser encontrado no sujeito transcendental e sua aplicação deveria limitar-se aos fenômenos, ou seja, às aparências objetivas.

Partindo da investigação da natureza do espaço e do tempo na*Estética transcendental*, Kant chega à conclusão de que todo conhecimento começa pela experiência. Para ele, seriam os objetos que afetam os sentidos que despertariam e poriam em ação a

[20] A representação da qual fala Kant não corresponde à representação do objeto transcendente, mas sim equivale a uma constituição do objeto imanente. A revolução copernicana, que corresponde à inversão do pólo objetivo para o pólo transcendental, liga a objetividade do conhecer não mais à realidade do objeto transcendente, mas à universalidade da subjetividade transcendental.

capacidade humana de conhecer, eles é que originariam as representações e poriam em movimento a faculdade intelectual. Assim, na ordem do tempo nenhum conhecimento precederia a experiência.

No entanto, apesar de iniciado com a experiência, nem todo conhecimento derivaria dela, pois para Kant o conhecimento por experiência poderia ser um composto formado por impressões sensíveis e aquilo que a própria faculdade de conhecer produziria por si mesma. Assim, existiria, portanto, um conhecimento independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Seria o conhecimento*a priori* já mencionado.

Para Kant, os juízos *a priori* eram totalmente independentes de qualquer experiência, ou seja, seriam conhecimentos puros. Isso porque a experiência nunca daria aos juízos uma universalidade verdadeira e rigorosa, mas apenas suposta e comparativa por indução. Assim, invertendo a ordem temporal, para Kant, embora a experiência fosse a primeira no tempo, no plano da universalidade e rigor do conhecimento ela seria a segunda, ou seja, extrairia ela sua certeza dos princípios puros *a priori*. O que Kant designa por puro é na verdade o conhecimento ao qual nada de estranho se mistura. Assim, o conhecimento ao qual não estivesse misturado nenhuma experiência ou sensação seria um conhecimento puro *a priori*.

De qualquer forma, independentemente dos meios e modos pelos quais um conhecimento passa a referir-se a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com eles e essa intuição pode ser entendida como o fim para qual tende todo pensamento. Essa intuição, por sua vez, é verificada no momento em que os objetos são dados por meio da sensibilidade, capacidade de receber representações. Exclusivamente por intermédio da sensibilidade os objetos nos são dados, no entanto, é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provêm os conceitos. A matéria de todos os fenômenos só é dada *a posteriori*, porém, a sua forma já se encontra no espírito humano *a priori*, pronta para aplicar-se à sensação de modo que poderia ser considerada independente dela.

É com o objetivo de estabelecer uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori* que Kant concebe uma *estética transcendental*. Na estética transcendental a sensibilidade é isolada sendo dela retirada tudo o que o entendimento pensa com os conceitos a fim de que reste apenas a intuição empírica. Da intuição empírica se abstrai tudo o que pertence à sensação até que reste a intuição pura e simples, a forma dos fenômenos, a única que poderia ser fornecida pela sensibilidade *a priori*. Em conseqüência desse procedimento da estética transcendental Kant acredita haver duas formas puras da intuição sensível, condição de possibilidade da experiência, que seriam como que princípios do conhecimento *a priori*.

São elas o espaço e o tempo. Para Kant, sem que tivéssemos a representação *a priori* do tempo e do espaço, nenhuma experiência sensível seria possível e, logo, já que todo conhecimento começa por ela, também não poderia haver nenhum conhecimento viável. O tempo e o espaço seriam então determinações necessárias que possibilitariam o aparecimento do fenômeno.

Para Kant, seria por intermédio do sentido externo que teríamos a representação dos objetos como sendo exteriores a nós e situados todos no espaço. Seria no espaço que sua configuração, grandeza e relação recíproca seriam determináveis. No entanto, o espaço não seria um conceito empírico, extraído da experiência externa, já que para que determinadas sensações fossem relacionadas com algo exterior e para que pudesse representar como exteriores umas coisas em relação às outras seria necessário já se possuir previamente a noção de espaço. Assim, ao invés de a representação do espaço ser extraída da experiência das relações entre os fenômenos externos, Kant entende que tal experiência é que só seria possível mediante essa representação. O espaço seria então uma representação necessária *a priori* que fundamentaria todas as intuições externas.

Segundo Kant, nunca poderíamos pensar não haver um espaço embora pudéssemos muito bem pensar não haver objetos, de modo que o espaço seria assim condição de possibilidade dos fenômenos, seria uma representação a *priori* que fundamentaria necessariamente todos os fenômenos externos. No entanto, como poderia haver no espírito uma intuição precedendo os próprios objetos e que seria condição para a determinação do conceito destes? Para Kant, seria possível somente na medida em que se situa simplesmente no sujeito, como forma do *sentido externo* em geral, quer dizer, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos[21].

Assim como o espaço, o tempo para Kant não seria um conceito empírico derivado da experiência, pois nem a simultaneidade nem a sucessão poderiam surgir na percepção se a representação do tempo não fosse seu fundamento *a priori*. Somente supondo sua representação seria possível conceber coisas existindo a um só e mesmo tempo (simultaneidade) ou em tempos distintos (sucessividade). O tempo seria então, uma

[21] O espaço não representaria nenhuma propriedade das coisas em si, nem essas coisas em suas relações recíprocas de modo que não seria uma determinação inerente aos próprios objetos que permaneceria mesmo que se eliminasse a condição subjetiva da intuição. Negando o espaço como condição subjetiva, condição da intuição exterior, a representação do espaço nada significaria e as relações entre objetos não existiria. No entanto, o espaço é condição de possibilidade dos fenômenos e não das coisas mesmas, as coisas em si, pois não se poderia fazer de condições particulares da sensibilidade condições das coisas mesmas. O espaço, assim, abrangeria todas as coisas que nos podem aparecer exteriormente, mas não as coisas em si mesmas.

representação necessária a constituir o fundamento de todas as intuições de modo que não se poderia suprimi-lo da apreensão dos fenômenos embora fosse possível abstrair os fenômenos do tempo. Assim, o tempo seria dado *a priori* e somente nele seria possível a realidade dos fenômenos, quer dizer, o tempo seria também condição de possibilidade da experiência sensível.

Assim como o espaço, o tempo não concederia ao conhecimento que temos das coisas a rigorosa universalidade e a certeza apodítica necessária caso sua intuição fosse derivada da experiência. É nesse sentido que, então, tanto o tempo quanto o espaço valeriam como regras que seriam o fundamento a possibilitar as experiências e que nos instruiriam antes dessas experiências e não mediante elas. O tempo não seria então um conceito discursivo ou universal, mas uma forma pura da intuição sensível.

Os conceitos de mudança e de movimento (enquanto mudança de lugar) só seriam possíveis na representação do tempo e mediante ela, pois se esta representação não fosse uma intuição interna *a priori* nenhum conceito permitiria tornar inteligível a possibilidade de ligação de predicados opostos em um mesmo objeto como, por exemplo, a existência e não existência de um objeto em um mesmo lugar. Somente no tempo, na sucessividade, é que estas determinações contraditórias poderiam ter lugar em uma mesma coisa. Concluímos com Kant, então, que o tempo não seria algo a existir em si ou que seria inerente às coisas como uma determinação objetiva e que subsistiria ao se extrair todas as condições subjetivas da intuição das coisas. O tempo é assim condição subjetiva indispensável para que tenhamos intuições e por esse motivo essa intuição interna se apresenta anteriormente aos objetos – *a priori*. Logo, o tempo não é uma determinação de fenômenos externos e não pertenceria a uma figura ou a uma posição. Na verdade, determinaria a relação das representações no nosso estado interno. Segundo Kant:

> As nossas afirmações ensinam, pois, a realidade empírica do tempo, isto é, a sua validade objetiva em relação a todos os objetos que possam apresentar-se a nossos sentidos. E, como nossa intuição é sempre sensível, nunca na experiência nos pode ser dado um objeto que não se encontre submetido à condição do tempo. Contrariamente, impugnamos qualquer pretensão do tempo a uma realidade absoluta, como se esse tempo, sem atender à forma da nossa intuição sensível, pertencesse pura e simplesmente às coisas, como sua condição ou propriedade. Tais propriedades, que pertencem às coisas em si, nunca nos podem ser dadas através dos sentidos. Nisto consiste pois a idealidade transcendental do tempo, segundo a qual o tempo nada é, se abstrairmos das condições subjetivas da intuição sensível e não pode ser atribuído aos objetos em si (independentemente da sua relação com a nossa intuição), nem a título de substância nem de acidente (KANT, 2008, p. 74-75).

Já que as mudanças só seriam possíveis no tempo, o tempo seria algo real, mas real enquanto forma real da intuição interna. Sua realidade seria uma realidade subjetiva, relativa à experiência interna e assim teríamos realmente a representação do tempo e de nossas representações nele. Essa realidade empírica do tempo é que seria a condição de todas as nossas experiências, no entanto, a realidade absoluta jamais poderia lhe ser conferida.

Não tendo realidade absoluta o tempo (e o espaço) dirigir-se-ia aos objetos apenas enquanto estes são considerados como fenômenos, não representando, assim, coisas em si. Somente os fenômenos constituiriam o campo de sua validade. Saindo desse campo não se pode fazer uso objetivo dessas fontes. Assim, tempo e espaço estão relacionados não com as coisas, mas sim com o nosso modo de percebê-las. Tempo e espaço seriam as formas puras desse modo de perceber e a sensação em geral seria a sua matéria.

Após a análise das teses kantianas e traçando então as implicações de sua estética fica fácil perceber que as principais teses do occamismo medieval são restauradas: as coisas em si mesmas não são cognoscíveis e são assim, na verdade, objetos de fé. Somente os fenômenos seriam cognoscíveis, estruturados pelas formas *a priori* do sujeito. No entanto, a concepção kantiana apresenta um problema, a saber, a afecção transcendental pela coisa em si, a qual corresponde a uma causalidade necessária, material e eficiente, seria irredutível às suas categorias. Como seria exercida essa causalidade? Por um ato mágico?

Essa é a fonte das principais críticas até mesmo daqueles que foram influenciados por Kant. A dialética idealista alemã, principalmente Hegel, recusa o fideísmo kantiano (que é na verdade occamiano) de modo que o sujeito retomava o acesso a toda realidade possível, pois se tornava autoconstitutivo de sua própria verdade, norma e fim de sua própria realidade, sujeito e objeto de sua própria explicitação, em outras palavras, a essência do devir universal. A crítica da razão pura torna-se, em Hegel, uma dialética do espírito absoluto.

O problema da crítica kantiana residia no fato de ela fechar o círculo do conhecimento sobre o sujeito humano enquantoos fenômenos e outrem, Deus e as coisas, deixavam de ser objeto do conhecer ou do querer humano. Mas a solução hegeliana também não se mostrou mais óbvia e fácil, pois tornou a realidade produto da criatividade do espírito absoluto rechaçando e eliminando o fundamento de toda transcendência e, de certa forma, eliminando também o fundamentoda realidade do mundo. Em Hegel, a única realidade possível, em última instância, seria a realidade do eu. Uma radicalização extrema do *cogito* cartesiano e da subjetividade transcendental kantiana.

No idealismo alemão a revolução copernicana chegou à sua conseqüência extrema: a intuição intelectual, antes impossível e inacessível ao intelecto humano (para Kant), adquire cidadania e a experiência sensível, necessária para o conhecimento do real, transforma-se em criação do eu, sendo então, uma forma da consciência. O centro de gravidade da filosofia passaria a residir exclusivamente no eu ao mesmo tempo em que se eliminava a coisa em si.

Somente no seio de uma intencionalidade natural e viva da inteligência em relação ao verdadeiro, ao mesmo tempo em que da vontade ao bem, seria possível encontrar respostas às aporias da metafísica clássica e às aporias da própria filosofia kantiana e seus desdobramentos. É nesse sentido que, após séculos de abandono, a noção de intencionalidade readquiriu sua dignidade e, uma vez resgatada, permitiu, com a fundação da fenomenologia, estabelecer uma nova relação entre sujeito e objeto não mais orientada pela gnosiologia ou pela lógica, mas sim pela existência. Ao invés de um vínculo formal entre a subjetividade e as coisas, vamos testemunhar um vínculo carnal entre o homem e o mundo.

CAPÍTULO 1
MOTRICIDADE E INTENCIONALIDADE

A noção escolástica de intencionalidade ficou esquecida durante séculos (desde o século XIV). Tal esquecimento foi motivado principalmente pelo advento do cartesianismo e da inauguração da filosofia moderna. A partir de Descartes a filosofia rejeitou a intencionalidade (e mesmo a idéia de finalidade) e se fechou em uma esfera de imanência, abandonando a crítica do conhecimento e se lançando em uma reconstrução mecanicista do mundo ao mesmo tempo em que se dedicava a uma explicitação do *eu* por ele mesmo (MURALT, 1998, p.68). Somente com o despontar do século XX é que ocorre o resgate da noção de intencionalidade, a qual foi legada aos tempos atuais pela formulação lapidar de Edmund Husserl, que fundou a fenomenologia e lhe atribuiu um sentido definitivamente novo. No entanto, esta noção chega a ele através de Franz Brentano, seu mestre e profundo conhecedor da filosofia escolástica, a qual foi a escola responsável pela primeira formulação da teoria dos atos intencionais e que cunhou a expressão "intencionalidade". Brentano retoma e reformula a concepção escolástica de atos intencionais e prepara o terreno para as construções conceituais do jovem Husserl.

Para Brentano as faculdades pré-mentais ou inferiores (a sensibilidade, por exemplo) já possuíam certa autonomia, ao contrário do que se pensava até então, ou seja, que somente as faculdades superiores relacionadas ao entendimento seriam autônomas. Nesse sentido, essas faculdades inferiores já corresponderiam a uma espécie de inteligência capaz de orientar o curso da vontade e a operação das faculdades superiores (MÜLLER-GRANZOTTO, 2007, p.36).

As representações objetivas produzidas pelos juízos intelectuais estariam antecipadas já nos domínios da sensibilidade e da motricidade, antes mesmo de qualquer representação conceitual ou objetiva e foram chamadas por Brentano de fenômenos psíquicos, ou seja, totalidades de sentido pré-mental (ou pré-objetivo) que possibilitariam antever (como numa intuição *a priori*) o objeto a ser representado pelos atos mentais. Essa capacidade de antecipação ou antevisão foi chamada por Brentano de *intencionalidade*. Cabe ressaltar que essa antecipação pré-objetiva, entendida por Brentano como intencionalidade, não correspondia a uma prévia constituição do objeto. Essa antecipação deveria ser entendida mais como uma espécie de pressentimento da emergência de um dado a ser contemplado na imanência da consciência.

Para delimitar melhor o alcance de sua noção de intencionalidade, Brentano traçou uma distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos, na qual os primeiros seriam conteúdos transcendentes e os segundos seriam imanentes aos atos intuitivos e orientadores

dos atos mentais. Retomando Santo Tomás, Brentano acreditava que todo fenômeno psíquico estaria caracterizado por aquilo que os escolásticos entenderam como *inexistência intencional*[22], que seria basicamente uma referência a um conteúdo, a direção a um objeto, ou melhor, uma objetividade imanente. A inexistência intencional corresponderia, na verdade, a uma constituição intencional dos objetos imanentes. Os fenômenos psíquicos seriam então fenômenos que contém intencionalmente um objeto. É nesse sentido que dizia Brentano não poder haver pensamento sem objeto pensado e nem desejo sem objeto desejado.

Assim, a inexistência intencional foi entendida como uma característica geral dos fenômenos psíquicos, característica essa que os distinguiria da classe dos fenômenos físicos (transcendentes aos atos mentais). Como decorrência dessa primeira marca distintiva surge uma segunda, a saber, por serem imanentes, os fenômenos psíquicos só poderiam ser percebidos na consciência interna, enquanto que os fenômenos físicos só poderiam se dar por uma percepção exterior. O objeto particular da percepção interna (os fenômenos psíquicos) possuía uma evidência imediata que lhe pertenceria indubitavelmente. Já os fenômenos físicos dependeriam da intervenção sintética ou associativa dos atos mentais para poderem revelar uma totalidade ou sentido.

Os fenômenos psíquicos, sendo evidentes por si mesmos, não dependeriam, então, de nenhuma intervenção intelectual, sendo na verdade eles mesmos que ofereceriam a indicação das formas objetivas aos atos mentais e possibilitariam a operação sintética. Nesse sentido, os fenômenos psíquicos já seriam, na imanência dos atos intuitivos, totalidades independentes de qualquer intervenção exterior. O objeto psíquico não seria resultado de associação de partes reais através dos atos mentais, mas a expressão de um sentido de conjunto a se antecipar a qualquer ato intelectual. Assim, ao dizer que os fenômenos psíquicos eram apreendidos pela percepção interna isso significava que sua percepção era imediatamente evidente.

A percepção interna, portanto, seria a única a possuir uma evidência imediata correspondendo, assim, à verdadeira percepção no sentido próprio da palavra, ou seja, enquanto ato cognitivo que apreende e manifesta um objeto real. No caso de Brentano esses objetos reais eram mentais, os únicos inteligíveis. Os objetos da percepção exterior não poderiam, mesmo por processos indiretos, ser demonstrados como verdadeiros ou reais. Diz

[22] Na linguagem escolástica o termo *inexistentia* (inexistência) não significava falta de existência, mas na verdade 'existência em' (*in-existentia*), isto é, a 'existência de uma coisa dentro de outra'. Nesse sentido a *in-existentia* equivalia ao *in-esse*, usado inicialmente na expressão *esse est inesse* ('ser é ser em', 'estar em') para se referir ao modo de ser ou de estar do acidente na substância, baseado unicamente na suposição de que o ser do acidente não consistia em estar em si (*in se*), mas em outro (*in alio*). No entanto, enquanto o *inesse* era usado pelos escolásticos com referência ao ser do acidente na substância, o vocábulo *inexistentia* era usado com referência ao ser de uma entidade em outra entidade (MORA, 2001, p. 1504).

Brentano, assim, que os fenômenos psíquicos seriam, então, “os únicos suscetíveis a serem percebidos no sentido próprio do termo” e “podemos dizer, assim, que estes são os únicos fenômenos que possuem uma existência efetiva fora da existência intencional” (BRENTANO, 2008, p.105). Quer dizer, a única existência possível seria a existência mental.

No entanto, apesar de os fenômenos psíquicos corresponderem à única percepção propriamente dita, não seriam perceptíveis interiormente por todos os homens. Na verdade, nenhum fenômeno psíquico seria percebido por mais de uma pessoa e cada indivíduo só teria acesso a sua vida psíquica individual, e unicamente ela, no seu âmbito privado, possuiria para ele existência efetiva, evidente, imediata e a única espécie de existência inteligível. Brentano quer dizer com isso que devemos rejeitar aos fenômenos físicos uma existência que não seja intencional (mental). Contudo, isso não implicaria, segundo ele, uma espécie de fenomenismo[23], mas unicamente que o objeto físico efetivo (que seria objeto de uma indução fundamentada e não um dado que se impõe à crença cega) não possuiria as qualidades próprias do objeto intencional. Assim, para Brentano, a única realidade acessível seria a realidade dos fenômenos psíquicos, das inexistências intencionais, dos atos mentais, ou seja, a única realidade inteligível seria a realidade mental e a intencionalidade seria o próprio movimento de constituição imanente dos objetos intencionais.

Embora ainda situado no plano da imanência, foi esse primeiro movimento em direção à retomada da noção de intencionalidade que possibilitou os desenvolvimentos futuros no que tange à investigação das relações entre sujeito e objeto. O culminar dessa retomada da noção de intencionalidade foi o surgimento da fenomenologia a qual criou as condições de superação da filosofia tradicional e que lançou a investigação filosófica a um novo patamar no qual a sensibilidade e a experiência sensível tornaram a ocupar um lugar de destaque. É isto que pretendemos apresentar nas páginas seguintes na tentativa de mostrar como já não podemos mais prescindir da corporeidade e de todo traço de sensibilidade na investigação das relações entre consciência e o mundo extramental, sejam estas relações demandas práticas ou cognitivas.

[23] Doutrina segundo a qual o conhecimento humano limita-se aos fenômenos, fenômenos estes que aparecem unicamente sob condições particulares, características da estrutura cognoscitiva do homem. Designa tanto as filosofias que admitem a existência de uma realidade diferente do fenômeno (como a de Kant) quanto as que negam qualquer realidade que não seja fenômeno.

1.1
A INTENCIONALIDADE COMO POTÊNCIA ORGANÍSMICA

1.1.1 – A fenomenologia como método de descrição das essências intencionais

Apesar de a retomada da noção escolástica de intencionalidade ter sido operada por Brentano foi Husserl, seu discípulo, quem reformulou o seu significado e ampliou o seu alcance, definindo o sentindo da noção de intencionalidade que é utilizado até os dias atuais. Conforme é sabido, Husserl nunca se contentou com as formulações a que chegou, tendo revisto suas ideias até o fim de sua vida. Nesse processo, até mesmo a noção de intencionalidade passou por aprimoramentos, como atesta a distinção entre a intencionalidade de ato e a intencionalidade operante.

Por conta de tal insatisfação, sua obra transformou-se frequentemente tendo sido inclusive dividida em três períodos, os quais marcaram os deslocamentos e a ampliação das dificuldades com as quais se deparou. Assim, um primeiro período (até 1905), marcado pelo nascimento da fenomenologia, pôs em relevo a filosofia da matemática, empreendendo uma investigação no domínio da lógica formal e buscando a elaboração de uma lógica pura, na qual as *Investigações lógicas*, publicadas em 1901, ocuparam o lugar de tarefa preparatória. Nesse contexto, deu-se ênfase a intencionalidade de ato, a qualtem extrema relevância na obra de Husserl, muito embora o tipo de intencionalidade que nos interessará no decorrer dessas páginas seja outra, a intencionalidade operante.

Um segundo período, iniciado em 1905, com a descoberta da redução fenomenológica, sobre a qual Husserl faria uma primeira exposição em um curso de 1907 sobre *A idéia da fenomenologia*, foi mais longo, encerrando-se com as conferências feitas em Paris em 1929 sob o título de *Meditações cartesianas*. Nesse ciclo de conferências Husserl se ocupou com a ideia da constituição da fenomenologia como ciência transcendental, ideia esta introduzida pela obra*Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, publicada em 1913. Finalmente, em 1928 comas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* e, no inverno de 1928-1929, com*Lógica formal e lógica transcendental* Husserl contextualiza toda a sua problemática até então.

Um terceiro e último período foi marcado pela importância reconhecida à dimensão histórica, cobrindo os oito últimos anos de sua vida. O tema principal enfrentado nesse último período foi aquele da crise das ciências e da necessidade de uma questão que promovesse um voltar-se àquilo que ele chamou de “mundo da vida” (*lebenswelt*), tema central da última obra, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (também conhecida

como *Krisis*), cuja primeira parte data de 1936. Assim, no interior dessas rupturas, muito foi abandonado e retomado, outro tanto transmutado, e certamente a compreensão da obra de Husserl só se faz possível observando cada um desses períodos, suas distinções e complementaridades. No entanto, como a presente investigação não tem por objeto a compreensão da obra de Husserl, tomando-o apenas como referência para implementar uma outra discussão a qual, embora se inicie com ele não ficou circunscrita à sua pena, não navegaremos no interior da distinção desses períodos, tomando de Husserl, sem demarcar a qual período pertence cada ideia, apenas aquilo que será relevante para a construção da argumentação com vistas a nosso objetivo principal, a saber, compreender a formação e transformação da noção de intencionalidade e sua retomada por Merleau-Ponty no seu projeto de estabelecimento de uma intencionalidade originária (a qual veremos mais adiante).

Assim, para Husserl, a intencionalidade não designaria apenas ocorrências pré-mentais ou imanentes aos atos intuitivos (os fenômenos psíquicos) que poderiam antecipar ou dar orientação objetiva aos atos intencionais, conforme pensava Brentano. A intencionalidade designaria, também, a ligação entre os atos intencionais atuais e asocorrências inatuais, ainda não dadas na imanência dos atos de consciência, mas que são para ela potencialidades, possibilidades fornecidas pelo mundo (MÜLLER-GRANZOTTO, 2007, pp. 45-46). Para Husserl, a noção de intencionalidade exprimiria uma tendência por meio da qual a consciência partiria de conteúdos dados a conteúdos não dados, ou seja, tenderia de conteúdos imanentes aos atos atuais a conteúdos por eles apenas indicados. Através dessa remissão temporal de conteúdos atuaisaos inatuais, do dado ao não dado, a intencionalidade husserliana designaria a participação da consciência nos modos de doação de sentido (*sinngebung*) que seriam as possibilidades de correlação entre momentos temporais distintos de uma mesma experiência sensível (vivência) os quais configurariam o *sentido* do fenômeno.

Brentano acreditava que todas as dimensões temporais seriam ocorrências atuais da consciência, ou seja, seriam imanentes. Contrariamente, Husserl considerou o passado e o futuro como dimensões inatuais, quer dizer, não imanentes à consciência. Ele acreditava que essas dimensões pertenciam ao mundo da vida e, assim, seriam transcendentes. Dessa forma, a partir de Husserl, sendo entendida como um visar ao inatual, a intencionalidade passou a ser compreendida como um lançar-se à transcendência. A implicação imediata dessa nova concepção é que os objetos intencionados passaram a ser considerados, na verdade, como transcendentes aos atos que os visam, algo que se opõe diametralmente à tese da imanência

brentaniana, a qual indicava que não só os fenômenos psíquicos, mas também os objetos por eles visados, só possuíam existência na imanência da consciência.

A partir dessa virada na definição da noção de intencionalidade, a qual passava a considerar o caráter inatual dos fenômenos (e,consequentemente, sua transcendência) foi possível superar a tese brentaniana que supunha serem apenas acessíveis a cada ego psicofísico os conteúdos de sua vida mental individual. Com isso foi estabelecido, ao contrário, a publicidade da consciência e dos objetos por ela visados. Ao invés de serem entendidos como vivências individuais os objetos passaram a ser compreendidos por Husserl como vivências intersubjetivas. Assim, Husserl se distanciou de seu mestre ao estabelecer como verdadeira tarefa da psicologia descritiva não a descrição de fenômenos psíquicos imanentes, como entendia Brentano, mas sim a descrição de objetos vividos publicamente e transcendentes a cada consciência individual. A esse novo uso da psicologia descritiva Husserl deu o nome de *fenomenologia*.

Para Husserl, se os objetos do conhecimento fossem de fato imanentes à consciência eles se confundiriam ou com os fenômenos psíquicos que estabelecem seu conteúdo ou com os atos mentais que fornecem sua representação. Mas para Husserl, mesmo se tratando de objetos ideais, que em nada se confundiriam com as coisas da natureza, os objetos intencionais deveriam ser *realmente* transcendentes aos atos de consciência, pois, considerando os objetos da matemática como vivências, percebeu que essas vivências se mostravam não como individuais, imanentes, não sendo relativas a cada subjetividade psicológica, mas vivências públicas e compartilhadas intersubjetivamente. É assim que, nessa nova compreensão do objeto da psicologia descritiva, Husserl considerará os fenômenos psíquicos não mais como formas que habitam um indivíduo atual, mas como inatualidades dadas pelo mundo da vida, passíveis de serem compartilhadas, e às quais ele passou a chamar, a partir de então, de *vivências essenciais* (entendidas como atos do indivíduo) e *essências* (os seus correlatos compartilhados).

A coisa, para Husserl, seria, assim, uma inatualidade que se manifestaria parcialmente e seria apreendida por um ato da consciência. Cada novo aparecer da coisa seria uma essência, um modo de doação de sentido, um vivido por meio do qual a consciência se projetaria na transcendência das coisas mundanas. Embora tal qual Brentano, Husserl entendesse que a consciência seria sempre a consciência de um objeto, não havendo consciência sem objeto, nem objeto sem uma consciência à qual se correlacionar, a vida da consciência e as essências que ela visaria comporiam um mundo intersubjetivo, não exclusivamente imanente e

individual (psíquico). Dessa forma, para Husserl a consciência seria ao mesmo tempo individual e pública, um domínio subjetivo e intersubjetivo. Por seus atos individuais a consciência seria preenchida pelos modos de doação de sentido os quais, por sua vez, seriam públicos. Segundo Müller-Granzotto é nesse sentido que a consciência seria:

> (...) uma instância simultaneamente individual e pública, um domínio ao mesmo tempo subjetivo e intersubjetivo ou, conforme a formulação de Husserl, uma "subjetividade intersubjetiva". Por seus atos individuais, a consciência deixa-se preencher e moldar por algo que a ultrapassa, que é público, precisamente, os "modos de doação" por meio dos quais o mundo se oferece a ela como inatualidade: os perfis, os aspectos, os lados (...) Enquanto subjetividade intersubjetiva, a consciência já não é mais uma ocorrência "psíquica" (MÜLLER-GRANZOTTO, 2007, p. 54).

Esses modos de doação se dariam como um fluxo de aparecimentos, e assim, o mundo se doariapara nós por meio das dimensões temporais. Nessa relação temporal, Husserl constatou a permanência de vivências passadas na atualidade (no instante vivido), e deu o nome de *retenção* a esse ato da consciência. Ao mesmo tempo, constatou a projeção da atualidade em direção ao futuro, ou seja, o desdobramento das retenções. A esse ato da consciência Husserl deu o nome de *protensão* (conforme veremos de maneira mais detalhada no item 1.2.1).

Uma vez estabelecido esse vínculo temporal entre as vivências, Husserl chega a sua formulação final da noção de intencionalidade: a *intencionalidade operante*. Para ele, a intencionalidade marca o fato de a consciência ser uma abertura, disposição para o outro e para o mundo, não repousando em si mesma, quer dizer, não sendo uma interioridade pura (como acreditava Brentano), mas sim uma saída ou projeção para fora de si. Dessa forma, a consciência não seria representativa, ou seja, não representaria o mundo, mas sim se projetaria em direção a ele. Essa intencionalidade seria uma intencionalidade pré-reflexiva e se distinguiria da intencionalidade de ato, uma vez que esta última se manifestaria através dos juízos e da tomada de posição voluntárias.

Todo esse movimento de estabelecimento do caráter público das vivências ficou conhecido no interior da obra de Husserl como "crítica ao psicologismo", pois o "psicologismo" afirmava que todo conceito, todo juízo, todo raciocínio, seriam fenômenos psíquicos que resultavam exclusivamente de uma operação psíquica, e que seria por isso mesmo, da alçada da psicologia, enquanto ciência dos estados subjetivos. Segundo o "psicologismo" somente a psicologia poderia obter um conhecimento verdadeiro desses

fenômenos internos e se basearia no conhecimento imediato do eu pelo eu. Segundo essa perspectiva, a psicologia como descrição da experiência interna seria a única filosofia possível.

Para Husserl, no entanto, a psicologia não poderia pretender esse papel por que negligenciava a heterogeneidade essencial entre a consciência e seu objeto, heterogeneidade esta que funda a relação entre ambos:em outras palavras, a psicologia negligenciava a intencionalidade. A distinção entre a imanência vivida e a transcendência do objeto introduz necessariamente a noção de intencionalidade. Por exemplo, é impossível que se chegue, numa percepção cotidiana, a um ponto de vista absoluto a partir do qual seja possível apreender de uma só vez todas as faces do cubo. Assim, a percepção nunca está completa, pois só é possível perceber do cubo algumas faces. No entanto, é possível saber que se percebe o próprio cubo, pois para Husserl, em sua atualidade (diante do dado imediato) a consciência já conteria mais do que percebe, pois projeta diante de si as faces ocultas do cubo e estabelece seu sentido.

A psicologia não seria capaz de explicar este fenômeno de modo que em seu lugar deveria ser utilizado o método fenomenológico de análise intencional. Seria por meio dessa análise que se descobriria o trabalho inconsciente e automático do "eu". Na percepção de algumas faces do cubo já se produziria uma antecipação constituinte da consciência que ligaria todos os perfis parciais formando um objeto único, de modo a unificar intencionalmente os seus múltiplos apareceres empíricos. A experiência perceptiva daria elementos fragmentários e a consciência os ordenaria. Esses elementos se referem a um objeto que jamais aparece em si mesmo, mas cujo *sentido* a consciência possui. Diz Husserl nas *Meditações Cartesianas* (1931):

> (...) o *eu sou* transcendental abraça na universalidade de sua vida uma multiplicidade indefinida e inacabada de estados concretos individuais. "Revelar" esses estados e captar pela descrição suas estruturas variáveis será uma de nossas primeiras tarefas. O mesmo irá valer para os modos de "ligação" próprios a esses estados, que formam suas unidades complexas até a unidade do próprio *eu concreto*. Vale esclarecer que esse *eu* só é concreto no conjunto infinito e ilimitado de sua vida intencional una, que forma uma unidade bem "ligada" e que envolve, a título de *cogitata*[24], os objetos intencionais correlatos, que formam, por sua vez, conjuntos bem ligados, inteiros, e entre eles o mundo fenomenal como tal (HUSSERL, 2001, p. 55).

[24] Pensado.

Enquanto a intencionalidade escolástica visava um termo extramental, do qual a consciência não constituía o sentido de transcendência real, a intencionalidade husserliana, por meio dessa organização dos dados de sensação desordenados, referia-se a um objeto transcendente do qual ela mesma constituía o sentido de maneira imanente. Seria a consciência que elaboraria os dados das sensações e que daria sentido às manifestações sucessivas dos objetos ao unificá-las em uma unidade intencional. A consciência, portanto, é que constituiria na sua imanência o sentido do objeto transcendente.

Segundo Husserl, a consciência viveria a sucessão dos dados na percepção do cubo e estabeleceria seu conteúdo real, cujo sentido ultrapassa a esfera dos dados sensíveis, de modo que somente nesse sentido se poderia falar em transcendência. Essa transcendência, no entanto, não seria extramental por ser constituída pela consciência enquanto sentido, ou seja, unidade intencional dos perfis sucessivos. Essa transcendência seria, na verdade, imanente e é nesse sentido que se diz que a consciência possui mais do que percebe, pois transcende a si mesma na constituição do sentido.

Esse sentido objetivo do objeto constituído intencionalmente na percepção real é chamado por Husserl de *identidade*, pois ao extrair o sentido do objeto a consciência manifesta o seu *eidos*, ou seja, a essência do objeto. Assim, apesar de a percepção parcial não fazer aparecer o objeto tal como ele é em si mesmo (em sua concreção sem perspectivas) a consciência pode estabelecer sua unidade ao perceber seus aspectos parciais. Portanto, o método fenomenológico fundado por Husserl seria, a um só tempo, uma filosofia das essências e uma psicologia descritiva, pois a análise intencional liberaria, a partir da descrição da vida da consciência, os tipos essenciais que resultariam de uma antecipação constitutiva.

Essa filosofia das essências de Husserl não supõe, no entanto, que o *eidos* seja uma essência ideal realizada em si mesma, mas sim que ele seja uma estrutura da consciência que vale como uma unidade de constituição subjetiva, um sentido constituído intencionalmente pela experiência doadora de sentido. Dessa forma, o sentido do objeto não se identifica com o objeto mesmo já que o sentido é uma essência e o objeto um indivíduo, no entanto, entre eles seria estabelecida uma continuidade intencional.

Assim, da mesma forma que a intencionalidade aristotélico-tomista (escolástica) pensava a coisa individual através da representação conceitual que sua natureza continha, Husserl visava um objeto individual através da norma *a priori* de sua experiência doadora. Em ambos os casos o pensamento visava intencionalmente a coisa real por intermédio de uma forma subjetiva. No entanto, enquanto a intencionalidade aristotélico-tomista era abstrata e

supunha uma representação, a intencionalidade husserliana é concreta e exemplar. A inteligibilidade do mundo real aristotélico só mostrou-se possível segundo um modo abstrato (o do juízo que a linguagem manifesta), mas para Husserl não existiria essa limitação, pois essa inteligibilidade se dirigiria ao encontro concreto com o objeto individual. É a estrutura transcendental da experiência que deve fazer aparecer à consciência a coisa em sua concreção existencial. E, assim, é dessa forma que a intencionalidade husserliana corresponde a uma apreensão imediata da coisa mesma.

Por ser realmente um traço parcial do objeto individual o sentido é preenchido pela presença originária do objeto de modo que é possível dizer que a consciência possui realmente seu objeto. Ao final desse processo de descrição da essência do objeto intencional individual se encontra algo que Husserl chama de *idéia*. Em conseqüência disso, a fundação do método fenomenológico se desdobra na fundação de uma ciência *eidética* que teria como fundamento a descrição das essências intencionais (eidos) como meio de atingir o objeto individual.

A intencionalidade aristotélico-tomista exigia um intermediário necessário de modo que o homem não poderia conhecer intelectualmente senão através da representação conceitual, que seria sempre um intermediário sintético que não poderia jamais ser absorvido pela presença da coisa a ser conhecida. Já o intermediário na fenomenologia husserliana é sempre reabsorvido no curso do processo intencional, tendendo ao desaparecimento no infinito, com a apreensão da coisa mesma sem perspectivas (idealmente falando). Essa posição restaura a idéia de intuição, pois apesar de negar a possibilidade de uma intuição imediata e absoluta Husserl admite uma intuição imediata do real que, no entanto, é ideal. A aparente contradição que resulta da noção de intuição ideal do real é resolvida pela própria noção de intencionalidade, pois se de fato o conhecimento é intencionalidade, ele é idealmente possessão do objeto individual. Em outras palavras, para Husserl a intencionalidade no infinito seria coincidência perfeita e imediata com a coisa, o que difere da concepção aristotélico-tomista para qual a intencionalidade era abstrata e visava um conceito do objeto, não o próprio objeto. Nesse sentido, podemos dizer que, apesar da relação direta e da influência sofrida (através de Brentano) pela noção aristotélico-tomista de intencionalidade, Husserl efetivamente refunda e recria, pois atribui um sentido totalmente novo, a relação intencional que une a consciência a seu objeto.

1.1.2 – O organismo como centro dos atos intencionais

A consideração do objeto intencional transcendente como estrutura da unidade dos múltiplos vividos na correlação entre o atual e o inatual promoveu uma mudança de perspectiva no interior da própria psicologia, o que permitiu o surgimento da psicologia da *Gestalt*. A partir da noção de idealidades universais, legada por Husserl, os primeiros psicólogos da *Gestalt* (Wertheimer, Koffka e Köhler) se dedicaram ao projeto de determinar as características elementares destas idealidades, chamadas por eles de *Gestalten* (formas), com o intuito de determinar as leis que regiam todo o psiquismo.

Para a *Gestalt* essas idealidades universais já seriam um tipo específico de objetos com configurações comuns às coisas físicas. A forma equivaleria a uma organização global e espontânea e seria esse o primeiro enunciado da *Gestalt*, o qual ficou conhecido como a *tese do isomorfismo*, que indicava uma equivalência entre a organização psíquica (a forma) e a organização física do mundo da experiência.

Partindo, então, da tese do isomorfismo surge a necessidade de se compreender como se estruturariam as vivências no espaço objetivo, ou seja, entender as essências implicadas no processo de construção das representações objetivas na percepção espacial. Para tanto, foi estabelecido o binômio figura/fundo cuja origem remonta também a Husserl. Como para ele a constituição de um objeto intencional era sempre precedida pela representação da unidade de nossas vivências materiais no tempo, era então fundamental a intuição da própria unidade do tempo. Para Husserl o tempo não deveria ser entendido como uma forma *a priori* da sensibilidade (da percepção interna), como queria Kant. O tempo seria na verdade a vivência que a consciência teria de seu próprio fluir e que se apresentaria como um processo em constante mutação, como uma rede de perfis retidos em torno de cada vivência atual e que estabeleceria para essa vivência os horizontes de passado e futuro como direções. Isso significa que os perfis se conectariam uns aos outros, os perfis passados aos atuais, os atuais aos futuros, de modo que constituiriam uma unidade temporal, sendo sempre retomados numa vivência atual. Dessa forma, para Husserl toda percepção espacial estaria alicerçada na experiência temporal que a consciência tem de si mesma.

Como decorrência dessa teoria da consciência interna do tempo, formulada por Husserl, a “figura” designaria o correlato objetivo do ato que visa uma realidade objetiva, um dado material, uma unidade de sentido, e o “fundo” designaria a ocorrência intuitiva de um campo de presença formado por perfis que não são experimentados materialmente. A introdução dessa teoria na *Gestalt* foi operada por Köhler que, se apropriando das

experiências de Rubin (as quais visavam descrever a partir de experiências espaciais o primado da intuição temporal), estabeleceu que em toda configuração material haveriam elementos que seriam figura e outros que seriam fundo, podendo inclusive (em alguns casos) serem intercalados.

No entanto, apesar de exercerem uma função central no interior da psicologia da *Gestalt*, as noções de figura e fundo não foram o maior e principal postulado da *Gestalt*. Seu principal postulado foi, na verdade, a consideração das sensações como totalidades ordenadas espontaneamente ao invés de um agregado de partes que somente através de uma síntese cognitiva seriam unificados, como acreditavam os associacionistas. Nesse sentido, o fenômeno deveria ser considerado tal como se dá em suas modalidades perceptivas concretas. A percepção não deveria ser construída com base em dados obtidos analiticamente, a organização do conjunto perceptivo seria um fato primário e a percepção se organizaria espontaneamente enquanto um todo que só em um segundo momento poderia ser reduzido a partes. A percepção seria marcada por uma autorregulação espontânea na qual as totalidades se apresentariam à consciência possibilitando assim a constituição do objeto. Segundo Bonomi:

> (...) o que é peculiar ao ponto de vista da psicologia da *Gestalt* é a *consideração imanente* do campo perceptivo, a determinação de uma estrutura que atua na *própria percepção* e nela encontra a sua motivação. O próprio campo sensorial não é, assim, um mosaico de estímulos, mas é *originariamente* organizado, é estruturado desde o início (BONOMI, 2001, p. 72).

Assim, dentre as principais características da *Gestalt* aparece a sua irredutibilidade à localização. Na perspectiva da *Gestalt*, tudo dependeria de tudo e o que chegaria primeiro à nossa percepção não seriam elementos justapostos, mas sim, conjuntos. Dessa forma, para a *Gestalt*, a percepção de "formas" (no sentido de estruturas, configuração, totalidade) deveria ser considerada como o meio de percepção mais espontâneo.

No entanto, apesar da clara influência husserliana, a primeira geração da psicologia da *Gestalt*, ao desconsiderar o caráter meramente formal dos objetos intencionais, traiu a tese principal da concepção fenomenológica de Husserl. Ao contrário de Husserl, os primeiros gestaltistas viram nos objetos intencionais a vigência de leis que se estabeleciam autonomamente e que constituiriam os objetos enquanto objetos reais. Com isso, foi eliminado o que havia de intencional nesses objetos, as essências ou perfis que, apesar de públicos, eram vivências subjetivas. O que era objeto, para a primeira geração da *Gestalt*,

passou a valer como objetividade absoluta que representava as constantes perceptivas, ou seja, as “leis” da percepção. Para Husserl, os objetos intencionais eram correlatos ideais dos atos de transcendência da consciência em direção ao inatual. Eles estavam diretamente relacionados com as vivências singulares e não eram leis absolutas que expressavam a organização perceptiva nem unidades de sentido autônomas que estruturariam o psiquismo de acordo com o mundo físico.

Assim, Husserl criticou veementemente a interpretação que a *Gestalt* fez de suas idéias e, aceitando as críticas, Köhler admitiu não fazer sentido buscar na natureza os objetos intencionais. Com isso, reassumindo a teoria do campo de correlação, o psiquismo deixou de ser entendido como um ente a se relacionar com outro ente objetivamente (o mundo natural). Sob essa nova perspectiva a “forma” da *Gestalt* deixou então de ser uma forma objetiva, equivalente ao objeto intencional husserliano, e passava a ser a “forma” da correlação intencional, o campo das relações entre homem e mundo, como Husserl havia pensando originalmente. A *Gestalt* deixou de ser, assim, uma configuração universal a regular o psiquismo e se transformou em uma dinâmica de constituição e diferenciação da individualidade frente aos outros e ao mundo.

Nesse contexto, Lewin introduziu a noção de espaço vital, que dizia respeito às totalidades dos fatos que determinariam o comportamento do indivíduo num dado contexto específico. O espaço vital corresponderia a um processo de surgimento de “figuras” no interior de um campo, a saber, o campo fenomenal. Essa noção de campo, comum a Husserl e a Lewin foi herdada por Goldstein que, por sua vez, ampliou o seu sentido considerando o campo como uma ocorrência na qual o estranho, a novidade, conviveria com o “transparente”. O sujeito da experiência, para Goldstein, apresentaria uma dinâmica de autorregulação ou autoatualização que não seria apenas cognitiva, mas, antes, orgânica. Segundo sua concepção, figura e fundo, figura e campo fenomenal, corresponderiam ao modo concreto segundo o qual o sujeito seria capaz de reorganizar seu comportamento diante das demandas do ambiente. Equivaleria à maneira segundo a qual o organismo criaria, a partir do seu meio, modos de adaptação com vistas a restabelecer a harmonia entre si e o seu entorno.

Para Goldstein, em cada vivência o organismo, ao invés de reagir mecanicamente aos estímulos do meio, elegeria um modo de ajustamento adaptativo em função de sua condição atual, ele constituiria uma nova “figura” a partir do fundo plástico a se transformar constantemente à sua volta. A essa capacidade de autorregulação (ou autoatualização), ou seja, a essa capacidade de adaptação a novos contextos, Goldstein vinculou a noção de

intencionalidade, que seria, nesses termos, essa operação criativa desencadeada pelo organismo a partir de sua inserção no meio. Ele, assim, reassume e amplia o alcance da intencionalidade husserliana, ao mesmo tempo em que se afasta de seu sentido imanente.

A intencionalidade, para Goldstein, seria a expressão individual da unidade estrutural composta pelo organismo e seu meio. Os acontecimentos do meio redimensionariam as possibilidades de criação do organismo e a nova atuação do organismo estabeleceria uma nova espécie de vínculo entre ambos. A fim de comprovar essa capacidade de adequação do organismo, que era para ele expressão da intencionalidade, Goldstein estudou casos de pacientes que sofreram lesões corticais. Em suas análises, pôde perceber que o comportamento desordenado que parecia ser resultado direto da lesão era na verdade uma tentativa do organismo de superá-la, reassumindo seu movimento de projeção em direção ao meio, e tentando restabelecer a harmonia da estrutura homem/mundo.

Dessa forma, Goldstein pôde concluir que o organismo não só não era passivo diante do mundo, assim como o mundo também não era um conjunto de leis físicas e químicas, mas incluía um conjunto imensurável de sinais e significados. Por esse motivo, Goldstein acreditava ser de suma importância analisar casos patológicos, pois acreditava que do ponto de vista biológico o estado patológico remetia ao problema da variabilidade dos organismos e marcava a significação e alcance dessa variação. Ele se pôs então a seguinte questão: à medida que os organismos se afastam de um tipo específico considerado normal seriam eles anormais ou seriam inventores a caminho de novas formas de conduta perante o mundo?

Antes mesmo de qualquer julgamento seria necessário compreender o sentido e o valor do ato patológico para as possibilidades de existência do organismo modificado. As diversas atitudes possíveis para um lesionado não representariam apenas um resíduo do comportamento normal que resistiu à destruição provocada pela lesão, pois essas atitudes jamais seriam apresentadas da mesma forma no homem dito normal. Assim, para Goldstein, a doença ofereceria formas peculiares de projeção que só poderiam ser compreendidas sob o ponto de vista da patologia. Ou seja, não se poderia deduzir, por subtração, o comportamento patológico a partir do comportamento normal. A circunstância da doença é que faria com que o organismo criasse novas formas de interação com o mundo.

Dessa maneira, pelo fato de a vida jamais permanecer idêntica a si mesma na saúde e na doença, os fenômenos normais e patológicos se mostrariam como equivalentes, ambos contribuindo para a compreensão das vicissitudes da vida e da sua variedade de manifestações. Logo, o que em patologia era considerado como norma, deveria ser

considerado, mais especificamente, como *norma individual*. Como conseqüência, dever-se-ia atribuir ao próprio ser vivo a tarefa de reconhecer o ponto em que começaria a doença. Segundo Canguilhem:

> Distinguindo anomalia de estado patológico, variedade biológica de valor negativo, atribui-se, em suma, ao próprio ser vivo, considerado em sua polaridade dinâmica, a responsabilidade de distinguir o ponto em que começa a doença. Isso significa que, em matérias de normas biológicas, é sempre o indivíduo que devemos tomar como ponto de referência, porque, como diz Goldstein, determinado indivíduo pode se encontrar, "à altura dos deveres resultantes do meio que lhe é próprio", em condições orgânicas que, para um outro indivíduo, seriam inadequadas para o cumprimento desses deveres (CANGUILHEM, 1990, p. 144).

Assim, para Goldstein, o fenômeno patológico revelaria uma estrutura individual modificada e, mesmo quando o indivíduo ainda é capaz de reações semelhantes às reações anteriores à doença, ele poderia chegar a essas reações por caminhos diferentes. Essas reações desdobradas por outros caminhos e equivalentes às reações normais não seriam resíduo do comportamento normal, não seriam o resultado de uma redução ou diminuição, não seriam o aspecto normal da vida menos alguma coisa destruída pela doença, seriam novas formas de conduta que jamais se manifestariam no sujeito normal sob as mesmas condições.

Para Goldstein, a distinção entre o comportamento normal e o comportamento patológico não seria uma distinção de conteúdo, mas de forma. A doença seria mais um transtorno no encadeamento dos fenômenos vitais. Isso porque uma mudança de conteúdo não deveria ser considerada doença até que a existência se visse ameaçada. Dessa forma, a doença seria uma alteração da existência que a põe em perigo e é isso que justifica o ponto de vista da norma individual. A doença representaria uma desordem no curso dos processos orgânicos, uma desordem no equilíbrio vital, uma insuficiência ou falta total de adaptação às influências nocivas do meio exterior sobre o organismo, em outras palavras, uma desordem no curso do encadeamento da vida do organismo que impede este último de se "desembaraçar" por meio de sua regulação habitual. Assim, diz Goldstein, "o perigo que ronda o organismo tem sempre a significação de um perigo de não estar em condição de atualizar a capacidade de rendimento que lhe pertence essencialmente" (GOLDSTEIN, 1983, p. 346). Portanto, para determinar a doença só poderia haver uma única norma suficiente, a saber, aquela que permitiria englobar toda a individualidade concreta, aquela que toma o indivíduo por medida, ou seja, uma norma individual. Isso equivale a dizer que cada homem seria a medida de sua própria normalidade. Diz ainda Goldstein:

> A saúde é definida pela "correspondência perfeita das manifestações exteriores da vida em um indivíduo com suas próprias necessidades biológicas tais quais resultam do confronto entre sua situação de vida exterior e sua capacidade funcional fisiológica". Essa concordância é qualificada como "*responsividade"* [25]. A doença é uma "*responsividade defeituosa* e, assim, ela é, objetivamente falando, um atentado à capacidade de rendimento e sua duração; considerada subjetivamente, ela é sofrimento" (GOLDSTEIN, 1983, p. 347).

Portanto, para Goldstein a intencionalidade seria uma potência de resposta do organismo às demandas do meio, sua capacidade de, a partir da novidade, se atualizar, e é o que determina novas formas de interação com o ambiente diante dos desafios lançados por ele. Isso atesta a capacidade plástica de interação que o organismo mantém com o meio e torna a intencionalidade, antes mesmo que uma potencialidade mental, cognitiva, uma potência do corpo, do organismo vivo, uma potencialidade organísmica.

1.2
A INTENCIONALIDADE ORIGINÁRIA

1.2.1 – A importância de Kant para as descobertas fenomenológicas de Husserl

Na *Crítica da razão pura* Kant traça uma distinção entre doutrina (ciência fundada em preceitos rigorosos) e crítica (saber que não se apreende por meio de regras). Para evitar confusão entre estes dois tipos de "postura" filosófica, Kant estabelece, na primeira *Crítica*, a especificidade da investigação transcendental. Assim, a crítica, em oposição à doutrina, deveria examinar tudo, no entanto, esse exame deveria ser precedido por um trabalho de averiguação e delimitação do alcance da razão.

Na *Analítica transcendental* Kant faz um inventário dos conceitos puros do entendimento e descobre no esquematismo a condição para o uso válido dos conceitos inventariados. O esquema seria um terceiro elemento ou representação mediadora (que intermediaria as categorias e o dado sensível) que vincularia, pela imaginação, uma categoria à sua imagem e seria essa operação que condicionaria a possibilidade de significação dos conceitos puros do entendimento e, consequentemente, do próprio conhecimento.

Tentando estabelecer uma distinção entre o caráter rigoroso (submisso a regras preestabelecidas) do discurso filosófico e o caráter criativo (não submisso a estas regras e criador de novas formas de expressão) do discurso poético Kant propõe as fronteiras que separariam a apresentação das Idéias em poesia e em filosofia, atribuindo ao discurso poético

[25] Capacidade de resposta.

um *modus aestheticus* (maneira) de exposição e à filosofia um *modus logicus* (método) (SUZUKI, 1998, p. 56). Apesar da distinção, Kant não alega uma superioridade de grau da "perfeição lógica" sobre a "perfeição sensível" do discurso, apenas reconhece que eles se referem a *fins distintos* (SUZUKI, 1998, pp. 56-57). O *modus aestheticus* estaria associado ao gênio e a única censura que Kant dirige a ele se refere ao seu uso inadequado (uma vez que está desvencilhado da coação de todas as regras) em assuntos que exigem investigação racional, direcionamento e meticulosidade, como é o caso da filosofia. Em contrapartida, Kant assume a concepção (também partilhada por Russeau e Herder) de que haveria uma função expressiva da *linguagem poética* que não se trataria da exteriorização de sentimentos e emoções, mas da expressão simbólica dos objetos acerca dos quais a filosofia seria obrigada a se calar[26].

Assim, essa outra dimensão da linguagem que o conceito jamais alcança é possibilitada pelo gênio, por seu "espírito", pelo "princípio vivificador da mente" ou pela "faculdade de exposição de Idéias estéticas", conforme Kant alega na *Crítica da faculdade do Juízo* (SUZUKI, 1998, p. 57). Cabe agora uma pergunta: o que justifica este passeio entre a primeira (1781) e a terceira *Crítica* (1790) kantiana? Explicitando o modo de atuação da imaginação produtiva (faculdade de exposição de Idéias estéticas) a terceira *Crítica* mostra que as representações dessa faculdade se direcionam a algo que está além dos limites da experiência, mas que se aproximam de uma exposição dos conceitos racionais (Idéias intelectuais) assumindo, assim, a aparência de uma realidade objetiva. Embora não seja um atributo lógico do objeto a Idéia estética pode assumir o seu lugar enquanto exposição lógica, ou seja, o *modus aestheticus* não seria apenas a bela representação de um objeto fundada sobre o gosto (resultado da vinculação entre entendimento e imaginação), mas pode também suprir a ausência do *modus logicus* na exposição de Idéias suprassensíveis (SUZUKI, 1998, p. 57). Antevemos aqui indícios de duas formas de atuação da consciência? Uma lógica, racional e submetida a regras e outra estética, espontânea e irrefletida?

Ao nos depararmos com a definição e com a atividade do gênio fica ainda mais claro o que começava a se desenhar na *Crítica da faculdade do Juízo* e que força uma reinterpretação da primeira *Crítica*. O gênio seria o dom natural ou a disposição inata do ânimo através da qual a natureza daria regra à arte mediante a atuação conjunta de todas as faculdades da mente que, no entanto, nunca tem ciência de como procede (SUZUKI, 1998, p. 68). Essa atividade criadora agiria. Conforme escreve Suzuki:

[26] Conforme atesta Gérard Lebrun, em seu livro *Kant e o fim da metafísica*, capítulo: *O Gênio e a Linguagem do Imaginário*. (apud SUZUKI, 1998, p. 57).

> (...) a atividade criadora age a partir de uma "Idéia indeterminada do supra-sensível em nós". O gênio não é outra coisa que a expressão mais acabada do modo de proceder do Juízo reflexionante[27], quando este compara a proporção entre as faculdades num determinado estado empírico da mente com a *proporção ideal* em que deveriam estar no desenvolvimento pleno, para ele inatingível, de todas elas. Como esta proporção não está previamente determinada por nenhum conceito, não existe imitação. Daí a necessidade do *espírito*, "princípio vivificador da mente", "originalidade modelar do dom natural de um sujeito no uso *livre* de suas faculdades-de-conhecimento" (SUZUKI, 1998, p. 68).

Assim, o livre acordo das faculdades, através de seu livre jogo, forma o conceito e a regra que daria direito a almejar a universalidade. O juízo de gosto poderia legitimar sua pretensão à universalidade não por possuir a concordância de todos (caso no qual seria um juízo universal lógico ou a universalização de uma regra), mas sim porque espera uma adesão de todos. Ou seja, "a comunicabilidade de um estado ou disposição subjetiva da mente num juízo estético pressupõe aquela unificação e consonância (*Einstimmung*) das faculdades de que o gênio se faz porta-voz, isto é, modelo e regra" (SUZUKI, 1998, p. 72-73). Isso significa que o juízo estético pode pretender a universalidade, pois todos podem apreendê-lo desde que retomem a mesma configuração que ele cria e a qual atribui o valor de regra.

Podemos ver então que a atitude crítica da filosofia kantiana, perguntando-se pelas condições a partir das quais representações tornam-se significativas, oferece indicações acerca dos vínculos entre a existência física e a existência representada. Enquanto na *Critica da razão pura* Kant defende um pensamento constituinte que sustentaria interiormente as estruturas características dos objetos e considera a consciência o meio universal, tendo a percepção como um de seus modos, na *Crítica da faculdade do Juízo* ele admite, conforme indica Merleau-Ponty, haver "uma unidade entre a imaginação e o entendimento, uma unidade dos sujeitos *antes do objeto*, e que na experiência do belo, por exemplo, eu experimento um acordo entre o sensível e o conceito, entre mim e o outro, que é ele mesmo sem conceito" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 15).

Esse acordo sem conceito seria possibilitado pela capacidade que a imaginação tem de desencadear, independentemente das regras determinantes estabelecidas *a priori*, uma relação temporal ou implicativa frente ao múltiplo de sensações (MÜLLER, 2001, p. 126). Outra indicação dada por Merleau-Ponty é que na *Analítica do Belo* e na descrição da atividade do

[27] O juízo reflexionante faz o caminho inverso do juízo determinante. Enquanto este último subsume o particular a uma regra universal, aquele partindo do particular é que estabelece (cria) uma regra pretensamente universal, ou melhor, no juízo reflexionante o particular é que se faz regra.

gênio empreendida por Kant já seria possível reconhecer a presença subterrânea do conceito que na fenomenologia estabelece o vinculo entre nossa existência pré-objetiva e nossos atos de objetificação, a saber, a *intencionalidade operante* (MÜLLER, 2001, p.127).

A *Crítica da faculdade do Juízo* admitiu representações da unidade do múltiplo que não precisariam recorrer aos princípios determinantes do entendimento e seriam essas próprias representações que instituiriam essa unidade. O *eu penso* que atuaria aqui não seria aquele constituinte e naturante, interessado em legislar (prática ou teoricamente), mas um *eu penso* interessado em conformar nossas faculdades legisladoras à nossa espontaneidade e passividade frente à multiplicidade. Merleau-Ponty já veria aqui a insinuação de um eu anterior à objetivação e configuração do mundo em termos conceituais, uma indissociação entre sujeito e objeto, uma capacidade de representação da unidade do múltiplo independente de uma regra de determinação objetiva, quer dizer, uma intencionalidade operante que sugere a atividade de um eu que ainda não é um *eu penso*, mas um eu que se entrelaça com as coisas sem, no entanto, as representar (MÜLLER, 2001, p. 128).

Na terceira *Crítica*, a capacidade de julgar é assumida como uma faculdade transcendental equivalente ao entendimento e à razão, de modo que ela passa a atender a um interesse transcendental específico que seria o estabelecimento da conformidade entre a capacidade para legislar *a priori* e a passividade frente aos dados sensíveis, o que valeria como uma espécie de fundamento de determinação. Por este motivo a imaginação deixa de se submeter à razão e ao entendimento e interage com eles em um livre jogo. A partir de então os juízos de reflexão, ao invés de subsumirem o particular ao universal pura e simplesmente, segundo as condições fornecidas *a priori* pelo entendimento (juízos determinantes), passam a produzir, também, a condição mediante a qual o particular seria subsumido pelo universal (juízos reflexionantes) (MÜLLER, 2001, p. 133). Esses juízos reflexionantes, apesar de independentes dos princípios determinantes, dos conceitos e das idéias, poderiam manifestar um sentido de totalidade e gerar uma complacência intersubjetiva. Segundo Müller, Merleau-Ponty acreditou ter encontrado em Kant, como conseqüência de suas idéias estéticas, a pertinência de uma *operação primitiva* na qual não se atesta uma prevalência do *eu penso*. Seguindo Merleau-Ponty, diz ele:

> De fato, na *Analítica do Belo*, a produção da regra de implicação de um múltiplo de sensações não está vinculada a nenhuma figura do *eu penso*. No juízo de gosto, especificamente, a conformidade – cujo objeto chamamos de beleza – é a vivência de uma complacência, a qual é prazerosa, mas não vinculada a interesse; universal, mas não atrelada a conceito; conforme a fins, mas não dependente da representação

> de um fim ou carência; necessária mas independente de prova. Do ponto de vista da qualidade, a complacência produzida pelo juízo de gosto não decorre das sensações agradáveis que este juízo possa vincular. (...) Do ponto de vista da quantidade, não obstante serem nossos juízos estéticos organizações particulares, por cujo meio nossas sensações aparecem relacionadas, a complacência desencadeada por essa relação pode ser sentida por qualquer um que àquela organização retome. O que dá a essa complacência um caráter universal (MÜLLER, 2001, p. 134).

Essa universalidade não pode, no entanto, ser descrita pela lógica, uma vez que, do ponto de vista lógico o juízo de gosto possui uma extensão particular. A sua universalidade é de outra ordem, a saber, sensível (estética) e dependente das relações sensoriais que a imaginação desencadeia e que são passíveis de serem exercidas e retomadas por todos os homens. Tratar-se-ia, então, de uma totalidade comunicada que prescinde da determinação. Seria a vivência de um sentido de comunidade, antes da definição do "eu" e do "outro" e antes da cisão entre sujeito e objeto. O sujeito dessa vivência seria um eu não pensado que, embora ignore sua capacidade criadora, jamais deixa de exercê-la.

As conseqüências mais diretas que podem ser extraídas das idéias estéticas kantianas, conforme indica Müller, seriam, em primeiro lugar, "a indicação de que a condição primeira para a representação sensível do múltiplo e a subsequente síntese objetiva dessas representações não repousaria na apercepção transcendental do *eu penso*, mas numa operação impensada, dado que ela não exigiria nenhum princípio determinante" (MÜLLER, 2001, p. 137). Em segundo lugar, a admissão da vigência de uma operação primitiva que organizaria o múltiplo antes mesmo da objetivação promovida pelas categorias *a priori* do entendimento. Em terceiro lugar, a sugestão de uma dimensão pré-objetiva da qual o *eu penso* seria uma ocorrência tardia.

Para Merleau-Ponty, Husserl retoma a *Crítica da faculdade do Juízo* ao falar de uma teleologia que a nossa consciência se impõe. Husserl acreditava que nossa existência pré-objetiva prescrevia uma meta a nosso ser meditado e que nossa consciência se estruturaria a partir de um mundo que ela não governava. Mas havia algo de obscuro nessa estruturação, a consciência não era para Husserl algo evidente. Descobrir a sua gênese exigia descer fundo ao solo no qual ela se constituía. É nesse sentido que o mundo da vida passa a ser um pólo de atração das investigações fenomenológicas.

Seria preciso reconhecer a situação indeterminada a partir da qual a consciência procura se estabelecer enquanto poder de determinação e compreender essa existência primitiva. Seria preciso decifrar a imaginação livre e criadora que revela o múltiplo enquanto

fenômeno e unidade de sentido que posteriormente nossos conceitos determinam. Merleau-Ponty acredita que, descrevendo o caráter temporal de nossa experiência do múltiplo, Husserl se depara com esse poder primitivo que seria não pensante ao mesmo tempo em que vivido e operante. Ao compreender a maneira progressivamente modificada de acordo com a qual nossas vivências espaciais continuam se manifestando, mesmo depois de vividas, como horizontes de nossa atualidade espacial, Husserl descobre um tipo de intencionalidade que não seria formada por atos. Ela seria, ao contrário, pré-objetiva e viveria a implicação temporal do múltiplo sem recorrer a um ato de síntese.

Em conseqüência disso Husserl propõe que haja uma experiência inaugural que se realizaria antes de uma intencionalidade de ato, ou seja, antes de uma síntese de identificação, e que nessa experiência inaugural o objeto material se manifestaria pela primeira vez à consciência intencional. Haveria assim, para Husserl, dois sentidos de intencionalidade: um, seria um sentido objetivo, a saber, o da intencionalidade de ato; o outro seria um sentido pré-objetivo, o da intencionalidade operante. Esta intencionalidade originária encontraria no tempo sua realização primitiva. Essa vivência originária se apresentaria em dois sentidos: de um lado o fluxo seria vivido como o escoamento de cada uma das impressões iniciais, em sua transformação constante e que não poderia ser fragmentada, dividida ou identificada em termos de antes ou depois; do outro, o fluxo seria vivido como uma modificação das impressões iniciais a cada nova impressão, quer dizer, a cada novo "agora". Haveria assim, um "*continuum*" a fundir nossos "agora". É nesse contexto que Husserl precisa estabelecer os perfis múltiplos das vivências, pois, justamente "por fluir numa absoluta transição, a primeira impressão inicial transforma-se em perfil dela mesma junto a uma segunda impressão inicial, e perfil deste perfil junto a uma terceira impressão inicial e assim por diante" (MÜLLER, 2001, p. 141).

Os perfis seriam modificações sutis das impressões iniciais que, a despeito da modificação, formam uma unidade inseparável, como um encadeamento que não descarta nada daquilo que foi vivido. O perfil muda, mas essa mudança jamais anula o perfil passado, pois o perfil de agora apenas é uma variação daquele último bem como o anterior àquele último também é uma variação do seu antecessor imediato. O passado sempre está implicado no presente sendo o presente apenas uma sequência de variações daquele passado longínquo. Nas palavras de Husserl:

> Deste modo tem lugar um ininterrupto regresso ao passado; essa mesma tendência contínua experimenta ininterruptamente uma modificação até desaparecer; pois, por

> conta da modificação ocorre um enfraquecimento progressivo que acaba finalmente na inadvertência (HUSSERL, 2002, p. 53).

Se na minha infância tive uma experiência traumática com fósforo e pólvora, mesmo que não me represente mais o fato, o cheiro do fósforo e da pólvora que sinto hoje pode ainda me causar um estranho temor que não saberia explicar. Sei apenas que não quero manipulá-los nem estar próximo. Isso significa que o perfil (ou marca interiorizada) daquela vivência, aquele "agora" passado e deveras distante é carregado anonimamente comigo e está aqui, agora, compondo o encadeamento de perfis que constituem o meu "agora" atual.

Da mesma forma, como um "agora" passado, ou seja, como uma impressão inicial anterior motivou e, de certa forma, exigiu uma nova impressão inicial especifica, ou seja, como o que vivo agora é o resultado inevitável e exigido pela vivencia automaticamente anterior, podemos projetar, a partir da impressão inicial atual, as possíveis impressões iniciais futuras, ou seja, podemos projetar um horizonte de expectativa, visando o futuro por analogia ao passado.

À permanência dos perfis ou impressões iniciais passadas em meu "agora" atual, Husserl deu o nome de *retenção*. À projeção das impressões iniciais atuais e a constituição de um horizonte de expectativa por analogia ao passado, Husserl deu o nome de *protensão*. É nesse sentido que cada "agora" não representa um ponto numa série sucessiva e isolável, mas sim um *continuum* indissolúvel. Segundo Husserl, "cada retenção posterior não é mera modificação continuada que nasce da impressão originária, mas sim modificação continuada de todas as modificações incessantes anteriores do mesmo ponto inaugural" (HUSSERL, 2002, p. 52).

É assim, em conseqüência das investigações de Husserl,que o "agora" deixa de ser o agora do pensamento objetivo, ou seja, um ponto encerrado em um lugar específico, e se apresenta como um campo temporal, um campo de presença, "que revela em si o *continuum* que é a consciência, essa unidade de imbricação entre os muitos fluxos que não abandonamos senão na morte" (MÜLLER, 2001, p. 144). É a essa definição do "agora" como campo de presença envolvendo horizontes de passado e de futuro que Merleau-Ponty acredita poder identificar aquela operação primitiva já timidamente indicada por Kant. Para Merleau-Ponty essa operação primitiva seria o resultado daquela imaginação livre e criativa, através da qual o múltiplo entraria em cena como fenômeno, horizonte de sentido, e que só posteriormente seria determinado por um conceito e subsumido a uma categoria. Assim, "meu campo de presença

é este fenômeno primitivo de “passagem”, ele é a esquematização primordial que eu não me represento, mas vivo” (MÜLLER, 2001, p. 145).

Estas investigações de Husserl possibilitaram o surgimento de uma corrente na fenomenologia conhecida como fenomenologia existencial. A partir do desenvolvimento e estruturação do método fenomenológico, do resgate do *cogito* cartesiano, das indicações de suas últimas obras onde apareceu o tema do mundo da vida (*Lebenswelt*), com a descrição temporal da experiência, com a descoberta do campo de presença e da intencionalidade operante a fenomenologia posterior a Husserl tomou outros contornos e passou a se voltar mais para relação da subjetividade com o mundo em um contexto existencial e para a produção de sentido que emerge de uma relação factual com o mundo e com o outro.

Heidegger e Merleau-Ponty, seguindo as indicações de Husserl, reconfiguraram o projeto fenomenológico, introduzindo nele a noção de existência e passando a se referir ao mundo concreto, vivido, promovendo a encarnação da subjetividade e radicalizando, assim, a tarefa do método fenomenológico. A partir de Husserl e Dilthey, Heidegger funda a existencialidade do caráter estrutural homem-mundo propondo uma analítica existencial que toma por objeto as vivências dos indivíduos em um mundo prático, histórico e, consequentemente, coletivo. No entanto, é somente com Merleau-Ponty que a fenomenologia ganha seu caráter fundamentalmente existencial, ou seja, quando a existência já não pode mais ser definida dissociada de sua “carnalidade”.

A reflexão fenomenológica de ambos apresenta certa proximidade tendo Heidegger legado a Merleau-Ponty algumas idéias relativas à analítica existencial (que funda a fenomenologia heideggeriana como uma fenomenologia hermenêutica), a qual introduziu no método fenomenológico a possibilidade de uma hermenêutica da facticidade, que visa interpretar os múltiplos sentidos das possibilidades existenciais do ser no mundo, outra noção concebida por Heidegger e apropriada por Merleau-Ponty.

Apesar de muito fiel às teses originais da fenomenologia husserliana, Merleau-Ponty foi sensível aos desdobramentos do projeto fenomenológico da hermenêutica heideggeriana e a partir de ambos, com sua brilhante originalidade, fincou definitivamente o labor filosófico em um plano essencialmente existencial eliminando de uma vez por todas a tirania do pensamento abstrato e colocando no horizonte de toda filosofia a reflexão sobre a existência. Assim, Merleau-Ponty inseriu de uma vez por todas a meta da filosofia no plano da vida e introduziu a possibilidade de alternância do eixo gravitacional filosofal do domínio abstrato para o domínio concreto, do domínio do pensamento para o domínio da existência.

1.2.2 –O significado da intencionalidade originária

A compreensão do significado da noção de *intencionalidade originária* remonta ao debate entre filosofia e ciência, debate este que assumiu uma relevância singular na obra de Merleau-Ponty. Seu interesse se voltava para a superação do legado cartesiano encontrado nesses dois campos do conhecimento, pois trazia como conseqüência, uma dicotomização que opunha a visão ensimesmada e intelectualista da filosofia a uma visão exterior e empirista das ciências. Como ele bem entendeu, para Descartes a percepção (experiência sensível) seria apenas o início de uma ciência ainda confusa. Somente por meio dos "vôos" alçados pelo intelecto é que esse saber sensível poderia se constituir enquanto ciência segura e indubitável. No entanto, Merleau-Ponty se perguntava se a ciência realmente seria capaz de oferecer uma representação completa do mundo, fechando-se de alguma maneira sobre si mesma de modo a não restar nenhuma questão relevante para o saber humano fora dela.

Seguindo Husserl e, em certa medida, Heidegger, ele chegou à conclusão de que os eventos da história não poderiam ser reduzidos a um determinado número de leis universais, logo, permanentes, que cristalizariam definitivamente a face do mundo. Para ele, essas leis seriam na verdade uma expressão possível e aproximada dos fenômenos físicos, o que mantinha o evento físico ainda em posse de sua opacidade, não podendo, então, ser determinado absolutamente. Segundo Merleau-Ponty, a ciência não poderia se vangloriar de chegar a um objeto livre de qualquer vestígio humano, exatamente como Deus o veria, pelo exercício de uma inteligência pura e não situada.

A consciência que visa os objetos na percepção é uma consciência situada, encarnada, que através do corpo ao qual está intimamente associada se relaciona de maneira compreensiva com mundo e é somente nele e a partir dele que pode atuar. O espaço (o mundo ou campo fenomenal) não seria o meio homogêneo onde as coisas estariam distribuídas segundo as três dimensões e no qual elas conservariam a sua identidade, a despeito de todas as mudanças de lugar, nem seria condição transcendental de possibilidade da experiência sensível. O espaço e a espacialidade corresponderiam a um mundo onde os objetos não estariam em identidade absoluta consigo mesmos, é na verdade um meio onde a forma se misturaria ao conteúdo, onde imperaria a ambigüidade e a plasticidade de infinitas formas possíveis de ser e de se relacionar com as coisas. O espaço não possuiria a estrutura rígida que quer a noção de espaço homogêneo. Este espaço da fenomenologia merleau-pontiana seria um

espaço heterogêneo com o qual as relações que cada indivíduo estabeleceria seriam relações de um sujeito encarnado, uma vez que este sujeito habita o espaço e vê nele seu meio familiar.

O mundo seria o horizonte inicial no qual as coisas se doariam à subjetividade,todas elas permeadas por uma dimensão afetiva e ordenadas espontaneamente segundo nossos interesses (VALVERDE, 2007, p. 69). Nesse sentido, Merleau-Ponty procurou analisar os enquadramentos históricos e sociais, assumindo estes como condições prévias (embora não absolutas) da experiência. Estas condições não seriam elaboradas somente na história individual, através dos hábitos e das vivências pessoais, mas também na história da cultura e sedimentadas nas formas intersubjetivas da experiência comunal, ou seja, em seus costumes e tradições (VALVERDE, 2010, 106). Segundo Valverde:

> O mundo sensível não se confunde com o mundo "natural", todavia somos igualmente forçados a reconhecer, em contrapartida, que não se pode reduzir a própria natureza, afinal, a uma condição inteiramente objetiva, alheia ou imune a qualquer iniciativa humana. Ao contrário, do ponto de vista da sensibilidade, a natureza está sempre a mercê de nossos enquadramentos perceptivos e de nossos empenhos expressivos. Por outro lado, não podemos conceber o mundo cultural apenas como uma etérea esfera mental ou espiritual, uma vez que sua presença se impõe também espontaneamente, através dos nossos sentidos, mesmo quando "não faz sentido" para nós (VALVERDE, 2010, p. 100).

Ao se abrir a esse mundo enquanto horizonte de sentido o corpo seria ultrapassado pela experiência, da qual ele é também a condição, e se projetaria em direção a este mundo exterior, em direção a outras épocas e em direção ao outro, apreendendo o sentido da situação ao mesmo tempo em que atuando em sua composição, através da percepção, da expressão e da ação (VALVERDE, 2010, p. 101).

Uma vez que a noção de situação corresponderia a um padrão de comportamento e de interação pessoal relativamente estável e que estes poderiam servir de prognósticos para ações futuras, o indivíduo frente às demandas do seu meio circundante dependeria de uma estruturação significativa da situação por meio da qual poderia, enfim, compreendê-la. Essa compreensão dependeria de um conjunto de estratégias simbólicas que consistiria no enquadramento das condições prévias com vistas a um comportamento futuro (VALVERDE, 2007, p. 67). Assim, o movimento de reunião (e dispersão) dos signos disponíveis estabelece o mundo enquanto horizonte significativo a partir dos traços extraídos do que já foi constituído "como um quadro de referência que funciona, ao mesmo tempo, como modelo e

matriz de significação" (VALVERDE, 2007, p. 66). Todo sentido emergente é sedimentado constituindo uma nova configuração estrutural que não é nada senão a variação estrutural de uma configuração anterior, quer dizer, a modulação de um sentido prévio (VALVERDE, 2007, p. 66). Como conseqüência, todas as nossas possibilidades de ação e expressão repousariam em uma pré-compreensão de um horizonte previamente aberto e "gradativamente estabelecido, segundo a tradição em que fomos socializados" (VALVERDE, 2007, p. 70). Para Merleau-Ponty, nossas operações expressivas do presente brotariam das operações expressivas precedentes, retomando-as, ao invés de sucedê-las ou anulá-las. O mesmo ocorreria com as operações expressivas de outrem, não importando se antigas ou atuais. Em um texto de 1951, *Sobre a fenomenologia da linguagem*, ele afirma que:

> Dizer que há uma verdade é dizer que, quando minha retomada reencontra o projeto antigo ou estranho e a expressão bem sucedida libera o que estava cativo no ser desde sempre, estabelece-se na espessura do tempo pessoal e interpessoal uma comunicação interior, graças à qual nosso presente torna-se *a verdade* de todos os outros acontecimentos cognoscentes. (...) Nesse momento algo foi fundado como significação, uma experiência foi transformada em seu sentido, tornou-se verdade. A verdade é um outro nome da sedimentação que, em si mesma, é a presença de todos os presentes no nosso (MERLEAU-PONTY, 1989, p.87).

Percebemos, assim, que as vivências passadas estão interconectadas e ligadas à vivência atual graças ao caráter temporal próprio da experiência do indivíduo humano. A sedimentação é o resultado desse caráter temporal do homem, caráter este, cabe enfatizar, que manifesta a vigência de uma intencionalidade pré-objetiva que funda o mundo enquanto campo expressivo (campo de conversão da experiência vivida em sentido) e pólo de atração e de reenvio constante de nossas ações. Seguindo Husserl, Merleau-Ponty reconheceu na descrição fenomenológica do tempo uma operação primitiva de ordenação do sensível. No entanto, diferentemente de Husserl, o qual acreditava que o *continuum* que ligava os horizontes de passado e futuro ao presente estaria desde sempre atravessado por uma consciência intencional, Merleau-Ponty propõe que nossas vivências primitivas do tempo engendrariam os fenômenos e as significações de maneira autônoma (MÜLLER, 2001, p. 145).

Husserl acreditava que, apesar de as retenções e protensões corresponderem a um tipo especial de intencionalidade, isto não implicava, no entanto, que elas estivessem absolutamente desvinculadas da intencionalidade de ato na constituição dos objetos

temporais. Para Husserl haveria uma espécie de cumplicidade entre esses dois tipos de intencionalidade, de modo que os objetos só se constituiriam por meio da operação conjunta das duas. Numa vivência atual, segundo Husserl, a intencionalidade de ato diferenciaria a impressão inicial atual dos perfis passados e futuros. No entanto, estes últimos só poderiam ser oferecidos por uma intencionalidade de tipo especial, a saber, operante (MÜLLER, 2001, p. 146).

Já Merleau-Ponty atribuía importância às sínteses de identificação e diferenciação em casos específicos de recordação expressa e evocação voluntária de um passado distante. Já na experiência involuntária do passado não haveria necessidade de reunir uma série de perfis retidos por meio de um ato intelectual. Para Merleau-Ponty, desde sempre eles possuiriam uma unidade natural e primordial. Assim, haveria uma síntese passiva (de transição) que reuniria os perfis passados e os relacionariam ao nosso campo de presença atual, de modo que seria o próprio passado que se manifestaria através desses perfis retidos.

Ao falar em síntese passiva Merleau-Ponty quer dizer que, embora essa síntese seja efetivamente realizada e vivida, não somos nós que a realizamos de maneira consciente por meio de um ato sintético. Quer dizer, não realizaríamos estas sínteses no tempo, as sínteses sim é que se realizariam em nós, uma vez que esses horizontes de passado e futuro seriam definidos pré-objetivamente, ou seja, antes de qualquer ato deliberado de uma consciência cognitiva. É a essa modificação gradual das impressões iniciais compondo um *continuum* do passado ao futuro e tendo seu momento compreensivo situado no presente que Merleau-Ponty chama de intencionalidade operante. O passado e o futuro estariam sempre presentes intencionalmente em uma vivência atual como horizontes retidos ou protendidos (MÜLLER, 2001, p. 150). Estes perfis que compõem esses horizontes (passado e futuro) nunca estariam contidos, enquanto presenças reais, nos campos de presença, mas apenas implicados, segundo uma relação espontânea de implicação.

Assim, no que tange à nossa experiência perceptiva, Merleau-Ponty afirma que ela é o resultado de uma síntese temporal, também de transição, pré-objetiva, anterior aos atos objetivantes, anterior à consciência tética e à intencionalidade de ato. Seria uma síntese realizada pela espontaneidade da intencionalidade operante. Ao olhar um objeto, temos acesso apenas a seus perfis parciais, mas esse olhar é prospectivo, já que esse objeto é o termo de um empreendimento motor, e ao mesmo tempo retrospectivo, pois já compreende e traz consigo algo anterior ao que está dado, ou seja, reconhece haver algo “motivando” a percepção,

conduzindo o olhar a uma significação sensível. No plano da expressão, da qual falávamos anteriormente, exprimir seria então, à luz da intencionalidade operante, implicar, em um só gesto, o passado, o presente e o futuro, reabrindo um ciclo de tempo no qual os perfis sedimentados permanecerão como uma dimensão que não precisará ser evocada ou reproduzida, apreendendo e modulando o sentido da situação (MÜLLER, 2001, p. 151-152).

A essa intencionalidade pré-objetiva e anterior à intencionalidade de ato, Merleau-Ponty atribui o adjetivo "originário". Assim, ela seria marcada por um vínculo originário, anterior a qualquer ato objetivo e que estabeleceria espontaneamente relações pragmáticas significantes entre os sujeitos e o seu mundo circundante. É esse vinculo prático com o mundo que caracteriza a existência humana e distingue os homens do animal.

Partindo dessa constatação, então, é que Merleau-Ponty encontra no corpo as intencionalidades mais originárias, que inseririam o homem no movimento de existência e a partir das quais se abriria para ele esse mundo enquanto horizonte de possibilidades, horizonte de ocupações práticas com as coisas, horizonte este a partir do qual unicamente se faria possível a produção de sentido para o indivíduo humano e seriam, portanto, condição *sine qua non* de qualquer ato cognitivo e origem fundamentadora da vida intelectual. A existência, a vida e a aventura do pensamento começariam quando o movimento de projeção em direção ao mundo iniciasse a sua própria operacionalidade, quando, através do corpo, as coisas viessem ao nosso encontro e quando, também através dele, pudéssemos nos ocupar com elas, atendendo às solicitações do mundo prático ao qual intimamente estamos ligados.

Nesse sentido, Merleau-Ponty escreve, no seu prefácio à *Fenomenologia da percepção* (1945), que todo o universo da ciência só poderia ser construído tendo como fundação (ou seja, construído sobre) o mundo vivido. Segundo ele, para que se possa pensar a própria ciência rigorosamente não se poderia prescindir e ignorar "essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 3).

É, também, nesse sentido que Merleau-Ponty interpreta o mote cunhado por Husserl que conclama à retornar às coisas mesmas, que de certa forma sintetiza a tarefa do método fenomenológico. Para Merleau-Ponty, *retornar às coisas mesmas* seria "retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 4). O mundo já estaria nos acolhendo e nele já estaríamos habitando antes mesmo de qualquer análise possível, de modo que seria artificial fazê-lo derivar de sínteses que ligariam as sensações e os aspectos perspectivos dos objetos,

quando tal separação, ao invés de ser um aspecto autóctone da coisa, seria na verdade produto da própria análise e não poderia ser suposta antes dela. Desse modo, a "reflexão seria reflexão sobre um irrefletido" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 5) não sendo lícito "perder o contato com as raízes irracionais dessa vida" (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 35) à qual estamos primordialmente vinculados.

A percepção, assim, não seria uma ciência do mundo, mas o "fundo" sobre o qual todos os atos se destacariam. O mundo não seria um objeto do qual possuiríamos uma lei de constituição, mas seria na verdade "o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas" (MERLEAU-PONTY B, 2006, p. 6). A subjetividade não poderia ser então uma subjetividade invulnerável aquém do ser e do tempo. A subjetividade só poderia ser a manifestação de "um sujeito consagrado ao mundo" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 6).

O mundo, que sob a perspectiva da ciência se mostrava como uma soma de coisas e de processos ligados causalmente, que aprendemos a reconhecer, determinar e delimitar por meio de conceitos legados pela tradição, pela cultura científica e o senso comum gerado por ela, (o que exige a redução fenomenológica que, para Merleau-Ponty, equivaleria à suspensão da validade dos postulados da ciência e um voltar-se ao aparecer do mundo, numa experiência ingênua e originária) é redescoberto como horizonte permanente de todo pensamento. Esse vínculo carnal do pensamento com o mundo, através do corpo, promove uma reformulação do *cogito* cartesiano. Diz Merleau-Ponty, ainda no prefácio à *Fenomenologia da percepção*, que:

> O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como "ser no mundo" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 9).

Essa seria então a fórmula merleau-pontiana para o *cogito* de Descartes, *cogito* este por ele chamado de *cogito tácito*. Esse *cogito*, designado por Merleau-Ponty como *verdadeiro cogito*, anterior ao *cogito* falado, é a presença de si a si, mas enquanto existência em ato, anterior a mediação de qualquer representação, abstração, símbolo, ou seja, um *cogito* não verbal, não revelado por um pensamento, um *cogito* vivido. Nesse sentido, a reflexão radical, para Merleau-Ponty seria aquela que tem "consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 11) e que atesta um "brotamento imotivado do mundo" (MERLEAU-PONTY,

2006 B, p.10). Nossa existência estaria presa ao mundo de uma maneira tão estreita que não poderia conhecer-se a si mesma enquanto tal no exato momento em que se lança nele. Seria o campo da idealidade que tornaria possível o reconhecimento da facticidade.

Caberia então à fenomenologia "explicitar nosso saber primordial do "real", descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre nossa idéia da verdade" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p.13) e, assim, a tarefa de descrição da essência da percepção, à qual Merleau-Ponty se dedica, equivaleria a declarar que é somente por ela que poderíamos ter acesso à verdade. Nesse sentido Merleau-Ponty vai dizer que "a evidência da percepção não é o pensamento adequado ou a evidência apodítica" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p.14) e que "o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p.14).

Seria esse o traço distintivo da intencionalidade merleau-pontiana, o fato de que ela "antes de ser posta pelo conhecimento em um ato expresso de identificação, é vivida como já feita ou já dada" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p.15). A consciência seria, assim, o "projeto do mundo", destinada a um mundo ao qual ela está sempre indo em direção, o mundo como um laço de intenções pré-objetivas. No entanto, a despeito dessa pré-objetividade, Merleau-Ponty afirma que haveria racionalidade, pois do confronto entre perspectivas distintas e da consequente confirmação da percepção, um sentido inevitavelmente apareceria.

O mundo fenomenológico não seria, portanto, o mundo do ser puro, mas o mundo concreto das práticas coletivas que transparece na intersecção das múltiplas experiências individuais com as experiências do outro (intersubjetivas). Sendo assim, esse mundo é inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que se formam pela retomada de experiências passadas em experiências presentes e pela remissão da experiência de um indivíduo à do outro. A conexão de experiências é que marcaria o caráter desse ente lançado no mundo.

Seriamos um laço de relações que sempre se transformam e que são sempre únicas, em pleno movimento de significação já no âmbito da experiência ingênua, ou seja, originária. Colocado como o "outro lado" ou fundo no qual repousa o mundo objetivo (mundo da ciência), esse mundo originário, pré-objetivo impõe um novo desafio à racionalidade, desafio este expresso por Merleau-Ponty através das belas palavras que afirmam: "a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 19). Essa mudança de orientação indica que devemos encontrar no nosso contato ingênuo com o mundo a abertura do horizonte significativo que possibilita a racionalidade. Significa que devemos reconhecer a

“nossa comunicação com o mundo como primeiro estabelecimento da racionalidade” (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 20).

Essa radicalização da fenomenologia existencializa a racionalidade e a coloca em contato com um mundo concreto, de existências reais, factuais, onde a vida da consciência não se separa da vida do organismo, onde corpo e consciência se confundem e vivem, e só num segundo momento teorizam as coisas reais da natureza. É nesse sentido que Merleau-Ponty define a fenomenologia, no início do prefácio à *Fenomenologia da percepção*, dizendo:

> A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar esse contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma “ciência exata”, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo “vividos”. 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 dela possam fornecer (...) (MERLEAU-PONTY, 2006 B, pp. 1-2).

Essa oposição entre a orientação natural e a orientação fenomenológica estabelecida por Husserl e herdada por Merleau-Ponty tem o objetivo de sublinhar que na orientação natural a consciência se dirigiria às coisas no intuito de conhecê-las ou manipulá-las. Já na orientação fenomenológica a consciência não se dirigiria mais às coisas, mas sim aos fenômenos, ou seja, aos múltiplos modos subjetivos de doação de sentido aos objetos, que atravessariam nossa experiência do mundo, mas que permaneceriam como um universo não tematizado na atitude natural (cotidiana). Por isso a noção de intencionalidade é uma noção chave para a discussão de qualquer tema relacionado à fenomenologia, pois versa sempre sobre a espécie de vínculo estabelecido entre o mundo e a subjetividade.

No entanto, segundo Moura, a importância da noção de intencionalidade para Husserl seria “indissociável de um primado teórico do “problema do conhecimento”, logo, de um primado do sujeito contemplativo ou epistemológico, que se pergunta pelas condições de possibilidade da experiência” (MOURA, 2008, p. 19). Já para Merleau-Ponty, a subjetividade não seria uma subjetividade epistemológica, mas sim um sujeito humano em *situação* e que deveria ser pensado como um sujeito encarnado. A subjetividade não seria uma pura

consciência, pois a consciência está unida indissociavelmente a um corpo, corpo este que a ancora em um mundo e abre para ela todas as suas possibilidades.

Assim, quando Merleau-Ponty afirma que o sujeito da percepção é o corpo (que sempre está unido a uma consciência) ele quer dizer literalmente que a intencionalidade antes mesmo de ser uma potência cognitiva, é uma potência que atravessa o organismo, como bem sinalizou Goldstein. Ela não migrou da consciência para o corpo como alguns pretendem pensar (Moura, por exemplo). Em verdade, ela nunca esteve isolada na consciência e nesse sentido de lá não poderia mudar-se. O que se estabelece com o primado do corpo e da percepção é que a intencionalidade é, sempre foi e sempre será, uma potência que atravessa todo o organismo e que lhe dá a referência em todos os seus atos, desde os mais simples e instintivos aos mais complexos e sofisticados.

A intencionalidade não designaria simplesmente um ato de referência da consciência ao objeto como queria Husserl. A intencionalidade corresponderia também ao movimento de implicação espontânea dos perfis temporais, possibilitando com isso a aquisição das condutas e fundamentando a ação. Antes de ser uma potência cognitiva, é uma potência vital, sem a qual o organismo vivo sequer teria condições de manter sua existência. É esse impulso de transcendência que faz o indivíduo sempre ultrapassar a si mesmo na tentativa de responder aos estímulos mais ínfimos do mundo prático que lhe circunda. É o que faz não a consciência, mas o corpo como um todo (corpo-consciência), estar sempre ligado às coisas, lançado no mundo prático, sendo guiado e orientado pelo movimento no interior desse mundo – que é a própria existência. A intencionalidade é, assim, o que impulsiona e possibilita esse *ser-para-fora*.

1.3
A MOTRICIDADE COMO INTENCIONALIDADE ORIGINÁRIA

1.3.1 – O mundo vivido

A aventura da subjetividade em direção à racionalidade não pode deixar de passar pelo registro originário através do qual um mundo se abre para nós não enquanto mundo pensado, mas enquanto mundo vivido. Esse vínculo primordial com o mundo é possibilitado pela intencionalidade em sua modalidade mais originária e primitiva que introduz o indivíduo humano, em seu movimento vital, no ambiente que o envolve e que constitui com ele uma estrutura dinâmica e simbiótica. O resultado desse vínculo primordial é a experiência que poderia ser entendida como sinônimo da própria existência, ou seja, um movimento de

projeção em direção as coisas e ao mundo das práticas coletivas que se estabelece enquanto uma dinâmica de determinações mútuas. Os indivíduos estariam em troca permanente com seu meio e entre si, e esta troca se caracterizaria enquanto o próprio movimento de existência que se traduz a cada novo instante como experiência.

Assim, o que Husserl propôs ao tematizar o mundo da vida foi justamente a promoção de uma reflexão sobre este modo fundamental de o homem se relacionar com o seu mundo circundante, mundo de práticas cotidianas e, reciprocamente, refletir sobre o modo fundamental de este mundo aparecer para nós sob diversas figuras. Trata-se da explicitação do mundo prático e cotidiano, ou seja, o mundo da situação que é a expressão primeira e que vê na verdade objetiva (da ciência) sua expressão segunda. O mundo da ciência não passa de um relato desse mundo vivido, uma descrição objetiva, mas que negligencia o caráter plástico e indeterminado dos diversos modos singulares de a subjetividade se manifestar e atribuir sentido às experiências vividas e, como conseqüência, tende à cristalização de um sentido que seria considerado o invariante de todas as experiências possíveis a despeito de suas diversas formas de aparecer.

Esse mundo prático cotidiano é definido por Husserl como o mundo das coisas tal como nós as experimentamos em nossa vida pré-reflexiva (irrefletida) e que a despeito da experiência atual se mantém como um horizonte próximo e possível no qual novas experiências tendem a emergir a cada novo instante. Esse mundo comportaria então um horizonte de experiências possíveis comuns a todos os homens, horizonte este no qual vivemos sempre voltados para nossos fins práticos. A consciência que temos desse mundo, no entanto, não é tematizada, pois temos em verdade uma consciência do mundo que só se dá enquanto consciência vivida. Somente em um segundo momento é que a consciência tética, objetiva, conceitual refletiria sobre este mundo primordialmente vivido e que é, assim, seu ponto de partida, o seu fundo impensado.

Este ponto de partida seria assim o da experiência pré-científica cotidiana, no qual o mundo nos seria dado de maneira relativa e subjetiva. É essa maneira relativa e subjetiva que caracteriza o modo de doação do mundo vivido que tenta ser superada pela atividade científica, com vistas a uma objetivação e absolutização da experiência vivida, por intermédio dos conceitos. Nesse ponto, tornamo-nos cegos para a experiência que vivemos e só experimentamos efetivamente os conceitos, que são meras abstrações que traduzem infielmente uma experiência originária e concreta.

Como exemplo, vemos que enquanto o espaço objetivo (da ciência) seria definido matematicamente como um contínuo mensurável, com *partes extra partes*, homogêneo, infinito e isotrópico[28] o espaço vivido seria um espaço orientado, anisotrópico[29], limitado (pois seria demarcado por objetos, direções, caminhos) e o seu centro de referência seria móvel, a saber, o corpo. É nesse sentido que, para Husserl, a idéia de verdade objetiva só se justificaria de maneira relativa, ou seja, se tomada em relação com a verdade da vida irrefletida, pré-objetiva, pois, no mundo da vida, o sentido e a validade das coisas seriam fundados na experiência, para a qual o meio, por sua vez, seria a intuição subjetiva da vida irrefletida.

É assim que, apesar de historicamente desprezados, os dados imediatos da sensibilidade, que caracterizam o modo intuitivo e originário de apreensão do mundo, são reabilitados nesse plano primitivo e irrefletido da experiência imediata. Seria no interior desse mundo vivido que encontraríamos as evidências originárias diretamente vividas e que possibilitam e alimentam a elaboração indireta do mundo da ciência. Logo, o confronto entre mundo vivido e mundo da ciência tornaria evidente que o segundo é construído a partir do primeiro e, sendo assim "constituído", não poderia ser assumido enquanto "mundo verdadeiro", uma vez que seria no plano da experiência vivida que se operaria uma elaboração contínua do mundo enquanto tal. O mundo da vida se constitui no solo das praxes humanas e é um mundo que já está sempre dado para nós, para que o vivamos.

Na atitude espontânea e ingênua (natural e não científica) não nos perguntamos a respeito desse "já dado". Ninguém, em sã consciência, no seu dia-a-dia se perguntaria sobre a verdade do mundo, se tem experiências, se os sentidos lhes enganam, etc., o mundo e a verdade do mundo, a verdade das experiências e a verdade das sensações são simplesmente pressupostos de uma maneira anônima, não explícita. É nesse mundo primordial que qualquer apreensão ou atividade se faz possível. Seria assim "a dimensão a-temática de todos os temas do mundo" (KUPERMAN, 1972, p. 295). O mundo já é um horizonte familiar antes mesmo que as coisas individuais comecem a se dar. Ele é o horizonte que já está sempre suposto em qualquer individualização. Assim, as coisas que se manifestam para nós só se manifestariam no horizonte prévio do mundo.

Nunca fazemos do mundo objeto de nossa experiência imediata, pois na experiência sempre nos orientamos em direção a um ente em particular e pela maneira em que ele se dá na percepção. Dessa forma, o mundo vivido seria o "horizonte dos horizontes e a percepção seria

[28] Com eixos homogêneos: largura, altura e profundidade.
[29] Não com eixos homogêneos, mas com especificações distintas para dimensões diferentes.

o momento fundamental de constituição dos objetos que se doam nos horizontes desse mundo" (KUPERMAN, 1972, p. 295). O que é atualmente percebido, co-presente e determinado é sempre cercado por esse horizonte obscuramente consciente de uma realidade indeterminada que nunca deixa de estar presente, quer desdobrado espacialmente ou temporalmente. O mundo não seria, assim, simplesmente um mundo de coisas, pois o vínculo primitivo e indissociável que a subjetividade estabelece com ele o torna também um mundo de valores e de bens, ou seja, um mundo prático. Como conseqüência, o mundo é descoberto como existente e recebido como se dá para nós, pois desde sempre ele já está "aí" como realidade que só posso pôr em dúvida em uma circunstância específica, por um ato voluntário, artificial, fruto da imaginação (criação) humana. Naturalmente, no entanto, nunca o pomos em dúvida e sua evidência é uma das primeiras a emergir tão logo nos iniciamos no espetáculo da existência. Se eu sou, logo, o mundo também é, pois eu não seria sem um mundo. Essa evidência irrefletida é a mais forte e mais convincente uma vez que não depende de nenhuma construção. Ela espontaneamente se faz como evidente por ser, antes mesmo de pensada, uma evidência vivida.

É nesse sentido que, para Husserl, toda experiência confirmada ou negada, toda suposição de possibilidade e probabilidade, já pressupõe antecipada e intuitivamente o mundo como existente. Assim, até mesmo a dúvida metódica cartesiana que sugere uma suspensão do juízo de verdade em relação à existência das coisas e do mundo já se move no interior deste "princípio fundamental da atitude natural" (KUPERMAN, 1972, p. 296) que é chamado de "tese da atitude natural", ou seja, a tese da prevalência e preexistência do mundo.

A tese geral do mundo seria mais do que um ato simplesmente determinado, executado explicitamente. Ela seria, na verdade, o fundamento de todo ato determinado. Assim, o homem, previamente a qualquer outra coisa, já vive em um mundo no qual dirige-se intencionalmente aos entes. Isso significa que todo e qualquer costume, valor ou preconceito só poderia existir para o homem porque este já supõe como fundamento essa crença no mundo e se descobre enquanto ente entre os entes, ou seja, como uma manifestação que, assim como os demais entes, só aparece no interior desse horizonte originário que é o mundo.

A colocação "entre parêntesis" da tese do mundo, ou seja, a redução fenomenológica proposta por Husserl promove uma suposta separação entre a consciência e o mundo, separação esta, no entanto, artificial e levada a termo por um ato de consciência voluntário. O juízo de existência se formaria a partir de uma atividade tematizada da própria consciência que, para Husserl, pareceria estabelecer assim, através de um ato cognitivo, um vínculo

formal entre homem e mundo. Fica claro então que o próprio Husserl não percebeu o que estava implícito em sua proposta de descrição do mundo da vida, a saber, que o mundo da vida é a expressão concreta e primeira do modo particular através do qual a subjetividade se vincula ao mundo e que não é o resultado de um ato positivo de consciência, mas sim um vínculo pré-existente, permanente e indissolúvel, independente de qualquer atividade reflexiva. Antes de "pensar" o mundo como meio familiar e horizonte de desdobramento dos entes e de qualquer experiência, o mundo é antes vivido e essa é uma condição inalienável de possibilidade de qualquer experiência, logo, da própria existência, e somente a partir desse vínculo primário é que qualquer ato reflexivo poderia ter sentido e existir para uma consciência.

Husserl supôs, pelo fato de a consciência revelar-se como uma subjetividade operante, por ser intencional, constituinte e reveladora da experiência do mundo, que seria somente através dela que o vínculo com mundo poderia ser estabelecido. No entanto, a constituição não seria uma "construção" do mundo, mas sim uma restituição ao sujeito de algo já dado, que exigiria o exercício da atividade da subjetividade para que seja feita. Ora, o que pôde ficar claro pela descrição do mundo da vida é que esse "exercício da atividade constituinte da subjetividade" só é imprescindível para determinação tética do mundo, ou seja, para composição do mundo da ciência. Para a evidência imediata e não-tematizada do mundo, para a fundação da experiência, os atos intencionais (a intencionalidade de ato) não seriam imprescindíveis. Na verdade eles seriam antecipados pela intencionalidade originária, aquela que corresponde ao *continuum* dos vividos implicados espontânea e irrefletidamente (que corresponde ao próprio movimento de existência) e que caracterizam essencialmente esse fundo impensado a partir do qual unicamente qualquer pensamento, conceito ou abstração (dos atos intencionais) teriam lugar.

Assim, para o estabelecimento da razão e da ciência, seria preciso se ter inicialmente como fio condutor os entes tais como nos são dados, ou seja, os entes em sua ordem de fundação na experiência. A consciência originária seria, assim, não uma consciência tética ou consciência de atos. Seria na verdade uma consciência vivida que não se pensa, mas antes se "é". Nesse sentido, o mundo já sempre se daria em toda experiência independentemente de qualquer pensamento ou valor objetivo atribuído. Segundo Kuperman:

> Podemos dizer que o mundo é a condição de possibilidade de todos os objetos e neste sentido o mundo é um *a priori* universal oculto (na vida) que reclama uma investigação. Concluímos com Waelhens: "não são os fatos ou a realidade que nos conduzem a colocar o mundo – e o mundo não resulta deles, senão ele mesmo seria

> um fato". "É o mundo que está aí, previamente, precedendo todo encontro de uma 'coisa' qualquer, de todo sistema de coisas, de todo o conjunto que liga 'realidades', 'idéias', e 'projetos'. Pelo contrário: que o mundo esteja *sempre* e *já* aí é apenas isto que nos permite (e nos obriga) encontrar a coisa-utensílio e o fato pragmático, constituir sistemas reais (isto é, que se fundam no real e o ordenam) de utensílios, fatos, pensamentos e projetos. O mundo é o *a priori* que erige o real como real" (KUPERMAN, 1972, p. 298).

O horizonte do mundo seria aberto pelas intencionalidades originais consideradas agora, como condições originárias, juntamente com o mundo, de possibilidade da experiência sensível. Essas intencionalidades originais seriam a percepção e a motricidade, pois o modo mais fundamental e mais originário de a experiência se doar seria o da percepção. Ela seria um ato da consciência no qual aquilo sobre o qual se tem consciência se revelaria em pessoa, sem mediação de qualquer pensamento. A percepção seria assim a sede primeira de toda evidência. A motricidade por sua vez seria a capacidade motora de resposta do organismo às demandas inauguradas pela abertura originária do mundo, que passa a partir de então, a polarizar as ações dos indivíduos. Essa é a fundação da racionalidade. Somente tendo como já realizado esse vínculo perceptivo e motor com o mundo é que se poderia, em um segundo momento, desdobrar esse mundo em pensamentos e conceitos. Em toda experiência de algo singular o mundo já está co-implicado de modo que ele não seria um objeto ou representaria meramente a totalidade dos objetos. O mundo seria na verdade o solo de toda e qualquer experiência.

Logo, toda singularidade enquanto fragmento do mundo remete a este mundo que se dá apenas como horizonte das singularidades. Sua maneira de apresentação seria sempre o da co-presença, da co-validade. Por ser ele o horizonte a partir do qual qualquer coisa poderia ter sentido, o horizonte do mundo se dá antes que qualquer outro horizonte. O mundo que interessa à fenomenologia seria um campo constituído pelas relações do homem com as coisas e com os outros homens, ou seja, um mundo prático. Não sendo a totalidade das coisas naturais, como estabelece o pensamento objetivo, designaria na verdade a situação dos indivíduos no plano da sociabilidade, da história e da cultura.

1.3.2 – A sensibilidade e a experiência sensível

Se, de um lado, o mundo corresponde a uma realidade pré-objetiva no interior da qual toda e qualquer atividade humana unicamente seria possível, e a percepção, de outro, seria o modo originário e fundamental de aparecimento dos seres para uma subjetividade, resta ainda

saber como se dá essa doação prévia do mundo para a subjetividade (por meio da percepção) e como este vínculo é estabelecido.

Se há um vínculo formal entre a subjetividade e o mundo, o que estabeleceria essa vinculação? Se o mundo é vivido enquanto horizonte de doação com qual a subjetividade se relaciona concretamente, esse vínculo com o mundo precisa ser também um vínculo concreto. Assim, o *espírito* que percebe o mundo em sua manifestação concreta e primordial é um espírito encarnado, enraizado em um corpo e somente assim, através desse corpo, também enraizado no mundo. Ao dizer que a percepção é uma das dimensões do indivíduo humano que possibilita a constituição dos objetos que se doam no horizonte do mundo, têm-se em mente o corpo como um indivíduo que desvela esse horizonte e que, assim, conseqüentemente, a abertura para as coisas e para o mundo não se daria jamais sem a mediação da sensibilidade.

A percepção já seria consciência, o exercício elementar da consciência enquanto subjetividade encarnada, existente e lançada no mundo. Segundo Merleau-Ponty, a percepção seria a capacidade de tornar algo presente através do corpo. Consequentemente, se é somente através desse último que percebemos, "o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 278). Assim, o sujeito da percepção não seria um pensador absoluto e imaterial, mas sim uma consciência investida de um corpo e orientada por um pacto carnal entre seu corpo e o mundo. Na experiência do mundo percebido encontramos uma relação de tipo novo entre o espírito e a verdade, pois, a evidência da coisa percebida estaria unida a seus aspectos concretos, à textura de suas qualidades.

A percepção já não poderia mais ser compreendida como uma operação de juízos como foi compreendida por uma concepção clássica. A percepção se relacionaria mais com uma descrição sobre a superfície do mundo percebido, através da qual encontraríamos funções pré-cognitivas de organização e estruturação. A forma e a matéria não seriam distintas e dissociadas no interior do mundo percebido e não seriam correlacionadas por um ato judicativo. No mundo percebido, a matéria já seria pregnante de uma forma e esta forma não seria senão a maneira pela qual o sensível se disporia aos nossos sentidos e se ofereceria aos nossos atos.

Testemunhamos então uma relação singular entre a consciência, seu corpo e o mundo. Eles comporiam como que uma unidade indissolúvel e nesse sentido o ser no mundo deve ser entendido como a estrutura homem/mundo entendendo, no entanto, o homem como uma consciência encarnada para a qual nada é sem seu corpo e sem seu mundo de modo que

estariam numa relação simbiótica perpétua e indissolúvel. Segundo Valverde, a corrente hermenêutica da fenomenologia representada por autores como Heidegger, Gadamer, Ricouer e Merleau-Ponty entende o corpo como sede da significação e dos processos simbólicos, como sede e verdadeiro meio da experiência. Não podendo ser o corpo visto de fora como um objeto que se estuda com distanciamento, só poderia, então, ser "vivido como corpo próprio, condição de acesso a toda e qualquer realidade" (VALVERDE, 2007, p. 253). No entanto, a percepção do mundo não seria uma função estritamente sensorial na qual experimentaríamos sensações puras, pontuais e isoladas. A percepção seria antes uma atividade configuradora inseparável de suas bases pragmáticas e corpóreas e o corpo seria em decorrência disso a sede da experiência, pois seria meio da percepção sensível e de todo tipo de atuação possível.

Nas obras *A estrutura do comportamento* (1942) e na *Fenomenologia da percepção* (1945) Merleau-Ponty critica a idéia de que a percepção do mundo resultaria da reunião no entendimento dos dados captados separadamente na sensibilidade de modo a constituir a unidade significativa como resultado intelectual "de um processo no qual a sensibilidade contribuiria apenas como uma recepção passiva, e estritamente reativa, destinada a transformar os estímulos do mundo exterior em representações mentais" (VALVERDE, 2007, p. 255). Diz ainda Valverde que:

> Merleau-Ponty reconhece que suas análises do comportamento humano revelam, na percepção e na conduta, uma condição estrutural que ultrapassa velhas dicotomias como forma/conteúdo ou interioridade/exterioridade. Ele procura mostrar que a operação pela qual atribuímos sentido às coisas não é posterior e exterior à via corporal, carnal e comportamental, pela qual temos acesso a elas. O mundo percebido jamais se reduz, para nós, a um mundo físico neutro, pois é uma estrutura de estruturas hierarquizadas segundo o modo como o abordamos (VALVERDE, 2007, p. 255).

O sentiente e o sensível não seriam duas coisas exteriores diante uma da outra, mas compõem uma estrutura que estabelece uma troca permanente e íntima entre a subjetividade e o sensível. Assim, o espetáculo percebido não seria o ser puro, pois, tomado exatamente tal como é visto, mostra-se como um momento no qual o dado percebido se perfila gradualmente, o que torna a percepção uma apreensão dos perfis vividos que já supõe elementos de uma constituição anterior. Segundo Merleau-Ponty a visão já seria habitada por um sentido que lhe daria uma função no espetáculo do mundo e uma função na nossa própria existência. Para ele, a pura qualidade objetiva da coisa material só nos seria dada se o mundo fosse um espetáculo e o corpo próprio um mecanismo. Para Merleau-Ponty, o sentir já investiria previamente a

qualidade de um valor vital sempre relativo ao meio em que está inserido. O sentir seria "esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 84). É nesse sentido que completa Valverde:

> Atribuímos sentido ao mundo no caldo da cultura, no fluxo das significações, a partir das quais nossa experiência é sempre retomada. O conceito mesmo de experiência nos remete a esta dinâmica de retomada do passado e projeção para o futuro, que caracteriza a existência; nela, nós estamos sempre partindo de uma configuração prévia, estabelecida em nossa cultura como algo instituído, numa iniciativa instituinte, um gesto particular que sempre permite um certo grau de desvio em relação aos cânones (VALVERDE, 2007, p. 256).

Nesse sentido, o conceito mesmo de experiência nos remeteria à essência mesma do ser no mundo que consistiria em ser-para-fora, habitante do mundo em constante projeção para fora de si, em constante movimento de superação de si mesmo. A idéia banal de existência seria superada em favor de uma concepção que recusa assumir o existente como um ente simplesmente dado para vê-lo como um modo de ser que não se reduziria a uma "coisa", mas se constituiria como um poder ser que não tem uma identidade substancial precisa e que realiza seu próprio ser "sendo", no próprio movimento de existência. A sensação seria, nesse caso, experimentada como uma modalidade da existência geral consagrada a um mundo físico. A experiência do mundo não equivaleria a um sistema de relações que determinam cada acontecimento, mas sim a uma totalidade aberta cuja síntese jamais é acabada. A experiência que temos de nós mesmos não seria a experiência de um "eu" enquanto subjetividade absoluta, mas enquanto uma subjetividade sempre desfeita e refeita pelo curso do tempo. Abrindo-se a um mundo, a subjetividade é ultrapassada pela experiência que somente sua corporeidade torna possível e transborda assim em direção ao mundo exterior, ao outro e a outras épocas.

Pela reflexão descobrimos não apenas nossa própria presença, mas também a possibilidade da presença de outrem, que nos contempla de fora e nos impede de ser uma subjetividade absoluta e isolada. Ou seja, assim como experimento sensivelmente os outros homens com os quais me deparo nos múltiplos horizontes do mundo, eles também podem me experimentar como um "espectador estrangeiro". Kant já dizia na *Crítica da faculdade do Juízo*, como já vimos, que haveria uma unidade entre sujeitos antes mesmo de qualquer representação objetiva do objeto.

Isso significa que já haveria previamente uma unidade pré-objetiva entre membros de uma mesma espécie, ou seja, haveria uma espécie de tendência à comunhão ou co-

pertencimento a um mesmo grupo, que imporia a cada indivíduo a busca do contato com seu semelhante. O que poderia promover esse vínculo, de caráter afetivo, entre os homens é o compartilhamento de um mundo semelhante, já que possuem um corpo com possibilidades e potências parecidas, o fato de que podemos reconhecer nos outros indivíduos, assim como reconhecemos nas coisas traços de nos mesmos, modos de doação que nos são familiares. O que Kant chamou de *sensus communis* poderia ser entendido aqui como uma espécie de sensibilidade comum a todos, que nos obriga a reconhecer que compartilhamos um mesmo mundo, que afeta de maneira semelhante (embora não igual) a nossa sensibilidade.

Essa mútua identificação e reconhecimento dos indivíduos humanos uns nos outros torna possível, e talvez até uma exigência, a prática intersubjetiva na vida cotidiana. Assim, "o *sensus communis* é o *sensus* de uma comunidade que, como já foi dito e se dirá novamente, não é nem argumentativa nem consensual: ela é afetiva" (PARRET, 1197, p. 197), pois é uma intercorporeidade não explicitada, mas reconhecida pelo compartilhamento impensado de um corpo de condutas características da espécie. Para Merleau-Ponty "a experiência comum encontra uma conveniência e uma relação de sentido entre o gesto, o sorriso, o sotaque de um homem que fala" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 87). É nesse reconhecimento que se vê fundada a coexistência enquanto intercorporeidade e comunidade sensível.

Nesse sentido, nosso ancoramento perceptivo no mundo sensível, entendido como horizonte comum, estabelece o sentimento de comunalidade e propõe que a existência só pode ser concebida como coexistência e que a sensibilidade seria a forma mais universal de comunicação. Pelo fato de que reagimos ao mundo e uns aos outros por nossos sentidos e por nossas potências corporais constatamos o envolvimento das pessoas em um tecido de ações recíprocas (VALVERDE, 2010, p. 104), tecido este que plasma, junto com o modo de vida compartilhado, o próprio mundo sensível, não só como conjunto de objetos e repertório de condutas, mas como horizonte de sentido e referência comum.

Constatamos, ainda, um caráter histórico da sensibilidade, uma vez que ela, no presente, assume os traços deixados pelo passado e se modifica, tendo como referência também nossos projetos para o futuro. A percepção humana estaria ampliando permanentemente seu alcance, a despeito de sua singularidade existencial, por ser mobilizada pelos novos entes culturais que, durante todo o fluxo temporal que constitui a própria história individual e coletiva, não cessam de serem criados como resultado da atividade significativa modulável dos indivíduos. Assim, no interior de grandes períodos históricos, a forma de percepção dos grupos humanos se transformaria na exata medida em que também fossem

transformados os seus modos de existir. Isso constitui o caráter plástico da sensibilidade e da corporeidade que, antes mesmo de ser meramente um fluxo contínuo de recepção, seria uma receptividade que se converteria irrecusavelmente em expressão. Assim, ao se abrir ao mundo, a subjetividade já estaria necessariamente lançada à percepção, à ação e à expressão, constituindo essas as três experiências irrecusáveis que brotam da existência humana.

Concluímos, assim, (e cremos ter explicado o porquê) que a sensibilidade (ou seja, a corporeidade), é também uma condição originaria da experiência sensível, quer dizer, uma condição sem a qual não haveria experiência. No entanto, essa condição de possibilidade não é uma condição de possibilidade *aprioristica*, porque ela também só se manifesta enquanto experiência da espécie humana. Na verdade o que testemunhamos é uma fundação mútua da sensibilidade e da experiência sensível que seriam quase como sinônimas, pois, enquanto uma se coloca enquanto intencionalidade originária ou potência de projeção em direção ao mundo, a outra é a manifestação dessa projeção e, no entanto, se dão simultaneamente. Onde aparece uma inevitavelmente (e imediatamente) somos obrigados a supor a outra.

1.3.3 – A motricidade enquanto modalidade da intencionalidade originária

Para Merleau-Ponty, o ambiente se apresentaria aos indivíduos de uma maneira que exigiria organização por parte do aparelho sensorial. Essa organização se daria com vistas a atender às solicitações do meio da maneira mais adequada. No seu meio circundante, o indivíduo se fixaria em um ou outro setor e esses setores visados apresentariam demandas que seriam atendidas levando em consideração, de maneira espontânea, os valores práticos da situação.

A sua potência motora seria assim convidada à manifestação pelos horizontes do mundo prático, ou seja, tratar-se-ia de uma consciência engajada, chamada a agir visando objetos que se revelam em um campo de ocupação. Em outras palavras, essa resposta à interpelação do mundo prático intersubjetivo é motora: o corpo se volta em diversas direções, ele manipula objetos em suas mãos, os arremessa, ele se coça, ele grita, chora, sussurra. Em todas essas condutas o controle motor expresso pelo organismo está implicado e um déficit motor qualquer poderia comprometer essas potências de respostas aos desafios lançados pelo meio modificando radicalmente o seu lançar-se no seio do mundo, ou seja, modificaria a qualidade de sua ancoragem nesse mundo prático. Segundo Furlan:

> Originariamente, diz Merleau-Ponty acompanhando Husserl, a consciência é um "eu posso", e não um "eu penso", e toda percepção revela determinada postura do corpo no mundo como um campo de ação efetiva e/ou virtual. Por isso a motricidade se revela desde o princípio de fundamental importância para a descrição do sentido do mundo e da encarnação da consciência (...) se busca perceber a motricidade como um modo de ser da consciência (...) é intrínseca à percepção do espaço, e mesmo constitutiva dela, uma intencionalidade motora como projeto de tomada do mundo pelo corpo (FURLAN, 2006, p. 48-49).

O corpo é a encarnação do ser no mundo; para ele, todos os objetos voltam sua face e assim, o corpo é também o "pivô do mundo", pois sempre poderia contornar o objeto e verificar todas as suas perspectivas. Quando os mecanismos através dos quais o corpo atinge o mundo deixam de existir, ele sempre busca uma forma de compensá-los. No caso de um doente, esta compensação podenão ocorrerquando falta o reconhecimento da doença. Esse não reconhecimento, por sua vez, ocorre por conta de sua imersão no mundo e pode corresponder a uma recusa da limitação.

É dessa forma que se daria a fusão entre o corpo e a consciência, a saber, na ação, onde a existência biológica se tornaria existência pessoal, onde um circuito sensorimotor tornar-se-ia uma corrente de existência relativamente autônoma. São estes circuitos sensorimotores que, através da sedimentação, possibilitam a aquisição de condutas que se tornarão meio espontâneo de relacionamento com o mundo e com os outros. Nesse sentido escreve Merleau-Ponty que o comportamento:

> Não se desenrola no tempo e no espaço objetivos, como uma série de acontecimentos físicos, cada momento aí não ocupa um e apenas um ponto do tempo, mas, no momento decisivo do aprendizado, um "agora" sai das séries dos "agora", adquire um valor particular, resume os tateios que os precederam, assim como articula e antecipa o futuro do comportamento, transforma a situação singular da experiência numa situação típica e a reação efetiva numa aptidão. A partir desse momento, o comportamento sai da ordem do em-si e se torna a projeção fora do organismo de uma *possibilidade* que lhe é interior (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 196-197 A).

Pela sedimentação das condutas e dos hábitos motores, movimentos passam a fazer parte da estrutura corporal e tornam-se seus próprios elementos. Ao andar, não calculamos a altura do levantar de pernas e a velocidade de descida, local exato para a pisada, e assim sucessivamente para cada passo. Para Merleau-Ponty é "renunciando a uma parte da espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos preestabelecidos que

o homem pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o veja" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 129).

Assim se constitui o corpo habitual enquanto um corpo que sedimenta todo e qualquer movimento bem sucedido. Este movimento passa a contar no repertório de condutas do indivíduo e, sem que haja o pensamento de fazê-lo, ele o assume enquanto conduta pré-estabelecida. Dessa maneira o motor aperfeiçoaria o psíquico e o psíquico ressignificaria o motor. Nesse sentido diz Merleau-Ponty que:

> O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vai e vem da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 130).

A motricidade, enquanto intencionalidade originária (operante, no sentido que lhe atribui Merleau-Ponty), antecipa todas as situações finais nos movimentos que realiza, ela se volta a um lugar, mas só traça o esboço, pois há um germe de movimento que só depois, num segundo momento se converteria em movimento concreto. O corpo, no movimento, não é conduzido; desde o princípio, ele alcança essa meta, ele é a potência dessa realização. O movimento passa assim a figurar numa relação pré-objetiva, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo.

Se existir é estar em situação, a forma originária através da qual o ser no mundo se põe em situação é se servindo de sua potência motora, por ser ela o poder de atender às demandas do mundo prático, lidando com objetos, movendo-se em torno de todas as suas faces, ou lidando com outros indivíduos, enquanto interlocutores de suas condutas, e constituindo-se, assim, como um pólo de ação. Pôr-se em situação é, então, mover-se em direção a um mundo prático para habitá-lo. O movimento é esse meio primário de expressão do indivíduo e a motricidade, portanto, é, assim, uma intencionalidade originária. Diz Merleau-Ponty que:

> 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. Mas há mais: se o movimento é gerador do espaço, está excluído que a motricidade do corpo seja apenas um "instrumento" para a consciência constituinte. (...) O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original,

> uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento. É preciso que o mundo esteja, em torno de nós, não como um sistema de objetos dos quais fazemos a síntese, mas como um conjunto aberto de coisas em direção às quais nós nos projetamos (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 517-518).

Assim, a motricidade seria constitutiva da percepção do espaço, ou seja, a espacialidade surgiria como decorrência da possibilidade de alternância de posições e de pontos de referência. Haveria uma espécie de pacto originário entre o corpo e o mundo que não teria uma referência específica, mas unicamente as referências que se realizam no ajustamento da motricidade com seu campo perceptivo. Isso significa dizer que não há "espaço em si", o espaço é o resultado da espacialização desencadeada pela a ação, a qual antecipa ou projeta posições no horizonte temporal de desencadeamento de uma conduta.

Toda percepção revela uma postura específica do corpo em relação ao mundo, a qual funda um campo prático. Dessa forma, a motricidade é fundamental para o desvelamento do sentido do mundo e para a própria encarnação da subjetividade. Nenhum desempenho orgânico prescindiria do movimento. O movimento corresponde a uma modulação cinética que antecipa e retém os perfis da ação de maneira impensada e espontânea. A visão, por exemplo, seria uma atividade dependente do movimento de um corpo, pois não existe um olhar estático ou pura contemplação, mas sim um olhar que se faz através do movimento do corpo no interior do horizonte histórico e cultural.

O corpo seria assim um movente (ao invés de um movido pela consciência), pois constatamos nele uma motricidade espontânea que não depende de nenhum poder de deliberação. Na verdade, esquema corporal coordena o movimento atualizando-o espontaneamente. Haveria, então, para além de qualquer "deliberação pessoal, uma abertura ao mundo, ao outro e ao porvir, que faz com que sempre seja possível uma outra situação" (MOURA, 2009, p. 120-121).

Como consequência, constataríamos "uma dupla significação do corpo: ao mesmo tempo em que assegura uma certa passividade, garantindo consistência para a situações que pesam sobre o sujeito, ele assegura que este permaneça aberto e livre, capaz de transformá-las" (MOURA, 2009, p. 120-121). O movimento não se realizaria como relação posicional da consciência em relação a um objeto previamente determinado. Na verdade o movimento se orientaria pela relação que o corpo mantém com a circunvizinhança e se realizaria espontaneamente. O objeto e a meta assim compreendidos "existem para o corpo, o atraem e o solicitam, sugerindo os movimentos necessários para sua realização, estes por sua vez,

“brotam” do corpo sem deliberação, atestando um tipo de saber corporal que o faz capaz de transpor as distâncias, articular instantes, e cumprir sua meta” (MOURA, 2009, p. 120).

O movimento se projeta no futuro e por esse motivo não pode estar determinado, antecipado: é o movimento corporal que a cada novo instante o realiza. Assim, o corpo seria uma estrutura temporal, sedimentando situações específicas sem cristalizá-las de modo a manter sua liberdade, ou seja, permanecendo aberto ao futuro. O movimento, entendido como abertura ao futuro, “passa aquém de uma consciência constituinte e de uma objetividade dada, e a relação do corpo com o futuro revela-se tão originária quanto aquela que ele mantém com o passado” (MOURA, 2009, p. 121).

Vimos anteriormente a motricidade como a intencionalidade originária que funda a espacialidade. Vemos agora a motricidade como a intencionalidade originária que funda a temporalidade. Cabe a seguinte ressalva: ao dizer que a motricidade funda o tempo e o espaço não se quer dizer que ela sozinha é suficiente para tal. A existência envolve um arco intencional que não pode ser fragmentado e que nunca se manifesta parcialmente. Esse ato é já de início o jogo perpétuo entre percepção, linguagem e motricidade. Assim, não poderíamos jamais só perceber, sem atribuir sentido ou responder às demandas do meio. O ato de projeção em direção ao mundo, em direção às coisas,envolve de imediato, essas três dimensões. A motricidade aqui é apenas uma dimensão privilegiada, um recorte feito em um todo íntegro e infragmentável. Em breve descreveremos como se daria a articulação e atuação simultânea dessas dimensões.

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

“soluções” do indivíduo na dimensão temporal do presente com vistas a ações futuras. Assim, se a existência testemunha a unidade indissolúvel entre percepção / linguagem / motricidade, ao falarmos em tempo e espaço, mesmo sabendo que se relacionam a todas essas três dimensões, elegemos a motricidade e a colocamos como instância originária que os funda meramente por isso, por ser no pólo da ação e das condutas (plano motor) que tempo e espaço aparecem originariamente.

Podemos ver, então, em que sentido Merleau-Ponty propõe a motricidade como uma das condições originárias de possibilidade da experiência sensível e a considera uma forma de intencionalidade operante. Compreendemos, também, a relevância que ela tem e o lugar central que ocupa no interior da fenomenologia merleau-pontiana. Nos próximos capítulos abordaremos o tema da motricidade dando atenção à dimensão significativa da experiência e sua historicidade para, por fim, discutir o fundo motor das condutas na configuração dos comportamentos, pois a aquisição dos hábitos “é sim uma apreensão de uma significação, mas é a apreensão de uma significação motora” (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 198).

CAPÍTULO 2
A PERCEPÇÃO E O MOVIMENTO

Inscrito na tradição occamiana Descartes, no século XVII, ignorou a operação intencional a orientar a relação sujeito-objeto. Em conseqüência da negação da intencionalidade, da depreciação da experiência sensível como fonte de conhecimento e da colocação de Deus como fonte primeira das representações, Descartes propôs uma distinção entre a realidade objetiva da coisa enquanto ela é na idéia e a realidade formal da coisa enquanto ela existe no ser extramental. A idéia representava a coisa que, por sua vez, possuía existência real fora da consciência. No entanto, tal representação se assemelhava a um quadro ou imagem.

Até aqui, Descartes navegava no interior da tradição aristotélico-tomista (medieval) admitindo a equivalência entre a ideia e a representação objetiva da coisa. Quer dizer, a idéia da alma representaria a própria alma, a idéia de Deus representaria o próprio Deus, a idéia de corpo extenso representaria a própria extensão e as sensações, mesmo que confusa e grosseiramente, representariam as coisas sensíveis. Assim, o conhecimento pensaria o ser, as idéias conceberiam o real e a sensação perceberia o sensível.

Para concluir que a idéia representava objetivamente a coisa Descartes precisou estabelecer a dissociação entre a representação e o ser representado, entre a idéia e seu correlato, o que o manteria ainda no interior da tradição aristotélica, na qual o ato de conhecimento e o objeto conhecido são noções distintas, porém sintetizadas pela representação. Porém Descartes foi mais além e, no bojo da hipótese occamiana, admitiu a possibilidade de uma idéia sem ideado, de uma imagem sem imaginado, em outras palavras, de um conceito objetivo sem objeto. Chega a esta conclusão por reconhecer a verdade e objetividade das idéias matemáticas, que, no entanto, não possuíam um objeto.

Esse é o primeiro traço distintivo em relação ao aristotelismo, que vem seguido de outro. Na tradição aristotélica Deus seria o termo de um procedimento filosófico indutivo e demonstrativo, o último a ser conhecido pela mediação do conhecimento sensível das coisas materiais, quer dizer, o conhecimento que o atingiria partiria da sensação. Descartes, no entanto, seguiu o caminho inverso e supôs que a existência de Deus seria muito mais evidente do que qualquer coisa sensível.

Restava então provar a imediata evidência de Deus e o caráter duvidoso das coisas sensíveis. É então que ele lança mão dos argumentos dos *erros dos sentidos*, da *dúvida metódica* e do *Gênio Maligno*, procedimentos metodológicos que reluziram como ouro no *Discurso do Método* e nas *Meditações*. Nessas obras Descartes supõe que seus sentidos poderiam enganá-lo, já que por diversas vezes ele via edifícios que de longe pareciam

circulares, mas de perto se mostravam quadrados ou que de longe se mostravam pequenos, mas de perto se mostravam gigantescos.

Ainda mais, com o argumento do *pedaço de cera*, alegava que o conhecimento sensível sobre a substância poderia ser falho já que todas as propriedades do pedaço de cera extraído da colmeia poderiam ser alteradas, podendo ser derretida, enfim, de modo que todos os seus dados sensíveis poderiam ser modificados sem que a cera ela mesma, fosse alterada. Supõe então que não seria pelos sentidos que as coisas seriam conhecidas. Até porque, poderia também acontecer que o criador de nossa natureza fosse um *Gênio maligno* e enganador que fizesse com que não existisse céu, terra, etc., mas ainda assim nos fizesse ter a experiência de sua existência. Teríamos, assim, a experiência sensível do inexistente.

Se os sentidos não são dignos de credibilidade e exigem uma suspensão do juízo, todo conhecimento que lhe foi legado pela tradição deveria ser posto em dúvida, já que derivavam dos dados dos sentidos (fundando, com isso, o método de inspeção reflexiva). Em decorrência dessa suspensão ele chegou à primeira certeza indubitável, a do *cogito*, a certeza de que ele experimentava a si mesmo, que tinha posse de suas idéias, a certeza de que aquele ser que ali duvidava precisaria necessariamente existir. Assim, suspende-se toda evidência natural e a dúvida estabelece a consciência de si e a idéia clara, distinta, evidente e verdadeira, do ‘eu’.

Cabe frisar que esse recurso para estabelecimento da verdade do ‘eu’ é metodológico. Descartes não duvidava da objetividade das idéias, nem mesmo da evidência sensível. O que ele fazia era supor que as idéias poderiam não ter um correlato, de modo que, através dessa suposição, chegaria à evidência de que pelo menos um ser apareceria com evidência necessária. Esse ser seria o ‘eu’. Mas para Descartes, a causa primeira de tudo, inclusive do ‘eu’, seria Deus e a idéia de Deus precisaria também ser certa e evidente.

No entanto, a idéia de Deus ainda era problemática. Descartes não tinha como estabelecer que tal idéia possibilitasse à alma conhecer o ideado divino. A idéia de Deus e o próprio Deus não poderiam ser identificados, do contrário haveria a identidade intencional aristotélica que foi abandonada. Não havendo tal identidade, a idéia de Deus só poderia ser uma cópia, da qual Deus era o original.

Se a idéia de Deus não permitia à alma cartesiana conhecer imediatamente a realidade do ideado divino, como a verdade de Deus poderia ser estabelecida? A verdade de Deus só poderia ser estabelecida por intermédio da causa eficiente. Assim, a idéia de Deus representaria o próprio Deus objetivamente, porque o próprio Deus, sendo o criador, ao criar a consciência, doou a idéia de si mesmo a ela. A idéia de Deus, portanto, não seria especificada

objetivamente por seu objeto, enquanto causa formal desse conhecimento. Ela é causada por ele enquanto causa eficiente. Logo, a idéia de Deus não seria conhecimento de Deus pela consciência, mas efeito efetuado pelo próprio Deus. Assim, mesmo supondo que as idéias pudessem representar um objeto inexistente, concluiu que existissem pelo menos duas idéias que não poderiam ser concebidas sem que fosse estabelecida imediatamente a realidade de seus ideados: junto com a evidência do 'eu', far-se-ia necessária a evidência de Deus.

É assim que, para garantir a possibilidade do conhecimento, bastaria para Descartes estabelecer estas duas verdades: Deus existe e 'eu sou'. A partir daqui o edifício conceitual cartesiano será erguido tendo Deus como garantia de certeza. No entanto, diferentemente do que acaba de ser exposto parecer sugerir, Deus não age, para Descartes, diretamente em cada ato do conhecimento.

Deus seria a justificativa para a verdade de todas as coisas enquanto criador do homem e da natureza, mas ele estabelece leis a partir das quais o intelecto humano poderia gradativamente atingir as idéias das coisas sensíveis e as sensações seriam, assim, o princípio (embora confuso) do conhecimento. Portanto, devemos destacar que Descartes não era ocasionalista[30] como pode parecer. Uma vez estabelecida a verdade de Deus enquanto garantia da verdade e estabelecida a verdade do 'eu' enquanto lugar das representações, o sujeito cartesiano gozará de relativa autonomia e liberdade e o mundo cartesiano, teísta, não se mostrará muito diferente do que seria um mundo ateu. Isto fica claro quando nos deparamos com a descrição mecanicista que Descartes faz do mundo e do homem e, mais, como se dá a interação entre ambos.

Descartes estabeleceu que a razão seria uma substância espiritual, que ele chama de alma ou *res cogitans* (uma coisa pensante). Os sentidos por sua vez pertenceriam a uma substância corpórea ou *res extensa* (uma coisa extensa). No entanto, essas duas substâncias existiriam realmente? A verdade do *cogito*, ou seja,a certeza do 'eu', já garantiria de início a realidade da *res cogitans*, ou seja, do puro pensamento. Mas e a *res extensa*? Finalmente, existindo realmente, como essas duas substâncias se comunicariam?

[30] Doutrina segundo a qual a única causa de todas as coisas é Deus e que as causas segundas (as estimulações dos objetos sensíveis, por exemplo) seriam apenas ocasiões de que Deus se vale para levar a cabo seus decretos. Depois, alguns cartesianos associaram essa doutrina à filosofia de Descartes para defender crenças religiosas tradicionais. Um exemplo foi Louis de La Forge, que chegou a fazer um comentário sobre o tratado *O homem*, de Descartes, e que nesse comentário introduziu teses ocasionalistas (ABBAGNANO, 2000, pp. 726-727).

2.1
PERCEPÇÃO E MOTRICIDADE SEGUNDO O MECANICISMO CARTESIANO

2.1.1 – As coisas materiais e a indissociabilidade entre o corpo e a alma do homem

Antes de expor a concepção mecânica de mundo, de homem, de percepção e de motricidade na filosofia cartesiana é necessário indicar como ele chega a dois dos fundamentos principais de sua visão mecanicista: a prova da existência das coisas materiais (e consequentemente, dos corpos) e a prova da distinção e indissociabilidade entre o corpo e a alma do homem. Para chegar à certeza indubitável da realidade da *res extensa* Descartes dedica a sexta meditação a provar três pontos interdependentes: 1) a existência das coisas materiais; 2) a distinção entre a alma e as coisas materiais (essencialmente); e 3) a despeito dessa distinção, a união da alma a um corpo em especial - o corpo do homem[31].

Para tanto, o primeiro passo dado por Descartes é a distinção entre a imaginação e a pura intelecção. É essa distinção que sugere inicialmente a existência de corpos materiais distintos da substância imaterial ou pensante. Assim, no começo da sexta meditação ele observa: "quando considero atentamente o que é a imaginação, verifico que ela nada mais é que uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe" (DESCARTES, 1996, p. 320).

Poderíamos então perguntar: o que significa dizer que a imaginação é uma aplicação da faculdade que conhece a um corpo intimamente presente? Descartes então responderia que se observássemos atentamente a distinção entre imaginação e intelecção perceberíamos que a intelecção corresponderia à substância mental pura, ou seja, que ela é uma faculdade puramente cognitiva e que poderia funcionar com a ausência de qualquer substrato físico. Quanto à natureza da imaginação Descartes a expõe em carta a Mersenne, em julho de 1641, dizendo que tudo o que se concebe com uma imagem é uma idéia da imaginação e tudo o que se concebe sem uma imagem é uma idéia da intelecção.

Ora, se a imaginação é uma faculdade que se serve de imagens ela precisaria ter diante de si uma substância material. Mais ainda, precisaria estar unida a um corpo, pois, para Descartes só haveria duas explicações para a formação de uma imagem no entendimento, ou seja, de uma idéia sensível, e as duas envolveriam um processo fisiológico. A primeira

[31] No resumo das meditações Descartes estabelece que o corpo humano individual não é qualificado para receber o título de substância extensa, de modo que, por substância extensa ele entende toda e qualquer substância material. Diz ele: '(...) a fim de que se note que *o corpo, tomado em geral*, é uma substância, razão pela qual também ele não perece de modo algum [assim como a alma]; *mas que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, não é formado e composto senão de certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes* (...)' (Apud COTTINGHAM, 1995, p. 45).

explicação indicaria um processo no qual estímulos transmitidos pelos sentidos acionariam os movimentos dos espíritos animais[32] que, por sua vez, fariam com que imagens ou figuras se desenhassem na superfície interna do cérebro, ou seja, na superfície da glândula[33] na qual se situava a sede da imaginação e do sentido comum.

Uma segunda explicação redunda na primeira, pois, por intermédio da memória, presenças anteriores do objeto extramental poderiam ser resgatadas (a presença de um estímulo faz alusão a uma experiência anterior ao qual ele esteve associado e essas imagens seriam novamente formadas). No entanto, esse uso da memória[34] supõe uma primeira experiência na qual o objeto esteve realmente presente e envolve também processos fisiológicos na formação da imagem.

De qualquer forma, o que importa realmente é que a imaginação já supõe, em primeiro lugar, a existência de coisas materiais, pois, a imagem é o resultado da ação dos objetos extramentais nos órgãos dos sentidos. Supõe ainda, em segundo lugar, a existência de um corpo ao qual a alma estaria intimamente unida (um corpo que transmitisse as impressões sensíveis, por meio dos sentidos, à sua sede – a glândula). No entanto, a distinção entre imaginação e intelecção apesar de supor, não prova a existência das coisas materiais. Isso fica claro quando Descartes diz:

> (...) esta virtude de imaginar que existe em mim, na medida em que difere do poder de conceber, não é de modo algum necessária à minha natureza ou à minha essência, isto é, à essência de meu espírito; pois, ainda que não a possuísse de modo algum, está fora de dúvida que eu permaneceria sempre o mesmo que sou atualmente: donde *me parece que se pode* concluir que ela depende de algo que difere de meu espírito (DESCARTES, 1996, p. 321).

[32] Partículas materiais que estão na base dos movimentos internos.

[33] Glândula pineal: para Descartes a glândula pineal seria a sede da alma. Em *As paixões da Alma* ele alega que muito embora a alma esteja unida ao corpo como um todo, há neste uma parte em que exerce suas funções mais particularmente. Supõe não ser o coração e nem o cérebro como um todo, 'mas apenas a parte mais interior do cérebro, que é uma pequena glândula, situada no meio de sua substância e acima do canal por onde os espíritos das suas concavidades anteriores comunicam-se com aqueles das suas concavidades posteriores' (art. 31). Ele usava como argumento a necessidade de haver um local onde as duas imagens produzidas pelos dois olhos se fundissem em uma única imagem, de modo a não apresentar a alma dois objetos quando na verdade só haveria um. A glândula foi escolhida como sede da alma por conta de sua mobilidade. Para Descartes, o orgão onde a alma exercia suas funções precisaria ser muito móvel para receber todas as impressões oriundas dos sentidos. Somente uma sede bastante móvel estaria sensível às flutuações mínimas dos espíritos animais. Aqui já se postula a unidade entre corpo e alma. Isso será melhor explicitado adiante.

[34] Embora Descartes desconfie dos sentidos, será por intermédio da memória que sua dignidade será restabelecida. Ao relacionar os dados dos sentidos com o intelecto e os dados da memória, ele acredita que se pode evitar todos os erros no que diz respeito aos ensinamentos da natureza (coisas relacionadas à saúde, nutrição, enfim, noções necessárias em um contexto pragmático).

Por conta do caráter inicialmente provável sugerido pela definição de imaginação, Descartes, então, lança mão da análise da sensação para reforçar seu argumento acerca da existência das coisas materiais. Segundo ele, a imaginação não só imagina a natureza corporal, mas muitas outras coisas como cores, sons, sabores, dor, etc. e essas percepções aparentemente provêm dos sentidos.

Descartes então enumera os principais motivos para crer na existência das coisas materiais: alega ter sentido que tinha cabeça, mãos, pés e os outros membros que compõem o corpo como se eles fizessem parte de um conjunto, junto com o pensamento, e que assim constituíam um todo. Percebeu ainda que seu corpo estava situado entre outros corpos e que estes podiam afetá-lo dando comodidade ou incômodo. Sentia fome, sede e outras inclinações corporais como alegria, tristeza, ira, etc. Fora de seu corpo, além da extensão, das figuras, dos movimentos dos corpos, também sentia neles a dureza, o calor e outras qualidades táteis. Supunha ser somente através desses elementos que poderia distinguir uma coisa da outra. E, mais do que tudo, sentia que seu corpo lhe pertencia[35], pois dele não podia se separar enquanto que podia separar-se de todas as outras coisas. Além disso, era nele que sentia dor e prazer, não nos corpos circunvizinhos.

No entanto, assim como encontrou motivos para crer, encontrou motivos para duvidar da existência das coisas materiais. Isso porque algumas experiências arruinaram a confiança que tinha nos sentidos. O erro de perspectiva de torres redondas à distância, que de perto, porém, se mostravam quadradas e de estátuas no alto dessas torres que de longe se mostravam muito pequenas, mas de perto se mostravam gigantescas; ouviu falar de casos de pessoas amputadas que sentiam, mesmo depois da amputação, o membro perdido[36]. Por esses motivos, concluiu que deveria duvidar tanto dos sentidos externos quanto dos sentidos internos, já que se mostraram fontes genuínas de ilusões.

Para reforçar o descrédito nos sentidos alegou que a semelhança entre o sonho e a vigília sugeria que uma imagem ou uma vivência não dependeria da materialidade para existir já que no sonho se viam coisas que efetivamente não existiam[37]. Não tendo nada que lhe

[35] Vemos aqui claramente uma formulação primitiva da noção de corpo próprio. Diz Descartes na sexta meditação, parágrafo onze: "Não era também sem alguma razão que eu acreditava que este corpo (que, por um certo direito particular, eu chamava de meu) me pertencia mais propriamente e mais estreitamente do que qualquer outro. Pois, com efeito, jamais eu podia ser separado dele como dos outros corpos; sentia nele e por ele todos os meus apetites e todas as minhas afecções; e, enfim, eu era tocado por sentimentos de prazer e de dor em suas partes e não nas dos outros corpos que são separados dele".

[36] Alusão ao membro fantasma que terá lugar também na argumentação de Merleau-Ponty.

[37] Para desvencilhar-se da suspeita lançada pela semelhança entre sono e vigília Descartes se serve de um argumento que possui um tom existencial. Um heideggeriano facilmente diria que o que para Descartes nos liberta da dúvida provocada pelos sonhos, ou seja, o que nos dá a certeza de estarmos acordados é a

assegurasse a existência dos objetos exteriores perguntava-se se não poderia ter sido feito de modo que se iludisse sempre que sentisse os estímulos das coisas materiais. Ou que houvesse uma faculdade desconhecida que provocasse a percepção de coisas, muito embora o intelecto recriminasse tais percepções.

Para sair desse impasse Descartes lança mão de dois argumentos: um sugere que exista uma faculdade ativa e uma passiva que de alguma forma se relacionam com a alma e o outro se refere à infinita bondade e perfeição de Deus. Assim, no que tange ao primeiro argumento, supõe possuir uma faculdade passiva de sentir ou receber idéias das coisas sensíveis que não poderia ser utilizada se também não existisse, quiçá nele mesmo, uma faculdade ativa que produziria tais idéias. Acreditando não poder possuir tal faculdade sendo apenas uma coisa pensante, já que essa faculdade não pressupõe nenhuma intelecção e já que as idéias sensíveis aparecem independentemente de que nisso a vontade colabore, supõe que essas faculdades estejam em alguma substância distinta do puro pensamento. Conclui então que essa substância só poderia ou ser um corpo, uma natureza corporal, "na qual toda realidade que há objetivamente nas idéias por ela produzida esteja contida formal ou eminentemente" (DESCARTES, 1996, p. 327), ou esta substância é Deus ou uma criatura mais nobre que o corpo "na qual esteja eminentemente contido" (DESCARTES, 1996, p. 327).

Embora não tenha tanta força, esse argumento é um recurso metodológico para a introdução do argumento que, levando em consideração o caráter teísta das *Meditações*, será o argumento definitivo, a saber, o argumento do *Deus enganador*. Descartes propõe que as coisas materiais existem, pois Deus não sendo enganador, não promoveria este traço de ardil, maldade e imperfeição que consistiria em nos fazer crer existirem coisas que não existem.

A conclusão inevitável é, então, a seguinte: as coisas materiais existem, pois, reconhecendo que ao invés de ter recebido de Deus uma faculdade que identificaria o erro quando este surgisse recebemos, na verdade, uma propensão a crer que elas são emitidas das

---

temporalidade. É o tempo, a consecução de eventos e sua ligação, ou seja, a inteligibilidade oferecida pelo caráter temporal da experiência que nos permite estar certos de que não sonhamos e que vivemos realmente cada uma das experiências que julgamos viver. Sabemos que vivemos, sabemos o que é fato e que não o concebemos em um sonho por conta do elo vital que este mantém com o passado e o futuro. Diz Descartes no parágrafo 42 da sexta meditação: "E devo rejeitar todas as dúvidas desses dias passados como hiperbólicas e ridículas, particularmente esta incerteza tão geral no que diz respeito ao sono que eu não podia distinguir da vigília: pois agora encontro uma diferença muito notável no fato de que nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a sequência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertos... quando percebo coisas das quais conheço distintamente o lugar de onde vêm e aquele onde estão, e o tempo no qual elas me aparecem e quando, sem nenhuma interrupção, posso ligar o sentimento que delas tenho com a sequência do resto de minha vida, estou inteiramente certo de que as percebo em vigília e de modo algum em sonho". Descartes aparentemente estava a um passo de uma perspectiva fenomenológica. Não é surpresa alguma sua retomada em Husserl e em Merleau-Ponty.

coisas corporais, é, portanto, necessário, pela bondade e perfeição divina, que assim elas devam ser.

Se as coisas materiais existem realmente, então o corpo que supostamente estaria unido à alma também existe, enquanto transmissor das impressões sensoriais. Afinal, como a alma se relacionaria com o objeto extramental? Mas, existindo um corpo ao qual a alma esteja unida, ainda assim eles não coincidem, há uma distinção de natureza entre ambos. Sendo distintos, como provar tal distinção?

Descartes acredita que Deus poderia fazer separadas todas as coisas que ele concebe clara e distintamente separadas. Isso quer dizer que bastaria que pudesse conceber clara e distintamente uma coisa sem a outra para que fosse certo admitir que uma coisa é realmente distinta de outra, já que poderiam ser postas separadamente ao menos por Deus. Assim, se existem corpos, eles são de natureza distinta da alma e, consequentemente, corpo e alma não podem ser a mesma coisa.

Dito de outra forma: se é possível imaginar a alma sem um corpo, ou vice versa, são eles coisas absolutamente distintas. Na segunda meditação Descartes estabelece como primeira verdade indubitável que a essência do espírito humano é o pensamento. Com o *cogito* se estabelece que a única coisa da qual o 'eu' não poderia se separar seria o pensamento: "eu sou, eu existo... por todo o tempo em que eu penso" (DESCARTES, 1996, p. 269).

Se sua natureza é ser uma coisa pensante ou "uma substância cuja inteira essência ou natureza é somente pensar" (DESCARTES, 1996, p. 326) Descartes assume então ser uma coisa somente pensante e inextensa enquanto o corpo é uma coisa extensa e não pensante. Até porque o fato de o corpo em geral ser uma natureza divisível enquanto que a alma é indivisível confirma essa diferença de natureza. Dessa forma ele chega ao que ele chama de décima verdade e assume como real a distinção entre o corpo e a alma.

Contudo, apesar da distinção, o exame da imaginação também sugere que corpo e alma estão, de alguma forma, intimamente ligados. Descartes admite não haver dúvida de que tudo o que a natureza ensina possui algo de verdadeiro e, se a natureza ensina que sente dor[38], que há uma infinidade de sensações que aparentemente são provocadas por coisas exteriores por intermédio dos órgãos dos sentidos, o corpo e alma só poderiam estar intimamente unidos.

[38] É importante frisar que aqui já aparece a atitude de estabelecer uma relação entre corpo e consciência através da análise de um caso patológico. É a dor, dentre todas as sensações, que dá a garantia da unidade entre o corpo e a consciência. Do contrário, a dor seria um conhecimento e não uma sensação e o ferimento em si não exigiria nenhuma mudança de conduta como, por exemplo, afastar-se do fogo ao se queimar sem sequer precisar ver o que e onde está queimando – um ato reflexo, mais precisamente.

Assim, é a sensação que atesta, apesar da distinção, a íntima unidade entre corpo e consciência e, na belíssima passagem do parágrafo vinte e quatro da VI meditação ele assevera:

> A natureza me ensina, também, por esses sentimentos[39] de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo[40] (DESCARTES, 1996, pp. 328-329).

Dessa forma, Descartes acreditava ter provado a existência das coisas materiais e a união e indissociabilidade entre o corpo e a alma do homem. A sensação é o argumento mais forte no interior de suas provas associada, é claro, com a onipotência e a infinita bondade de Deus.A descrição da concepção mecânica de homem e sua relação com a realidade (percepção e motricidade sob um viés mecanicista) dependem dessa afirmação: apesar de

[39] A palavra sentimento equivale aqui a sensação.

[40] Reproduzo aqui uma nota atribuída a Gérard Lebrun na edição das *Meditações* da coleção *Os pensadores* que comenta a 'mistura' entre corpo e alma: "Descartes não estabeleceu que sou um entendimento + um corpo, porém que em mim há, além do mais, uma "mistura" dessas duas substâncias. E esta mistura *de fato* corrige o dualismo de *direito*. A idéia de que sou totalmente um corpo e totalmente espírito anuncia um tema fundamental da Antropologia moderna. Pode-se dizer, por exemplo, que a *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty constitui, em certo sentido um comentário dessas linhas". Chamo a atenção aqui pra duas coisas: 1) a união entre corpo e consciência não é um tema da Antropologia moderna simplesmente. Esse tema é um tema central e essencialmente pertinente na fenomenologia, que por sua vez é uma corrente da filosofia. Tal comentário só faz sentido para aqueles críticos partidários de Husserl, o qual caracterizou a fenomenologia de Heidegger como sendo uma Antropologia por esta assumir um caráter existencial na sua análise fenomenológica. Para Husserl, a analítica existencial era uma antropologia. Como Merleau-Ponty é influenciado por Heidegger e faz parte do movimento existencial Lebrun então classifica sua obra máxima como uma obra de antropologia (como o trecho leva a crer). 2) A *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty não é um comentário a esse trecho. Merleau-Ponty compartilha da conclusão de Descartes, porém recusa suas provas e argumentos. O caráter problemático do dualismo não foi superado 'de fato' por Descartes como tenta sugerir Lebrun. O dualismo foi reformulado por Descartes, uma vez que, corpo e alma continuaram sendo duas coisas a se comunicarem exteriormente. Descartes chegou à união por um processo dedutivo e estabeleceu um vínculo mecânico entre o corpo e a consciência (a glândula pineal como sede da alma). Assim, o que Merleau-Ponty comenta em sua obra, e na verdade, critica, é essa visão mecanicista, embora reconheça e assimile alguns dos postulados cartesianos, como o *cogito*, por exemplo. É um reducionismo alegar que uma obra tão exemplar e original corresponde a um mero comentário de um trecho das *Meditações*. A nota de Lebrun foi inserida para evidenciar a relação desse estudo do mecanicismo cartesiano com o tema da presente investigação e para, ao mesmo tempo, evidenciar como até mesmo grandes estudiosos não foram capazes de compreender o sentido da repercussão da obra de Descartes na filosofia contemporânea. Ele não está sendo comentado pela fenomenologia de Merleau-Ponty, ele está sendo retomado. Longe de ser um mestre incontestável é assumido enquanto inspiração, uma vez que mostra o caminho sem determinar como nem onde chegar.

distintos, corpo e alma estão unidos. Porém, como se relacionam? O modelo de interação entre corpo e alma adotado por Descartes foi encontrado em sua cosmologia, pois sua fisiologia decorre de sua física.

2.1.2 – O homem: percepção e motricidade no mecanicismo cartesiano

Na descrição de seu mundo Descartes não abre mão das teses que defende em sua metafísica. No início do tratado *O mundo* ele introduz a hipótese de que poderia haver diferença entre a sensação que temos da luz[41], ou seja, da idéia que dela se forma em nossa imaginação por intermédio de nossos olhos, e os objetos que provocam esta sensação. No entanto (e a despeito disso), a evidência que ele levará em consideração durante todo o seu tratado é a evidência experimental, observacional, e a adequação do intuído com o observado no mundo natural. A bela exposição que ele faz do mundo está de acordo com as descrições físicas estabelecidas pelos principais 'investigadores do cosmos' de sua época – Galileu, por exemplo.

Descartes acompanhava de perto os desenvolvimentos da astronomia, da matemática, da medicina e a descrição que ele faz do mundo, conforme este era pensado no século XVII, se mostra bastante lúcida. Situado em seu tempo, Descartes deu, certamente, boas explicações aos fenômenos naturais e sem sombra de dúvidas foi o maior nome de seu tempo. Até porque, em sua exposição do mundo físico, por incrível que pareça, ele reserva pouco espaço para Deus.

A matéria em seu mundo era interpretada como composta por partículas dotadas de formas distintas e os fenômenos eram explicados com base nas distinções dessas formas e em seu movimento. Por exemplo, a sensação de calor e a percepção da luz eram provocadas pelos movimentos dos corpos no exterior e comunicados aos sentidos. É claro que ele fazia a ressalva de que a idéia da luz e do calor poderia não corresponder à sua sensação correlata (como foi dito acima), mas isso porque, para Descartes, os dados dos sentidos eram confusos e precisariam ser submetidos ao crivo da investigação intelectual, reflexiva, que lhe atribuiria o status de verdade.

A forma da matéria variava de acordo com a disposição e do arranjo dessas partículas: as mais juntas e sem movimento de separação correspondiam ao sólido, as mais separadas e

[41] O tratado *O mundo* é um texto póstumo de Descartes que tinha como objetivo principal descrever as propriedades da luz e apresentar com isso a sua física. Descartes não chegou a dar um título ao tratado. Os editores que o publicaram chamaram-no de *O mundo ou tratado da luz*. Em suas cartas ele se refere a este tratado sem dar um título dizendo apenas que nele explicará todos os fenômenos da natureza e descreverá assim o seu mundo.

velozes, ao fluído. A distinção entre esses fluidos (fogo, água e ar) dependiam do tamanho e da velocidade das partículas, o fogo possuindo as mais velozes e menores, a água as maiores e mais lentas, e o ar ocupando proporções intermediarias entre o fogo e a água.

Quanto ao espaço, para Descartes ele era plenamente ocupado por matéria não havendo a possibilidade do vazio. Ele alega no tratado que na natureza inexistiriam espaços que não fossem plenamente ocupados. Por conta do movimento circular, sempre que uma parte da matéria desocupava um lugar, cedia lugar a outra partícula e assim as partículas iam se substituindo sucessivamente.

No que tange aos elementos que compõem a natureza, Descartes supõe que sejam três: fogo, ar e terra. O que distingue uns dos outros é o tamanho e a velocidade das partículas que os compõe. O fogo possuía partículas menores e mais velozes; a terra, partículas maiores, mais lentas e mais unidas; e o ar, assim como ele o descreveu enquanto forma da matéria, possuía partículas com tamanho e velocidades intermediárias. Assim, todas as qualidades e todas as formas dos corpos inanimados, no universo cartesiano, poderiam ser explicadas sem a necessidade de se supor *nada além do movimento, do tamanho, da figura e da disposição de suas partes*.

Na descrição dos corpos celestes que compõem o universo, Descartes os dividiu em três tipos: sol e estrelas fixas; os céus; e a terra com os outros planetas e cometas. Assumiu que os corpos celestes do primeiro tipo tinham a forma do primeiro elemento (fogo), os do segundo tipo, a forma do segundo elemento (ar) e os do terceiro tipo, a forma do terceiro elemento (terra). Isso porque, para ele, o sol e as estrelas fixas possuíam matéria muito sutil e agitada e por isso possuíam natureza oposta a dos planetas e cometas. Os primeiros possuíam luz própria enquanto os segundos resistiam à luz e refletiam os seus raios.

No capítulo VI do tratado, Descartes propôs continuar sua descrição da natureza por meio de uma fábula. Supôs, então, um mundo imaginário, tal qual o mundo verdadeiro, depois de ter feito (no capítulo anterior), no entanto, a advertência de que tal fábula visava prosseguir seu discurso sob o mundo verdadeiro, mas de maneira menos enfadonha. Para ele, esse novo mundo, tal qual o mundo verdadeiro, foi criado por Deus e cada um dos atributos que esse novo mundo possui, se referem aos atributos do mundo verdadeiro.

Ele diz que a matéria desse novo mundo é um ‘verdadeiro corpo, perfeitamente sólido’, que preenche por igual todos os comprimentos, as larguras e profundidades do espaço. Essa matéria poderia ser dividida em todas as partes, conforme todas as figuras e cada

uma de suas partes poderiam receber todos os movimentos. Porém, todo esse movimento sendo iniciado por Deus.

A diferenciação entre as partes da natureza, juntamente com os fenômenos celestes (naturais), consistia na diversidade dos movimentos que Deus os deu desde o primeiro momento da criação fazendo com que uns se movessem por um lado, outros por outro, uns mais velozes, outros menos. No entanto, após o momento da criação eles continuariam seus movimentos de acordo com as 'leis ordinárias da natureza'. Assim diz Donatelli:

> Segundo Descartes, a base de composição de todos os corpos está na existência de partículas que possuem diversas formas, tamanho e movimento, e ao se unirem, formam os corpos que nos cercam. Elas são dotadas de quantidade invariável de movimento outorgada por Deus que, na verdade, não só criou este mundo como também conserva e garante a permanência das leis que foram por ele impostas (DONATELLI, 1999, p. 129).

Para Descartes, Deus havia composto inicialmente o caos mais confuso e mais 'embaralhado' que se poderia imaginar. No entanto, estabeleceu leis que seriam suficientes para fazer com que as partes desse caos se 'desembaraçassem' por si mesmas e se dispusessem em plena ordem a ponto de terem a forma do mundo perfeito que se vê agora. Assim, ao doar os movimentos à matéria na ocasião de sua criação, Deus estabeleceu um quadro de leis de modo a manter e controlar seus movimentos, provocando as alterações na matéria sem que estas sejam feitas diretamente por ele, mas por intermédio de suas leis. Dessa maneira, Deus sai de cena na física cartesiana.

Após ter explicitado o funcionamento do mundo e das leis da natureza sob uma perspectiva mecanicista, Descartes segue o mesmo procedimento na explicitação do funcionamento do corpo humano. A consequência é uma concepção mecânica de homem e o estabelecimento de um vínculo mecânico entre homem e mundo, vínculo este essencialmente desprovido de intencionalidade.

Para Descartes, o organismo seria um mecanismo com funções *engatilhadas e prontas a disparar* no exato momento em que um estímulo se impusesse a algum dos sentidos. Não haveria atividade consciente que determinasse o que ou como apreender o objeto no momento em que ele se oferece. Mais ainda: não haveria possibilidade de virtualização, como Descartes vai dizer em uma célebre passagem da sexta meditação:

> (...) não era sem razão que eu acreditava sentir coisas inteiramente diferentes de meu pensamento, a saber, corpos de onde procediam essas idéias. Pois eu

> experimentava que elas se apresentavam ao meu pensamento sem que meu consentimento fosse requerido para tanto, de sorte que não podia sentir objeto algum, por mais vontade que tivesse, se ele não se encontrasse presente ao orgão de um de meus sentidos; e não estava de maneira alguma em meu poder não o sentir quando ele aí estivesse presente (DESCARTES, 1996, p. 323).

O corpo seria como que uma espécie de máquina decodificadora dos dados sensíveis emitidos pelos objetos extramentais. Esses dados, como foi advertido anteriormente, poderiam não corresponder exatamente à coisa mesma. Eles precisariam ser submetidos à análise da razão. Fica evidente, no entanto, que a razão dependeria essencialmente dos dados sensíveis para produzir conhecimento. Assim, o corpo, a despeito das dúvidas lançadas sobre a verdade, objetividade, clareza e distinção de suas apreensões, assumiria o lugar de mediador entre a natureza e a consciência. Restaria então compreender a natureza dessa mediação.

O primeiro passo para entender o mecanicismo cartesiano consiste em estabelecer que a física apoiada na distinção das substâncias constitui a base da fisiologia mecanicista. O mesmo recurso ao movimento de partículas[42] que serviu na explicação dos movimentos celestes (em um âmbito macroscópico) será apresentado na descrição dos movimentos orgânicos (em um âmbito microscópico). É o fluxo desse movimento interno que justifica as ações do corpo sobre a alma e vice versa.

Assim, ao iniciar sua descrição, no tratado *O homem,* Descartes estabelece inicialmente que estes homens são compostos de alma e de corpo e que procederá à descrição de cada um desses elementos individualmente. Infelizmente nesse tratado ele não chega a descrever a alma, mas descreve detalhadamente como compreende o corpo humano e a partir de sua descrição podemos vislumbrar como essas duas naturezas precisariam estar unidas para compor o homem.

No que diz respeito ao corpo, este era entendido por Descartes como uma máquina construída por Deus. Atestando a sua natureza mecânica, diz ele que Deus deu a esta máquina sua "cor e as peças para fazer que ela ande, coma, respire e, enfim, imite todas as nossas funções que possam ser imaginadas como procedentes da matéria *e que só dependem da disposição dos órgãos*[43]" (DESCARTES, 2009, p. 251).

Entre estas 'peças' haveria uma que dilataria, esquentaria e rarefaria o sangue que caísse em suas cavidades. Esta 'peça' seria o coração. Para Descartes, o movimento de choque

[42] A filosofia mecanicista tem como postulado fundamental a interpretação da natureza em termos de matéria e movimento.
[43] É uma constante no tratado, do inicio ao final: para Descartes a base de todas as funções do corpo está na disposição dos órgãos, na disposição da matéria.

das partículas do sangue, provocado pelo inflar e desinflar das artérias seria responsável pela composição dos ossos, das carnes, dos nervos, da pele, do cérebro e de todos os órgãos e membros, segundo a maneira pela qual essas partículas se juntassem ou se entrelaçassem. Em verdade, Descartes supõe que algumas poucas partículas se juntariam nessa composição dos membros e dos órgãos, pois sua maioria retornaria ao coração e de lá novamente às artérias, de modo que o movimento do sangue seria, para ele, uma circulação perpétua.

As partes mais vivas desse sangue se direcionariam para o cérebro, pois as artérias que as conduziriam (e que ao cérebro se ligariam) seriam as que partem do coração mais em linha reta[44]. Essas artérias que partem do coração se dividiriam em uma infinidade de pequenos ramos e formariam pequenos tecidos que se estenderiam 'como tapetes' até o fundo das concavidades do cérebro, onde se juntariam em torno de uma pequena glândula[45], situada no centro da substância do cérebro. Este local foi identificado como sendo a sede da alma racional.

Ao chegar ao cérebro, as partes maiores do sangue se separariam das menores. Essas partes menores e mais agitadas chocar-se-iam com as maiores e seriam desviadas para a glândula, onde deixariam de ter a forma de sangue e passariam a se chamar *espíritos animais*[46]. À medida que os *espíritos animais* entrassem nas concavidades do cérebro, passariam de lá para os *poros* que compõem a substância cerebral e desses poros passariam para os nervos. Tendendo a entrar mais em alguns *poros* do que em outros, teriam eles a força de alterar a forma dos músculos, nos quais os nervos estariam inseridos, e por esse meio faziam mover todos os membros. Assim, seriam os nervos ou tubos ligados aos músculos que fariam o corpo se mover, de acordo, é claro, com o fluxo dos espíritos animais. Os objetos externos, por sua vez, agiriam contra os órgãos dos sentidos e determinariam os movimentos da *máquina* de diversas maneiras[47]. Já a estimulação dos sentidos se daria de acordo com o fluxo dos espíritos, exatamente da forma como já foi explicitado.

Os cinco sentidos seriam o resultado do arranjo das partes dessa máquina, pois, a depender da maneira como os filetes que compõem os nervos fossem estimulados, provocariam uma variedade de sensações. As sensações táteis, por exemplo, resultariam da

[44] Aqui é feita alusão a um princípio de sua física: todos os corpos que se movem tendem a mover-se em linha reta.
[45] A glândula pineal.
[46] A energia que anima o corpo humano, os espíritos animais, é produzida no centro do cérebro em decorrência da circulação do sangue. Dessa forma, a geração de energia no organismo funcionava para Descartes como a geração de energia em uma usina hidrelétrica. O fluxo de líquidos produziria a força que move esta máquina.
[47] Aqui já há o indício de unidade entre percepção e motricidade, mas em um sentido inverso ao de Merleau-Ponty.

forma como esses filetes fossem ‘puxados’. Se muitos filetes fossem puxados juntos, a sensação seria de uma superfície polida. Se fossem puxados de uma maneira desigual, a sensação seria de uma superfície áspera. Além disso, o aumento da agitação dos filetes poderia provocar calor, enquanto que a diminuição provocaria frio.

Quanto aos pequenos filetes que comporiam a medula dos nervos da língua, estes poderiam ser movidos de quatro maneiras diferentes à medida que as partículas dos alimentos entrassem nos poros da língua, o que possibilitaria a distinção dos sabores e, assim, seria constituído o paladar. Chegando ao estômago, estas partículas passariam para o sangue e de lá se dirigiriam para as diversas partes do corpo e nisso consistiria a nutrição.

Já o olfato dependeria de pequenos filetes que avançariam da base do cérebro até o nariz. Estes filetes possuiriam poros estreitos e dispostos de forma específica de tal sorte que não deixariam passar até eles nenhuma das partes da natureza maiores que as conhecidas como *odores*. Filetes muito delicados, assim como os do olfato, comporiam a audição. Estes filetes estariam dispostos no fundo da concavidade do ouvido e poderiam ser facilmente movidos, todos juntos, pelos pequenos tremores do ar que de fora empurrariam uma pele muito delicada. Estes pequenos tremores seriam dirigidos ao cérebro por meio dos nervos e dariam a ocasião à alma de conceber a *idéia* dos sons.

A visão dependeria de dois nervos compostos por filetes muito pequenos, delicados e fáceis de serem movidos. Estariam destinados a levar ao cérebro as estimulações da luz dando, com isso, a ocasião à alma de conceber as diversas idéias das cores. O nervo que se liga ao olho seria dividido em vários ramos compostos por uma pele frouxa os quais poderiam facilmente se estender, alargar e estreitar, conforme a quantidade de espíritos animais que neles entrassem ou saíssem. Assim, fariam o corpo do músculo se inflar e encolher ou desinflar e se estender. Dessa forma moveriam o olho.

Os afetos dependeriam também dos movimentos das partículas do sangue, pois os espíritos animais poderiam ser mais ou menos abundantes, suas partes poderiam ser mais ou menos grossas, mais ou menos agitadas e mais ou menos iguais entre si. Por meio dessas diferenças todos os diversos humores ou inclinações naturais estariam representados na ‘máquina’. Seria de acordo com essas relações, no composto corpo-alma, que bondade, amor, generosidade, confiança, coragem, constância, prontidão, diligência, desejo, tranqüilidade de espírito, etc., seriam suscitados. Assim, qualquer alteração no sangue repercutiria nos espíritos.

Mas e quanto às sensações? Como ocorreria o processo mecânico de percepção? Descartes, no tratado *O homem,* compara os mecanismos do corpo humano com os mecanismos das fontes dos jardins dos reis. Segundo ele, os nervos do corpo humano equivaleriam aos tubos dessas fontes; os músculos e os tendões equivaleriam às molas e mecanismos que servem para mover essas fontes; os espíritos animais equivaleriam à água que desencadeia os movimentos nessas fontes; o coração seria a nascente; as concavidades do cérebro seriam as aberturas. Os objetos externos determinariam os movimentos do corpo agindo contra os órgãos dos sentidos simplesmente por sua presença diante deles. Determinariam, assim, a máquina a mover-se de diversas maneiras assim como fazem os visitantes que, "ao entrar em qualquer uma das grutas dessas fontes, provocam sem pensar, os movimentos que aí se fazem em sua presença[48]" (DESCARTES, 2009, p. 273).

Descartes ainda diz que os objetos externos, conforme os nervos que são movidos por eles fazem com que os espíritos contidos nas concavidades entrem em alguns dos poros desses nervos, são como "os dedos do organista que, conforme as teclas que pressionam, fazem entrar o ar dos porta-ventos em alguns tubos" (DESCARTES, 2009, p. 341). Mas como ocorreria então a transmissão da sensação à sede da alma? Ou, mais precisamente, como se formaria a idéia sensível?

Para Descartes a formação da idéia dos objetos ocorreria no lugar destinado para a imaginação e o senso comum (a glândula), conservar-se-ia na memória e teria o poder de provocar movimentos em todos os membros. Como exemplo, ele indica que os raios emitidos por um determinado objeto ao nervo ótico atingiriam os filetes que o compõem. Estes filetes, ao serem atingidos, seriam puxados de modo que aumentariam a abertura dos tubos situados na outra extremidade desses filetes e que se comunicam com a superfície interna do cérebro.

Quando um conjunto de pontos do nervo ótico era estimulado ao mesmo tempo por raios distintos, estes pontos traçavam no fundo do olho uma figura que se relacionaria com o objeto que emitiu estes estímulos. Os pontos estimulados no fundo do olho, por sua vez, determinariam as diversas formas pelas quais os filetes abririam os tubos na outra extremidade e traçariam esta mesma figura na superfície interna do cérebro. Já a glândula não seria indiferente a estes movimentos e emitiria espíritos animais através de pontos particulares que se relacionariam (ponto a ponto) com os tubos abertos na superfície interna do cérebro que com ela se comunicam. Assim, no momento em que a abertura desses pontos se tornasse

[48] Descartes se refere a fontes cujos mecanismos eram ativados com a presença de visitantes. Ao se posicionarem em um ponto determinado acionavam (ao pisar, por exemplo) mecanismos que faziam estátuas se aproximarem ameaçando, ou se afastarem simulando temor, etc.

maior, os espíritos começariam a sair com maior facilidade e mais rapidamente do que antes. Em conseqüência, a mesma figura traçada no fundo do olho, transmitida pelos filetes e traçada na superfície interna do cérebro, seria também impressa na superfície da glândula, de acordo com a maneira pela qual os espíritos dela tenham saído.

Essas figuras, no entanto, não representariam somente a posição das linhas e da superfície dos objetos, mas também todas aquelas que poderiam dar ocasião à alma de sentir o movimento, o tamanho, a distância, os sons, os odores e outras semelhantes qualidades, mesmo aquelas que poderiam fazê-la sentir cócegas, dor, fome, sede, alegria, tristeza e outras *paixões*[49]. Essa imagem impressa na glândula deve ser chamada de idéia, ou seja, formas e imagens que a alma racional considerará quando, ao estar unida a uma 'máquina', ela imaginar ou sentir algum objeto.

Seriam essas idéias impressas na glândula que desencadeariam os movimentos dos membros e vice versa. Logo, os movimentos dos membros, para Descartes, e as idéias sensíveis a eles relacionados poderiam ser desencadeados reciprocamente. Isso parece sugerir uma unidade e indissociabilidade entre percepção e motricidade subjacente à união e indissociabilidade entre o corpo e a alma, pois não seria apenas o próprio objeto agindo sobre o orgão de algum sentido que desencadearia automaticamente algum movimento.

O caminho inverso também seria possível no sentido em que este movimento, ora suscitado, disporia os sentidos de uma forma distinta da que desencadeou o primeiro movimento, de modo que passaria a receber outros estímulos que desencadeariam novos movimentos. Assim, motricidade e percepção estariam, em Descartes, entrelaçadas. Seriam duas perspectivas de um mesmo e único ato[50]. Por meio dessas experiências de sensação e movimento a unidade entre o corpo e alma seria atestada ou mais precisamente, vivida.

---

[49]*Paixões*, aqui, opõe-se a *ações* (no sentido de atividade/passividade). Para Descartes, ao analisar as funções da alma ou do eu pensante, *ações* corresponderiam a todas as volições provocadas diretamente pela alma e que dependeriam aparentemente somente dela. Já as *paixões*, em sentido geral, corresponderiam às várias percepções ou espécies de conhecimento presentes em nós e recebidas pela alma diretamente das coisas que por ela são representadas. Logo, não dependem exclusivamente dela.

[50]No tratado *O homem*, diz Descartes: "Observai que a idéia desse movimento dos membros consiste apenas na maneira pela qual esses espíritos saem dessa glândula, e, assim, é a idéia impressa neles que causa esse movimento. (...) Isso dará ocasião à alma de sentir que o braço se volta para o objeto B (...) é preciso pensar que todos os pontos da glândula, para os quais o tubo 8 pode estar voltado, correspondem de tal forma a todos os lugares para os quais o braço marcado com 7 pode estar, que a causa de esse braço estar voltado agora para o objeto B se deve ao fato de esse tubo estar voltado para o ponto *b* da glândula. Se os espíritos mudam seu curso direcionando o tubo para algum outro ponto da glândula, por exemplo, para *c*, os pequenos filetes 8, 7, que saem de suas proximidades, vão para os músculos desse braço, mudando de posição pelo mesmo processo (...) Isso faria que os espíritos, ao passarem de lá para esses músculos de maneira diferente da que fazem agora, voltassem imediatamente o braço para o objeto C. Como, reciprocamente, se alguma outra ação, além daquela dos espíritos que entram pelo tubo 8, voltasse esse braço para B ou para C, ele faria que esse tubo 8 se voltasse para os pontos da glândula *b* ou *c*, de forma que a idéia desse movimento se formaria também ao mesmo tempo (...) Assim, em

Nesse sentido, "a união corpo-alma é vivenciada por meio das sensações, dos sentimentos, dos movimentos voluntários. Essa experiência revela a alma misturada e confundida com o corpo" (DONATELLI, 1999, p. 134). Assim, fica claro que o corpo deve ser considerado tanto sob o ponto de vista do mecanismo como do ponto de vista da sua união com a alma. Segundo Donatelli, a explicação cartesiana da sensação:

> (...) associa a experiência inquestionável da natureza composta do homem à teoria das duas substâncias. Esta última fornece os princípios que estruturam a sua teoria da sensação, ao possibilitar a abordagem mecanicista da transmissão da informação ao cérebro por meio do sistema nervoso. Essa abordagem considera as leis da física como fundamento para as explicações fisiológicas sob o ponto de vista estritamente mecânico, indicando que a fisiologia é deduzida dos princípios gerais da física. Ao considerar a interação corpo-alma, Descartes se refere à atuação da alma, isto é, passa a trabalhar no âmbito da unidade entre corpo e alma que corresponde ao nível da experiência. (...) Apesar da dificuldade em se explicar o que ocorre no domínio da união substancial, não há como duvidar da experiência que a torna evidente. Assim, a experiência da união parece ter primazia perante qualquer teoria que se proponha a explicá-la: não se pode duvidar dessa experiência que se dá por meio da dor, dos sentimentos, das sensações, pelo fato de não haver concordância entre os dados e a explicação teórica disponível (DONATELLI, 1999, p. 261).

Assim, embora a união seja incompreensível sob o ponto de vista da metafísica, ela é *vivida*, sobretudo, na experiência da dor[51]. A patologia, nesse caso, atestaria a interação entre o corpo e a alma no sentido em que uma perturbação orgânica, sem mediação de qualquer pensamento que fosse, provocaria uma reação automática de todo o organismo, reação essa que só poderia ter como fonte a alma, enquanto centro das volições. Essa evidência prescinde da reflexão e vincula-se à experiência que a própria vivência proporciona. Dessa forma, as

---

geral, é preciso pensar que cada um dos outros pequenos tubos que estão na superfície interna do cérebro se relaciona com cada um dos outros membros, e cada um dos outros pontos da superfície da glândula H, com cada um dos lados para os quais esses membros podem ser direcionados. De forma que os movimentos desses membros e suas idéias podem ser causados reciprocamente um pelo outro (DESCARTES, 2009, p. 373-375)". A presença de letras e números na citação se deve ao fato de Descartes estar se referindo a uma imagem inserida no tratado para demonstrar o processo fisiológico que descreve. Provém disso a relação pontual na descrição do processo perceptivo em psicologias que recorrem ao mecanicismo (a teoria do mosaico e a teoria do ato reflexo que alegam ser a percepção o resultado de uma correspondência ponto por ponto entre a figura de um objeto exterior com os orgão dos sentidos – o que será melhor apresentado em um outro momento). No entanto, essa correspondência pontual em Descartes parece ser um recurso metodológico para expor uma relação provável intuída por ele. Lembremos que seu método supõe dois movimentos: um analítico e outro sintético. A análise elucida os dados de um conjunto, fragmentando-o e analisando parte por parte. Mas a síntese restabelece a integralidade e o caráter unitário do objeto analisado. A descrição do organismo feita por Descartes é uma descrição analítica que supõe partes independentes, mas a outra face de seu método já supõe que nada no organismo ocorreria pontualmente e de maneira indiferente às outras partes do corpo (como a própria passagem citada parece sugerir). Talvez os cartesianos, radicalizando o mecanicismo suposto pelo próprio Descartes, tenham naturalizado uma análise metodológica. Fica esta provocação aos cartesianos de hoje.

[51] Mais uma vez faço referência ao exemplo dado por Descartes, no tratado sobre o homem, do pé sendo queimado e a contradição que daí resultaria caso fosse suposta a não separação entre corpo e alma.

sensações devem ser compreendidas, segundo Descartes, como constatações da união entre as duas substâncias.

2.2
A SUPERAÇÃO DA CONCEPÇÃO MECANICISTA

2.2.1 – A teoria clássica do reflexo e o caráter elementar do movimento

As reflexões desenvolvidas por Descartes no século XVII tiveram longa vida estando presentes resquícios de suas ideias fisiológicas em teorias cientificas até os dias de hoje. A psicologia e a fisiologia por muito tempo confiaram cegamente na concepção mecanicista e somente a partir do final do século XIX (portanto, dois séculos depois) novas concepções rivais foram surgindo. O ponto principal de discordância foi a concepção mecanicista de percepção que se mostrou bastante insatisfatória quando confrontada com as observações feitas por médicos e psicólogos no despontar do século XX.

Foi exatamente nesse contexto que emergiu toda a discussão e se promoveu a consecução das pesquisas e elaboração de teorias as quais rapidamente mencionamos no primeiro capítulo do presente trabalho. Partindo da tentativa de superação da visão determinista, que se mostrou incoerente com a estrutura dinâmica apresentada pelo organismo humano, sua plasticidade e potência expressiva, a noção de intencionalidade é resgatada e reintroduzida na descrição da percepção animal e, mais especificamente, na percepção humana. É assim que, partindo da multiplicidade de referenciais teóricos oferecidos pelas primeiras décadas do século XX, Merleau-Ponty constrói sua concepção de comportamento humano, elabora sua fenomenologia da percepção e oferece novos horizontes de compreensão do mágico fenômeno que é a interação da subjetividade e seu meio, suas intersecções, suas mútuas estimulações e, com isso, partindo da crítica da concepção mecanicista, desenvolve um pensamento novo que supera as dicotomias que historicamente cindiram corpo e consciência, fisiológico e psicológico, normal e patológico, apresentando a percepção e o comportamento como o resultado de uma estruturação espontânea.

Veremos em sua descrição da percepção e do comportamento como a motricidade ocupa uma posição central na articulação entre o indivíduo e seu meio de modo a ser possível identificar o *ser no mundo* à expressão da articulação entre percepção-motricidade (sem esquecer as outras dimensões simultâneas que compõem a subjetividade, a saber, a linguagem e a afetividade, regimes simbólicos que brotam junto com esse regime sensível) e o mundo circundante. O comportamento, produto consequente dessa interação, poderia ser então

compreendido como manifestação dessa estruturação que envolve mundo e subjetividade numa relação ambígua de atividade/passividade, de um lado, e, de outro, o ser no mundo passaria a estar associado de uma vez por todas ao registro das condutas humanas ao invés de flutuar na atmosfera da concepção metafísica que o funda enquanto elemento estrutural de uma ontologia existencial.

Em outras palavras, aquela referência que em Heidegger se situava no registro ontológico ganha em Merleau-Ponty seu equivalente ôntico. Ao atribuir corporeidade ao ser no mundo, ao chamar a *presença* de corpo e ao promover, em consequência, uma fenomenologia da sensibilidade, Merleau-Ponty concretiza um projeto que só existiu em idéia em seus antecessores (Husserl e Heidegger), a saber, mostrar como o mundo do conceito, do símbolo e da ciência deriva do mundo prático, vivido, o mundo das condutas, sendo aquele uma expressão segunda, artificial deste último. Para mostrar como isso foi possível, daremos sequência a uma exposição na qual primeiro apresentaremos o legado cartesiano nas concepções mecanicistas de fisiologia e psicologia que tentaram descrever a percepção e, consequentemente, o comportamento humano; em seguida apresentaremos sua crítica; e, por último, apresentaremos a proposta de Merleau-Ponty a qual apresenta traços do cartesianismo agregados a sua concepção fenomenológica de homem e de mundo. Nesse ponto mostraremos como a noção de motricidade enquanto intencionalidade originária se faz imprescindível.

O projeto merleau-pontiano de crítica às concepções clássicas da percepção e docomportamento envolve duas obras principais diretamente conectadas: *A estrutura do comportamento* (1942) e *Fenomenologia da percepção* (1945). Cada uma delas, partindo de uma perspectiva distinta, mostra como tradicionalmente a percepção e o comportamento foram descritos de maneira equivocada. A suposta descontinuidade entre as obras pela clara distinção na linguagem que cada uma delas apresenta não deve ser admitida como de fato nem de direito, pois só pode surgir de uma leitura superficial. De um lado a primeira se inscreve em um registro científico, servindo-se de teorias e concepções científicas para articular sua argumentação. As idéias fenomenológicas, claro, estão subjacentes, mas esse discurso filosófico só aparece em sua inteira densidade na segunda obra.

No entanto, este era o plano de Merleau-Ponty: para evitar que sua concepção fosse acusada de só possuir sentido e fundamento no plano da filosofia, em um eventual confronto com as teorias científicas da época, decidiu então partir desse ponto de vista e mostrar que até mesmo sob um viés científico as concepções vigentes não se sustentariam. Feita essa crítica, partindo da perspectiva do cientista, o qual observa e descreve seu objeto à distância (de fora),

parte para a segunda etapa de seu projeto e dá continuidade à sua crítica, agora sob a perspectiva fenomenológica (filosófica), descrevendo o fenômeno da percepção e do comportamento sob o olhar daquele que o vive ou, mais especificamente, daquele que é este fenômeno (ou seja, da perspectiva daquele que "vê" de dentro).

Assim, já em *A estrutura do comportamento* Merleau-Ponty afirma que seu objetivo seria o de compreender as relações entre a consciência e a natureza em seus âmbitos orgânico, psicológico e social. A natureza no plano científico era descrita como sendo a multiplicidade dos acontecimentos, entendidos enquanto exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade. O que ele pretende é desenvolver uma argumentação por redução ao absurdo, mostrando que, assumindo essa perspectiva, não se chega ao verdadeiro sentido da conduta e da sensibilidade. A natureza assim assumida, segundo o modelo empirista, não parecia corresponder àquela realidade vivida e experimentada pelo indivíduo que a vive e experimenta. Ele põe em questão as antinomias clássicas do mecanicismo (determinista) e do dinamismo (plástico) que brotariam da concepção de uma natureza em si.

Essas antinomias se mostraram evidentes em dois campos da ciência em especial: a psicologia e a fisiologia. No plano da psicologia, Merleau-Ponty acusou-a de permanecer fiel ao realismo[52] e ao pensamento causal. Mais especificamente, de um lado, o materialismo fazia do psíquico um setor particular do mundo real, que admitia que "entre os acontecimentos em si, alguns, no cérebro, tinham a propriedade de existir também para si" (MERLEAU-PONTY, 2006 A, P. 2). Do outro, "a antítese espiritualista punha a consciência como causa produtora ou como coisa..." (MERLEAU-PONTY, 2006 A, P. 2).

No bojo da tradição cartesiana,via-se que o universo da física era considerado como uma realidade em si e no seu interior a consciência aparecia como segunda realidade ou "uma coisa de uma outra coisa" (MERLEAU-PONTY, 2006 A, P. 3). Assim, ao se explicar a ação da consciência sobre o corpo, entendia-se o fato psíquico como inextenso. Como consequência, segundo Merleau-Ponty, foram justapostas entre os contemporâneos uma

[52]Embora o início do uso da palavra remeta à escolástica, o sentido que aqui utilizamos é mais recente e remonta à filosofia de Kant. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant chamou de realismo,de um lado, a doutrina segundo a qual o espaço e o tempo seriam independentes de nossa sensibilidade (*realismo transcendental*) e, de outro, uma doutrina que admite a realidade exterior das coisas materiais (*realismo empírico*). Segundo suas palavras – extraídas de um trecho da 1° edição da *Crítica da Razão Pura*, Dialética Transcendental, Crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental – "o idealista transcendental é, pois, um realista empírico; concede à matéria, como fenômeno, uma realidade que não tem necessidade de ser conclusão de um raciocínio, mas que é imediatamente percepcionada" (KANT, 2008, p. 351). Em trecho anterior ele diz: "O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e de nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento" (KANT, 2008, p. 349).

filosofia que fazia da natureza uma unidade objetiva constituída *diante* da consciência e ciências que tratavam a consciência e o organismo como duas ordens de realidades, sendo entendidas, em sua ação recíproca, ora como "efeitos", ora como "causas". Mas, para descrever o comportamento[53], entendendo por comportamento o resultado da interação entre o indivíduo e seu meio, Merleau-Ponty acreditava que a consciência não poderia mais ser assumida como realidade psíquica, mas sim como uma estrutura[54] que articula o mundo e o organismo (o que será esclarecido no decorrer dessas páginas).

O que intrigava Merleau-Ponty era o fato de que, do interior, o comportamento aparecia como orientado, dotado de uma intenção e de um sentido, mas quando a ciência tentava descrever as relações entre organismo e meio, e (no que tange ao organismo humano) ao descrever a sensibilidade e a percepção (matérias primas do comportamento) a intencionalidade, a orientação e o sentido pareciam não ter lugar. Na percepção do movimento, por exemplo, Merleau-Ponty denuncia que a concepção tradicional, por atribuir uma relação pontual entre o olho e o foco luminoso em movimento, promovia o automatismo e tirava de cena a *motivação*[55] e seu caráter intencional.

---

[53]Segundo Tilquin, o comportamentonão seria "algo" localizado no sistema nervoso central, residiria na verdade entre o indivíduo e seu ambiente. Conseqüentemente, o estudo do comportamento poderia ser feito sem uma palavra de fisiologia. Ele se refere a um fluxo de ação que o ser vivo projetaria ao seu redor atribuindo aos estímulos um sentido característico, incorporando-os à resposta. Merleau-Ponty acreditava que o que Watson, fundador do *Behaviorismo*, visava quando falava de comportamento (mas que traduziu insuficientemente) era o que outros chamaram de existência e a nova noção só poderia receber seu estatuto filosófico se o pensamento causal ou mecânico fosse abandonado em prol do pensamento dialético. (MERLEAU-PONTY, 2006 A, p. 4 - Nota 3).

[54]A idéia de estrutura é um equivalente da idéia de forma da *Gestalt*, conforme a concebia também Goldstein: Merleau-Ponty acreditava que os princípios de totalidade, de autorregulação e transformação, elencados por Piaget, se mostravam também presentes quando pensados nas relações estruturais que se interpunham à matéria, à vida e ao espírito. Cada situação, cada momento, seria determinado pelo conjunto dos outros, de modo que comporiam uma *totalidade* e o seu valor dependeria de um estado de equilíbrio buscado espontaneamente e seria um caráter intrínseco da relação. Essa tendência ao equilíbrio foi chamada de*autorregulação*.As formas operariam de maneira dinâmica e constantemente se*transformariam*,encontrando correspondência com todas as ordens ou graus de comportamento. O que marca o sentido de estrutura é a implicação espontânea e recíproca das partes de um conjunto que constitui a configuração do todo. A alteração em um dos elementos da configuração provoca um efeito em cadeia que modifica também todos os outros elementos e promove, com isto, o restabelecimento do equilíbrio.

[55]Noção introduzida por Husserl por conta da necessidade de estabelecer, para as ciências do espírito, um princípio distinto do princípio de causalidade. A causa pode ser designada como uma relação que ostenta um exemplo de motivação, porém a noção de motivação, no máximo, será "análoga" à de causalidade, jamais sendo equivalente. Segundo Sanqueilo de Lima Santos, "no sentido estrito, aquele que é pressuposto e mobilizado nas ciências da natureza, a causalidade deve conter a univocidade dos termos; porquanto, nela, a forma da conseqüência, presente quando dizemos que algo ocorre "em decorrência de" algo, deve possuir a força de uma necessidade; ou seja, algo necessariamente ocorre em decorrência de algo; ou ainda, "porque" A se dá, "então" necessariamente se dá B. Por outro lado, uma motivação pode levar a um determinado ato, mas é sempre possível inibir, racionalmente, esse ato, pela reflexão (moral, prática, lógica, etc.) de novos motivos. E dado um ato, subsiste sempre a possibilidade de refletir sobre seus "verdadeiros" motivos. Com a rubrica "motivação", Husserl afirma, com todas as letras, no §46 de *Ideen I*, que estamos diante de uma situação ambígua, e até mesmo que essa ambigüidade é fenomenologicamente relevante, devendo ser levada em conta e utilizada

No caso dos olhos e o foco luminoso, de acordo com a concepção tradicional ainda vigente, cada lugar da retina teria um valor espacial determinado, sendo unidos por circuitos nervosos preestabelecidos a certos músculos motores, de modo que a luz ao tocar a retina apenas acionaria estes mecanismos prontos a disparar. A fisiologia e psicologia do início do século XX ainda eram orientadas por essa perspectiva que, como vimos no primeiro item deste capítulo, era também a visão de Descartes no século XVII. O deslocamento do raio luminoso na retina não seria uma realidade fisiológica já que a retina apenas registraria a excitação sucessiva dos pontos pelos quais o foco luminoso passaria e, assim, não haveria movimento real.

Os agentes físicos não poderiam impressionar o organismo por suas propriedades de forma como o movimento, o ritmo, a distribuição espacial, assim como as formas espacial e temporal de um acontecimento físico não se fixariam no receptor, não deixando nele nenhum traço, a não ser uma série de estimulações exteriores umas às outras. Para Merleau-Ponty, essa descrição da estimulação nervosa enquanto representação científica do organismo só seria possível abandonando os dados imediatos da consciência, o que conduziria à teoria do reflexo: a saber, a decomposição da excitação e da reação em uma multiplicidade de processos parciais exteriores uns aos outros no tempo e no espaço.

O reflexo corresponderia à operação de um agente físico ou químico específico sobre um receptor localmente definido, que provocaria, por um trajeto definido, uma resposta definida. Na linearidade desses acontecimentos físicos e fisiológicos o estímulo seria identificado a uma causa no estrito sentido empirista de um "antecedente constante e incondicionado", enquanto o organismo seria passivo, limitando-se a executar aquilo que lhe fosse prescrito pelo "lugar da excitação" e pelos circuitos nervosos que nele teriam a sua origem.

A herança cartesiana manifesta-se assim na ciência contemporânea: um mecanicismo determinista que, ao estudar cientificamente o comportamento, é obrigado a rejeitar noções como as de motivação, utilidade e valor, acreditando serem elas resíduos subjetivos por não possuírem fundamento nas coisas, ou seja, por não serem determinações intrínsecas delas. O comportamento só "pareceria" intencional por ser regrado por circuitos nervosos pré-

heuristicamente. Podemos ter uma amostra dessa fecundidade nos tópicos do §56 das *Ideen II*. A motivação deve ser vista de acordo com a sua multiforme relação com a atividade dóxica, sob normas da razão, ativa e deliberada; com a razão enquanto sedimento implícito de premissas; com as leis da associação ligadas às vivências do eu; com a experiência; com os hábitos e tendências presentes no "fundo obscuro do eu"; com os impulsos e os instintos; com os fenômenos da empatia e na relação dos sujeitos com as coisas" (LIMA, 2010, pp. 18-19).

estabelecidos. Os métodos de análise real e explicação causal, que fundam a teoria clássica do reflexo, pareciam ser os únicos capazes de legitimar uma representação científica e objetiva do comportamento e, enquanto objeto da ciência, o comportamento se definia pela exterioridade mútua das partes e dos processos.

Não era isso que a investigação fisiológica e psicológica das escolas de vanguarda nas décadas de vinte e trinta do século XX constatavam. Familiarizado com essas investigações, Merleau-Ponty com elas fazia coro e, seguindo alguns dos postulados da *Gestalttheorie*, acreditava que, no caso da ocorrência dos estímulos, por exemplo, seria a forma muito mais que a natureza, o lugar ou mesmo a intensidade da excitação, que determinaria o reflexo resultante. O reflexo estaria na dependência das propriedades globais do excitante e essa relação exterior entre estímulo e reação, causa e efeito, só poderia ser constatada no contexto artificial e desvinculada do mundo vivido, ou seja, apenas encontrado no laboratório científico. Na vida concreta as relações encontradas entre o organismo e seu meio se mostravam de maneira distinta.

Assim, Merleau-Ponty afirma que é "no organismo que devemos procurar o que faz de um estímulo complexo mais do que a soma de seus elementos" (MERLEAU-PONTY, 2006 A, P. 13). Trata-se do organismo descrito em seu ambiente natural e não submetido às condições artificiais do laboratório. Para Merleau-Ponty, observando o organismo em seu meio natural, as propriedades do objeto e as motivações do sujeito não apenas se misturariam, na verdade, constituiriam um todo novo. A forma do excitante seria criada pelo próprio organismo, por sua maneira peculiar de se oferecer às ações do exterior, de modo que a excitação iria numa direção determinada pela relação do conjunto do estado do organismo com as excitações simultâneas e precedentes. Nesse sentido, diz Merleau-Ponty que "entre o organismo e seu meio as relações não são de causalidade linear, mas de causalidade circular" (MERLEAU-PONTY, 2006 A, P. 17). Ou seja, não haveria estímulos determinantes e reações determinadas, mas uma relação dinâmica na qual estímulos que determinariam também seriam provocados pela substância determinada.

Quando sinto sede e vejo a água, pego o copo e sacio minha sede, automaticamente a percepção da água se transforma: aquela que antes era a solução para um problema fisiológico de ordem prática se transforma (em um piscar de olhos) em objeto de contemplação desinteressada. Ou poderia assumir o papel de solução para outros problemas de ordem prática: lavar as mãos ou o rosto, regar uma planta, tomar banho, etc. Até o ponto de ser ignorada pela demanda apresentada pela estrutura de uma nova situação. Vivemos sob a égide

dessa dinâmica: determinamos e somos determinados simultaneamente, de modo que a flexibilidade daí resultante, o devir irredutível e imobilizável, a plasticidade das referências e soluções, impõe o abandono do determinismo em nome da indeterminação ou, como Merleau-Ponty preferiria chamar, em nome da *ambigüidade*[56].

Não se poderia dizer que, para cada excitante, haveria um campo receptor anatomicamente circunscrito, uma vez que o campo receptor só seria estritamente definido nas condições artificiais da experiência de laboratório ou em condições patológicas. Na verdade, a excitação de um receptor poderia provocar diferentes reflexos e a excitação de dois pontos distintos poderia dar lugar um mesmo resultado (MERLEAU-PONTY, 2006 A, P. 18). Isso se insere bem no contexto de articulação entre percepção e motricidade. Não haveria um polo receptor desconectado de um polo efetor, mas sim uma dinâmica na qual ambos se determinariam mutuamente, sendo então, mais apropriado entendê-los como a atuação ambígua da sensibilidade, pois sempre traz conectada a uma percepção, uma resposta que se manifesta enquanto conduta ou desempenho corporal. Uma percepção dissociada da ação e vice versa é, definitivamente, inconcebível. Pretendemos mostrar como se dá essa relação recíproca que funde a passividade na atividade e como ela escapa de uma orientação determinista.

Ao tematizar a *exteroceptividade*[57], *interoceptividade*[58] e *proprioceptividade*[59] Merleau-Ponty apresenta indícios do que acabamos de alegar: em primeiro lugar, ele diz que nunca haveria um reflexo exteroceptivo puro, a saber, um reflexo que para existir necessitaria apenas da intervenção de um estímulo externo. Na verdade, todos os reflexos exigiriam no organismo o concurso de uma multiplicidade de condições exteriores ao arco reflexo e esta multiplicidade de condições teria para ele, tanto quanto os estímulos, o direito de serem chamadas "causas da reação". Além disso, o reflexo seria antecedido por condições interiores ao organismo que se encontrariam reunidas em momento oportuno. Essas condições

[56]Contra a corrente que pensava que a percepção seria oresultado de uma inspeção do espírito, e contra a corrente que reduzia pura e simplesmente a percepção a um acontecimento objetivo que se passava em uma natureza considerada como em si, Merleau-Ponty quis encontrar na percepção sua *inerência vital*atestando como dela decorre sua*intenção racional*. Nesse sentido a consciência humana poderia ser entendida tanto como *espírito autônomo* quanto como *existência contingente*. Somente assim poderia ser lançada luz ao fato de a percepção nos dar algo a ser percebido, mas que só poderia ser apreendido perspectivamente. Essa seria a ambigüidade fundamental da experiência perceptiva: a percepção seria, ao mesmo tempo, projeção do sujeito, do interior, daquilo que é construído pela subjetividade (imanência) e abertura para o mundo exterior, para o diverso, para aquilo que se objetiviza (transcendência). Haveria, segundo Cardim, uma relação de circularidade e interdependência entre estes dois extremos e exatamente isso constituiria a ambigüidade enquanto mistura entre corpo e mundo (CARDIM, 2007, pp. 9-10).

[57]Intervenção de um estímulo externo.

[58]Intervenção de um estímulo interno.

[59]Percepção da posição e dos movimentos do corpo.

interiores, por sua vez, não seriam determinadas e permanentes. Nem anatomicamente nem funcionalmente o sistema reflexo seria um sistema isolado. O modelo de articulação é aquele da causalidade circular na qual qualquer alteração refundaria a estrutura, e essa nova alteração reverberaria nela mesma, provocando nova alteração.

No que tange ao movimento de resposta e à articulação entre percepção e motricidade, o aspecto da estrutura da resposta sempre muda de acordo com a menor alteração em todo o sistema nervoso ou, mesmo, apenas uma parte dele. Essa alteração qualitativa não é assimilável pela teoria clássica do reflexo, sendo inclusive considerada como uma aparência. Para a teoria clássica do reflexo, cada alteração na estrutura da resposta se deve à substituição de um circuito preestabelecido por outro. Como consequência, a alteração qualitativa observada no comportamento patológico também não é assimilada sendo esta estrutura de comportamento compreendida por subtração a partir do comportamento normal. A doença seria, assim, uma mera deficiência ou um fenômeno negativo, marcado pela "perda" de recursos ou de elementos do repertório de conduta.

Nega-se que também o comportamento patológico é marcado, assim como o normal, por um acontecimento, ou seja, uma mudança de estrutura, estimulada pelas demandas do meio e que dá lugar a novas condições e possibilidades de resposta que marcam o surgimento de uma nova configuração do organismo. Nega-se, inclusive, que a despeito da patologia, este organismo pode atender às demandas que atendia enquanto situado no registro da "normalidade". A plasticidade e a força criativa que se atesta no organismo promovem uma dinâmica de estruturação e restruturação, criação e abandono de respostas às demandas do meio que marcam o organismo como um todo, sem uma qualificação específica, quer dizer, seja em um registro normal, seja em um registro patológico. Assim, escreve Merleau-Ponty:

> Que a conduta do doente, como, aliás, a do animal, da criança ou do "primitivo", não possa ser compreendida por desagregação a partir do comportamento adulto, sadio e civilizado, é talvez a ideia menos contestada da psicologia moderna. É preciso aliar a explicação fisiológica à descrição psicológica (MERLEAU-PONTY, 2006 A, P. 25).

Em um estado patológico, a transformação qualitativa do funcionamento nervoso que o distingue do funcionamento normal é determinada não pela perda da função ou por um déficit de cronaxias[60] em um setor localizado, mas pela situação nervosa e motora do conjunto

[60]Entende-se por cronaxia o intervalo de tempo necessário para que uma corrente elétrica passe da excitação do nervo motor à contração muscular.

do organismo. Assim, a ação do cérebro na atividade reflexa não seria a de dar a autorização ou desautorizar processos automáticos ou autônomos, mas a de fazer prevalecer um modo de organização em relação a outro, de acordo com a situação. Nesse sentido, Merleau-Ponty reconhece a necessidade de um novo gênero de análise psicológica e fisiológica fundado no sentido biológico dos comportamentos. Para ele, a intervenção cerebral teria por efeito reorganizar o comportamento elevando-o a um nível superior de adaptação e de vida ao invés de apenas associar e dissociar dispositivos preestabelecidos. O sistema nervoso como um todo seria o resultado da integração da esfera psíquica à esfera fisiológica ou biológica, na qual as trocas entre o organismo e o meio se elevariam do plano sensível ao plano simbólico (o que será abordado em outro momento).

No caso das respostas aos estímulos do meio (motricidade), muitas teorias foram apresentadas para explicitar o seu desencadeamento e funcionamento. Noções como a de inibição e inervação recíprocas foram cunhadas (Sherrington), defendendo a hipótese de que os processos nervosos que comandariam a contração de músculos flexores provocariam automaticamente a inibição dos extensores e vice-versa. Mas Goldstein percebeu que a inervação e inibição recíprocas só poderiam ser observadas em experimentos nos quais se estimulavam eletricamente músculos separados do corpo. Em circunstâncias naturais, o que se constatava era uma inervação simultânea dos músculos contrários envolvidos cuja distribuição dependeria essencialmente do objetivo a ser alcançado e do tipo de movimento a ser executado. A flexão e a extensão seriam, assim, dois processos parciais que comporiam um fenômeno de conjunto.

A hipótese de inibição e inervação recíprocas não passava de uma hipótese *ad hoc* concebida para salvaguardar a descrição mecânica do comportamento reflexo, a qual analisava o funcionamento do organismo partindo da periferia ao centro. Os fenômenos nervosos teriam início na "superfície" do organismo e estenderiam ao interior do sistema nervoso a descontinuidade de suas terminações sensoriais, de modo que o funcionamento seria representado como um mosaico de processos autônomos interferindo e se corrigindo mutuamente. Assim, quando se constatou que as respostas motoras variavam de acordo com o estado dos músculos envolvidos na ação foi preciso acrescentar aos dispositivos normais [para salvar a concepção tradicional] comandos adicionais, cuja função seria inibir essas respostas motoras em momento oportuno, já que tal variação contrariava a existência de arcos reflexos[61]

[61]Nome dado à seqüência de neurônios envolvidos naquela que seria considerada a unidade mais simples do comportamento, o reflexo. Na sua forma mais elementar, o arco reflexo seria composto por três tipos de neurônios: o neurônio sensório, o qual transportaria à medula espinhal a informação advinda do estímulo; o

preestabelecidos (compromisso previamente assumido com a teoria clássica do reflexo). Mas não era isso que a observação natural apresentava: o que era constatado pelas novas pesquisas era que cada movimento suporia no conjunto do sistema nervoso condições negativas e positivas que, no entanto, não deveriam ser realizadas isoladamente somando-se a reações já prontas e modificando-as em um último momento.

A teoria do campo unificado, proposta pela *Gestalt*, por exemplo, apresentava a hipótese de que não haveria no funcionamento nervoso atividades isoladas e seria o conjunto do funcionamento orgânico que distribuiria os influxos motores e lhes daria já de início a organização que o mais simples dos gestos apresentaria, dividindo a excitação entre os músculos flexores e extensores de acordo com a disposição dos órgãos terminais. Novamente o que deveria ser levado em consideração seria o *sentido biológico* apresentado pela situação: ao atingir, por exemplo, os músculos flexores de uma perna a excitação simultaneamente contrairia os extensores de outra perna "como para não tornar impossível que o animal ficasse em pé" (MERLEAU-PONTY, 2006 A, p. 34). Nesse caso, seriam as formas fundamentais do movimento do andar que determinariam o caráter do reflexo. Segundo Merleau-Ponty:

> Enquanto o estímulo aumenta de maneira contínua, o organismo não responde pelos movimentos que exprimiriam uma difusão contínua da excitação através de circuitos preestabelecidos: a excitação é elaborada de tal maneira que a cada aumento notável ela se traduz, nos sistemas motores, por movimentos novos e se divide entre eles para acionar um gesto dotado de sentido biológico (MERLEAU-PONTY, 2006 A, p. 34).

O que fica manifesto é uma dependência inalienável das partes em relação ao todo e se fosse possível encontrar uma lei a gerir o comportamento, tal lei não vincularia diretamente as reações a certos dispositivos localizados. Ao contrário, as reações dependeriam do estado global do sistema nervoso e das intervenções ativas necessárias à conservação do organismo. A existência de estímulos, receptores, trajetos nervosos específicos não seriam suficientes para explicar a adaptação do reflexo ao estímulo, pois o movimento a ser executado dependeria em cada caso da posição inicial dos membros que, por sua vez, é variável.

Dessa forma, os hábitos adquiridos por um grupo de músculos poderiam ser transferidos imediatamente para outro. Merleau-Ponty dá o exemplo da letra escrita em um quadro negro: embora os músculos envolvidos no gesto de escrever no quadro negro não sejam os mesmos envolvidos no gesto de escrever em um papel, as letras produzidas pelos

---

neurônio conector, o qual no interior da medula espinhal captaria a informação oriunda do neurônio sensório e a retransmitiria por uma outra via; essa outra via, a saber, o neurônio motor, passaria a mensagem recebida pelo neurônio conector às fibras musculares, causando a contração e a ocorrência da ação reflexa.

dois gestos se assemelham. Assim, haveria nas respostas reflexas um caráter de generalidade que possibilitaria a substituição dos órgãos efetores.

Quando um cego recua certo número de passos, esse movimento é registrado nos centros não enquanto um relatório de contrações musculares, mas "sob a forma global de um certo "espaço percorrido", imediatamente traduzível em passos de uma outra amplitude e diferentemente orientados" (MERLEAU-PONTY, 2006 A, p. 41). Logo, podemos supor que o homem reage de maneira adaptada ao espaço e mesmo na ausência de estímulos recentes que sejam adequados. Merleau-Ponty se serve de uma citação de Buytendijk[62] para explicitar essa reação adaptada: "este espaço está ligado ao corpo próprio do animal como uma parte de sua carne. Quando o animal se move nesse espaço ao qual ele está adaptado, uma melodia de caracteres espaciais se desenrola de uma maneira contínua e toca nos diferentes domínios sensoriais". Seria então necessário introduzir na representação fisiológica do comportamento essa *intenção de movimento* que é dada desde o início como núcleo do qual parte e se diferencia a totalidade dos desempenhos motores.

Como consequência, o corpo não poderia, em seu funcionamento, ser definido como um mecanismo cego ou um mosaico de sequências causais independentes. O estímulo, por sua vez, não poderia ser definido em si e independente do organismo, pois ele não é uma realidade física e sim uma realidade fisiológica ou biológica. Na verdade, Merleau-Ponty alega que a própria excitação já seria uma resposta e não um efeito importado de fora do organismo – seria o primeiro ato de seu funcionamento próprio. Seria a atividade original por meio da qual o organismo coletaria excitações dispersas no tempo e no espaço e, por meio de seus receptores, daria "uma existência corporal a esses seres de razão que são o ritmo, a figura, as relações de intensidade, numa palavra, a forma de conjunto dos estímulos locais" (MERLEAU-PONTY, 2006 A, p. 43). Assim, diz Merleau-Ponty:

> Os estímulos não vêm até as superfícies sensoriais puxar, segundo a comparação de Descartes, os fios que comandam os músculos envolvidos na resposta; não existem "fios", e a relação estímulo-resposta, mesmo quando é estável, como o reflexo de flexão plantária em pessoas normais, é mediatizada por interações complexas no interior do sistema nervoso. Do mesmo modo, os diferentes movimentos que compõem uma reação não estão unidos por uma conexão material, anterior a essa reação (MERLEAU-PONTY, 2006 A, p. 44).

[62] *Versuche über die Steuerung der Bewegungen* (Experiências sobre o controle dos movimentos), p. 94. Archives néerlandaises de physiologie, t. XVII, 1932, p. 63-96 (Apud MERLEAU-PONTY, 2006 A, p. 40-41).

O que foi por muito tempo negligenciado é que “tudo depende de tudo no organismo” (MERLEAU-PONTY, 2006 A, p. 44) e os fisiologistas só assumiram a hipótese de conexões anatômicas preestabelecidas entre pontos do sistema sensorial e certos sistemas motores por observarem uma correspondência cega entre o lugar da excitação e o efeito motor. No entanto, para que os movimentos vitais possuíssem a precisão e leveza que efetivamente apresentam, podendo inclusive se corrigir pela experiência, seria preciso que a inervação motora estivesse regulada a cada momento (e em cada caso) pelas particularidades da situação. Tendo isso em vista, afirma Merleau-Ponty que “é preciso que a parte receptora e a parte motora do sistema nervoso deixem de ser concebidas como sistemas independentes cuja estrutura seria estabelecida antes que se relacionassem... os fatos sugerem, ao contrário, que sensor e motor funcionam como partes de um único órgão” (MERLEAU-PONTY, 2006 A, p. 50).

Para ele, a impressão visual ou tátil ao ser combinada com as representações centrais da posição dos membros regularia a reação motora. Seguindo um exemplo que ele mesmo dá em *A estrutura do comportamento*, percebemos que um ponto luminoso no escuro exerce maior força de atração sobre os olhos do que qualquer paisagem iluminada à luz do dia. Cada movimento dos olhos surgiria com o objetivo de configurar situações de equilíbrio. Quando um ponto luminoso surge de repente numa zona marginal do campo sensorial é como se o equilíbrio inicial do sistema sensorimotor fosse rompido e o estado de tensão daí resultante só seria solucionado pelo movimento de fixação que levaria o ponto luminoso para o centro funcional da retina. Assim, para Merleau-Ponty, os dispositivos motores apareceriam como meios de restabelecer o equilíbrio, cujas condições seriam dadas no setor sensorial do sistema nervoso. Os movimentos, por sua vez, apareceriam como a expressão exterior da reorganização do campo das excitações.

Seguindo essa orientação do restabelecimento do equilíbrio (atividade intrínseca ao funcionamento do organismo) Merleau-Ponty sugere que o ato reflexo poderia ser produzido por vias nervosas de substituição se por algum motivo as vias habituais estivessem indisponíveis. A atividade reflexa produziria suplências aproximativas que, apesar de não serem o equivalente exato da reação agora indisponível, manteriam no organismo a função que aquela reação outrora possibilitava. Assim, “um resultado mais ou menos constante seria obtido por “meios” variáveis, e seria acertado dizer que é a função que permite entender o organismo” (MERLEAU-PONTY, 2006 A, p 53). As estruturas anatômicas “inatas” seriam consideradas como condições topográficas do desenvolvimento funcional em sua origem,

porém seriam modificáveis pelo próprio funcionamento nervoso, sendo o resultado do funcionamento mais habitual. A anatomia (enquanto ciência objetiva que tenta explicar o funcionamento, a distribuição e articulação dos órgãos que compõem o organismo) cristalizaria e determinaria seu funcionamento quando, na verdade, a plasticidade e capacidade de variação de respostas aos estímulos do meio que o organismo apresenta, desautoriza qualquer determinação.

Nesse sentido, a anatomia seria um corte ou uma pausa no devir da fisiologia. Uma "fotografia" que congela e registra um de seus momentos, mas que ignora o seu desdobramento futuro e os seus índices passados. O organismo é uma potência criativa que sintetiza os estímulos do meio adaptando-os a suas capacidades e potencialidades do momento. Se perco um membro (uma perna, por exemplo) meu organismo se reestrutura de modo a continuar atendendo àquelas demandas que outrora atendia com o membro agora perdido. Os processos nervosos, em cada situação, procurariam restabelecer certos estados de equilíbrio privilegiados. Nesse sentido, de acordo com seu sucesso, poderíamos classificar os comportamentos em ordenados e desordenados, significantes e insignificantes.

A cada vez testemunharíamos uma distribuição inédita das inervações que seriam reguladas pela própria experiência. No entanto, a reorganização do funcionamento, bem como o acionamento de ações de substituição (aquelas em que um membro ou órgão assume as funções de outro), só seria produzida se estivesse em jogo um interesse vital. Seria, assim, o meio de retorno ao equilíbrio para o conjunto do sistema nervoso.

Mesmo as reações menos conscientes não poderiam estar isoladas do conjunto da atividade nervosa, pois seriam guiadas em cada caso pela situação interna e externa, podendo, inclusive, se adaptar ao que nelas houvesse de particular. Toda reação envolveria uma elaboração de conjunto das excitações, conferindo a cada uma delas propriedades que não teriam sozinhas.

A crítica da teoria clássica do reflexo mostra que o setor aferente do sistema nervoso é como que um campo de forças que exprime simultaneamente o estado intraorgânico e o coeficiente da influência dos agentes externos. Essas forças se equilibrariam de acordo com modos de distribuição privilegiados, obtendo das partes móveis do corpo os movimentos adequados. Por sua vez, esses movimentos, ao serem executados, provocariam modificações no estado inicial do sistema aferente e este provocaria novos movimentos. Assim, "esse processo dinâmico e circular garantiria a regulação flexível de que precisamos para dar conta do comportamento efetivo" (MERLEAU-PONTY, 2006 A, p 68).

No cérebro ocorreria processo análogo: os neurônios poderiam mudar de cronaxia sob a ação de neurônios vizinhos e sob a ação da periferia. As cronaxias dos centros motores, por esse mesmo motivo, seriam também variáveis, mas sempre o resultado de sincronizações anteriores. A distribuição das cronaxias e a organização dos trajetos nervosos dependeriam de condições interiores e exteriores ao organismo, uma vez que o centro remete à periferia e a periferia ao centro. A cronaxia explica a integração, ou seja, o fato de que os mais diversos pontos da periferia seriam capazes de fazer reagir todos os músculos. Após essa constatação Merleau-Ponty lança a seguinte provocação:

> Resta entender como, entre todos esses sistemas de ligações possíveis, são em geral unicamente realizados aqueles que têm um valor biológico – como esse circuito de causas e de efeitos consegue realizar, para retomar os termos de Lapicque, "um movimento" e não "espasmos convulsivos sem eficácia". A teoria da cronaxia evidencia, como a função própria do sistema nervoso, a *organização* de novos trajetos a cada momento (MERLEAU-PONTY, 2006 A, p 73).

Esse caráter variável indica que a distribuição não é guiada por nenhuma topografia sendo na verdade orientada por condições a todo tempo variáveis. O problema que daí emerge é saber como, a despeito de seu caráter variável, essa distribuição promove ações típicas com certa estabilidade, constância na percepção de objetos, movimentos que integram excitações simultâneas e ulteriores em seu desdobramento, todas essas ações moldadas pelas próprias situações nas quais ocorrem.

2.2.2 – A noção de sensação e o falseamento da percepção

Até onde pudemos chegar, constatamos que a forma como somos afetados pelos estímulos do ambiente e os mecanismos de resposta que apresentamos diante dessa demanda estão conectados e em uma relação de estruturação recíproca. A reação, enquanto movimento, foi descrita por uma concepção mecânica que tentamos explicitar no item anterior, porém de maneira insuficiente, pois nele privilegiamos a descrição do sistema motor. Para uma crítica completa da concepção mecanicista e a consequente descrição da estruturação do comportamento (movimento dotado de sentido) é preciso eliminar os resquícios da visão mecanicista que marcou a outra face do sistema motor, a saber, a sensorial. Se não podemos dissociar o setor aferente do setor eferente, se a percepção e a motricidade se mostram, em cada caso, amalgamadas, a crítica, para ser completa, precisaria mostrar sua coerência adequando suas premissas aos dois setores. Assim, pretendemos apresentar como Merleau-

Ponty tenta superar os preconceitos clássicos que marcaram a concepção tradicional da percepção desde Descartes, passando pelo intelectualismo, e chegando ao século XX, apresentando ainda os mesmos traços em vários dos discursos contemporâneos.

No itinerário filosófico da *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty parte da crítica às concepções de sensação/sensibilidade estabelecidas pelo empirismo e por sua antítese, o intelectualismo – as quais serviram de base e fundamento para o desenvolvimento da fisiologia e psicologia mecanicistas – com o intuito de mostrar que ambas descrevem de maneira insatisfatória o fenômeno perceptivo. No entanto, o ponto de vista agora é outro: se, em *A estrutura do comportamento*, ele investiga o aparelho sensorial da perspectiva do cientista, observando este fenômeno de fora, na *Fenomenologia da Percepção* essa investigação parte de dentro, investigando a experiência perceptiva sob a perspectiva daquele que a vive. Assim, já de inicio Merleau-Ponty constata que a noção de sensação assumida pelo empirismo/sensualismo desde sempre falseou o fenômeno da percepção. Precisemos, então, por que.

Para estas correntes filosóficas a sensação era compreendida como sendo a maneira pela qual somos afetados, mas enquanto a experiência interior de um objeto extramental, a saber, "a experiência de um estado de mim mesmo" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 23). A sensação seria então a coincidência entre aquele que sente e aquilo que é sentido, coincidência esta marcada por uma transferência do objeto do domínio objetivo para o domínio subjetivo. O uso moderno da noção de sensação foi inaugurado por Descartes que a entendia como sendo a simples advertência dos movimentos provenientes das coisas e a distinguia da percepção que, por sua vez, envolveria uma referência à coisa externa. Partindo dessa distinção, consolidada graças ao empirismo inglês, a sensação passou a ser compreendida como unidade elementar do conhecimento sensível, como uma espécie de matéria prima do conhecimento, enquanto que a função cognitiva propriamente dita caberia à percepção.

O empirismo inglês (Locke, Berkeley, Hume)reforçou a noção de sensação inaugurada por Descartes aopropor que, ao nascermos, possuiríamos um entendimento tal qual uma tabula rasa (crítica à hipótese das ideias inatas admitida pelo racionalismo cartesiano)e que todo conhecimento dependeria da experiência, não podendo ser produzido sem o auxilio dos sentidos. Gradativamente, mediante a experiência, as qualidades sensíveis iriam sendo transferidas para o entendimento. Segundo essa perspectiva, nossos sentidos introduziriam na mente percepções distintas de acordo com os modos distintos através dos quais fossemos afetados pelos objetos. Somente assim poderíamos adquirir a "ideia" das qualidades sensíveis,

pois os sentidos nos transmitiriam os traços dos objetos exteriores (sensação) responsáveis pela produção das percepções.

Posteriormente, Kant também assumiu a noção de sensação nesse contexto, acreditando ser ela um elemento puramente subjetivo da representação dos objetos exteriores, sendo o elemento material dessa representação, ou seja, o real – aquilo com que ela é dada – algo que realmente existe. Seria uma "percepção" que, no entanto, faria referência unicamente ao sujeito, como uma espécie de modificação de seu estado.

Em sua utilização como fundamento da psicologia, a sensação foi entendida como elemento último do conhecimento (Condillac), podendo ser possível reconstituir, a partir dela, todo o edifício do conhecimento ou da atividade espiritual humana. Para ele, o juízo, as reflexões, as paixões e todas as operações da "alma" não passariam de transformações da própria sensação. Seguindo essa tradição, a sensação foi associada a estados de consciência indecomponíveis (Spencer, Fechner e Wundt), segundo uma concepção claramente atomista.

Porém, para Merleau-Ponty, as mais simples percepções de fato (observadas mesmo em animais como o macaco e a galinha) envolviam relações e não termos absolutos, cada parte dessas relações anunciando mais do que ela mesma contém, de modo que uma percepção elementar já seria dotada de sentido (tocaremos nesse ponto mais adiante). Sob a influência da psicologia da *Gestalt*, ele assumiu que a estrutura de configuração do campo perceptivo seguia o modelo da figura sobre um fundo e tal relação seria o dado sensível mais elementar que poderíamos obter. Esta seria a própria definição do fenômeno perceptivo, pois o dado perceptivo estaria sempre fazendo parte de um campo, de uma configuração. Como alega Merleau-Ponty:

> Uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo nada para se perceber, não pode ser dada a nenhuma percepção. Somente a estrutura da percepção efetiva pode ensinar-nos o que é perceber. Portanto, a pura impressão não apenas é inencontrável, mas imperceptível e portanto impensável como momento da percepção (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 24).

Dessa forma, a sensação nada teria a ver com a impressão, uma vez que não haveria, na experiência da percepção, um puro sentir. As qualidades jamais seriam elementos da consciência, mas sim propriedades do objeto, não pertenceriam à consciência, mas sim às coisas e um ponto jamais seria percebido isoladamente, mas sempre em sua relação com outros dados que com ele comporiam o cenário. Por exemplo, uma mancha em um tapete só

seria vermelha levando em consideração a sombra e os jogos de luz que a envolvem em uma configuração espacial.

A qualidade sensível não é um elemento da consciência, é na verdade um objeto para ela, não sendo, assim, uma impressão muda, mas sempre um fenômeno dotado de sentido. Esse sentido, por sua vez, não é algo pleno e determinado, mas equívoco, pois é um valor expressivo antes de ser uma significação lógica. Assim, "a qualidade determinada, pela qual o empirismo queria definir a sensação, é um objeto, não um elemento da consciência, e é o objeto tardio de uma consciência científica... ela mais mascara a subjetividade do que a revela" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 28).

As definições da sensação que verificamos até aqui modelavam-se, segundo Merleau-Ponty, pelo objeto percebido, pois delimitavam o sensível pelas condições objetivas das quais ele dependia. Elas não dariam conta da descrição do fenômeno perceptivo por ignorar o processo que constrói o objeto percebido,pois o assume como determinado e independente da atuação da consciência na sua elaboração, supondo ser o sensível o efeito imediato de um estímulo exterior. Como consequência, entendiam o visível meramente como aquilo que se apreenderia *com* os olhos e o sensível o apreensível *pelos* sentidos. Merleau-Ponty chamava a atenção para o verdadeiro significado desse "com" e desse "pelos". Qual seria?

O comportamento, sob esta concepção, estaria escondido pelo reflexo, ao mesmo tempo em que a elaboração dos estímulos estaria camuflada por uma teoria causal do funcionamento nervoso, na qual a cada elemento da situação corresponderia um elemento da reação (correspondência ponto por ponto). Aqui, a fisiologia da percepção começaria por admitir um trajeto anatômico que, como na teoria do arco reflexo, conduziria de um receptor determinado, por um transmissor definido, a um centro registrador, também especializado, que conduziria as mensagens recebidas dos órgãos dos sentidos para depois decifrá-las. Assim estaria configurada a correspondência pontual e constante entre o estímulo e a percepção, ignorando com isso as características do contexto.

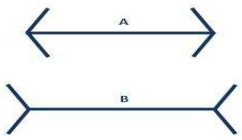
No entanto, assim como foi exposto no item anterior, o sensível jamais poderia ser definido como um efeito imediato de um estímulo exterior. Ao "retornar aos fenômenos", encontramos a apreensão de uma qualidade sensível sempre ligada a um contexto perceptivo. O que fica patente é que há, no grau mais elementar da sensibilidade, uma colaboração dos estímulos parciais entre si e do sistema sensorial com o sistema motor que, apesar da variação dos "arranjos" fisiológicos, manteria sempre constante a sensação. O processo nervoso não poderia ser o resultado da mera transmissão de uma mensagem a um centro regulador. Por

exemplo, tanto nas lesões centrais como nas lesões periféricas a perda de “substância nervosa” traria como conseqüência uma restruturação do estado do organismo que equivaleria a uma passagem de uma estrutura mais diferenciada a uma estrutura mais primitiva.

Enquanto o processo normal, ao contrário, deveria ser compreendido como um processo de integração em que o modo de aparecer do mundo seria constantemente constituído ao invés de copiado. A sensação apreendida na perspectiva dos fenômenos corporais que a preparam mostra haver não um “eu interior”, mas uma formação ligada por um conjunto dotado de sentido. Não haveria, assim, um “eu” psíquico distinto de um “eu” fisiológico que se relacionariam exteriormente, mas uma integração configuradora da unidade entre físico e psíquico determinada sempre por leis biológicas. Assim, diz Merleau-Ponty:

> O acontecimento elementar já esta revestido de um sentido, e a função superior só realizará um modo de existência mais integrado ou uma adaptação mais aceitável, utilizando e sublimando as operações subordinadas. Reciprocamente, “a experiência sensível é um processo vital, assim como a procriação, a respiração ou o crescimento”. A psicologia e a fisiologia não são mais, portanto, duas ciências paralelas, mas duas determinações do comportamento, a primeira concreta, a segunda abstrata (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 31).

No organismo, a estrutura de seus mecanismos de resposta às interpelações do meio dependeria sempre do sentido biológico da situação que, longe de limitar-se a variáveis físicas, envolveria variáveis contextuais. A percepção é sempre modelada pelo contexto da experiência, pela situação do conjunto apresentada pelos elementos envolvidos no campo perceptivo como, exemplifica bem a ilusão de Müller-Lyer.



Um segmento de reta de mesmo comprimento, ao ser incrementado com outros segmentos em sentidos distintos, provoca a impressão de que uma linha é maior que a outra. No caso do exemplo acima, B aparenta maior comprimento em relação a A, quase como uma evidência inalienável de sua manifestação. No entanto, trata-se de uma linha com as mesmas medidas. Aqui, podemos provar que a maneira como nossos olhos visualizam o objeto exterior não leva em consideração uma correspondência pontual, exata, absoluta do objeto em relação a nossos dispositivos sensoriais, do contrário, não nos confundiríamos e teríamos a experiência e a convicção de que na verdade elas possuem o mesmo comprimento, pois, em

toda a sua extensão, cada ponto correspondente da retina seria estimulado de maneira igual nos dois casos. Mas a percepção não é indiferente às linhas obliquas introduzidas em sentidos contrários nas duas imagens. A presença delas provoca uma reconfiguração do campo, uma restruturação da relação figura-fundo, a qual, inevitavelmente, altera radicalmente o sentido da situação. A igualdade desaparece e dá lugar à assimetria. Vence a ambigüidade. No fim de tudo as linhas são realmente de mesmo comprimento e de comprimentos diferentes. Eis a "mágica" da percepção: em um único gesto, um universo de significações pode ser destruído em beneficio de outro, totalmente oposto àquela matriz que lhe deu origem.

A teoria clássica da sensação comporia todo o saber sensível a partir de qualidades determinadas, construindo objetos limpos de todo equívoco (objetos puros e absolutos), os quais corresponderiam mais ao ideal de conhecimento do que ao que realmente acontece na experiência efetiva. A consciência da grandeza aparente dos objetos para distâncias variáveis ou a variação dos matizes de sua cor para iluminações diferentes são mais perfeitas na criança do que nos adultos.

Em outras palavras, a percepção esta mais ligada ao excitante local em seu estado tardio, sendo mais conforme à teoria da sensação no adulto do que na criança. Isso ocorre porque o adulto se serve de uma mediação discursiva na sua experiência dos dados perceptivos. Os discursos científicos e as teorias que procuraram explicar a experiência sensível acabaram por se naturalizar e se introduziram no senso comum, passando a mediar as relações do indivíduo com seu entorno, mesmo em casos originários e espontâneos, como é o caso do fenômeno perceptivo.

Já a criança, não tendo sido ainda completamente influenciada pelo seu contexto cultural a se relacionar e conceber uma imagem de mundo formatadalança-se ainda à compreensão do processo perceptivo de maneira espontânea e sem a mediação dos "ensinamentos" da tradição. Sua relação com o mundo é maisdireta e menos mediada pelas teses e compromissos de fé transmitidos há séculos pela tradição científica e filosófica. A sua experiência é mais crua e vai ganhando contornos estabelecidos socialmente (no sentido da perda gradual da espontaneidade em nome dos construtos simbólicos), à medida que vai crescendo, interagindo com seus semelhantes e compartilhando os códigos de sua cultura. A percepção da criança manifesta mais explicitamente essa aderência do percebido ao seu contexto.

A crítica da correspondência pontual entre as propriedades do objeto e os dispositivos sensoriais lança por terra também as teses do associacionismo. Não haveria, na percepção

legítima, dados indiferentes que em conjunto formariam uma coisa por conta de contiguidades e semelhanças que os associariam. Na verdade é o contrário que acontece: é somente por ter já de início uma percepção de conjunto que a atitude analítica poderia discernir semelhanças e contiguidades (o todo precede as partes).

A unidade da coisa na percepção não seria construída por associação, sendo essa unidade, na verdade, condição da associação e a memória, responsável pelo reconhecimento dessas semelhanças, dependeria da organização de conjunto do campo sensorial para que, só então, pudesse reconhecer nele as experiências anteriores. Como diz Merleau-Ponty, a "projeção das recordações" é apenas "uma má metáfora que esconde um reconhecimento mais profundo e já feito" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 44). As recordações não se projetariam por si mesmas nas sensações. Elas dependeriam do confronto operado pela consciência entre elas e o dado presente, já configurado, de modo a reter apenas aqueles elementos que se harmonizam com ele. Assim, minha percepção atual não é elaborada com o auxílio de recordações que possibilitariam o reconhecimento de traços da experiência passada na experiência atual e que com isso promoveria a apreensão da percepção no momento presente. Para Merleau-Ponty haveria um "texto originário" que já traria em si seu sentido e que ao ser confrontado com as recordações identificaria as semelhanças. Para ele, esse texto seria a própria percepção. Diz Merleau-Ponty:

> Retornando aos fenômenos, encontramos como camada fundamental um conjunto já pleno de sentido irredutível: não sensações lacunares, entre as quais deveriam encravar-se recordações, mas a fisionomia, a estrutura da paisagem ou da palavra, espontaneamente conforme as intenções do momento, assim como às experiências anteriores... Perceber não é experimentar um sem-número de impressões que trariam consigo recordações capazes de completá-las, é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 47).

O que Merleau-Ponty constata é que as construções empiristas mascaram, em primeiro lugar, o mundo humano ou cultural, já que para o empirismo todos os objetos culturais só possuiriam sua fisionomia graças à projeção das recordações. Por outro lado, se se admite que estas projeções e associações fundam-se no caráter intrínseco do objeto, o mundo humano volta a ser o meio e a pátria dos pensamentos. De acordo com Merleau-Ponty, "o sujeito que percebe deixa de ser um sujeito pensante "acósmico"". Acrescenta ainda que, em consequência de tal constatação, "a ação, o sentimento e a vontade devem ser explorados como maneiras originais de pôr um objeto, já que "um objeto parece atraente ou repulsivo

antes de parecer negro ou azul, circular ou quadrado[63]" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 50). Assim, o que se constata não é nada semelhante à soma de estímulos e qualidades da qual o empirismo fala.

O modelo binário de pensamento, que marca a cultura ocidental, levar-nos-ia a supor que, se o empirismo é inconsequente em suas alegações, a descrição dos fenômenos vividos que ele não consegue fazer poderia ser levada a termo por sua antítese, o intelectualismo. No entanto, Merleau-Ponty nos mostra que também o intelectualismo recai em erros semelhantes.Sendo uma resposta às incoerências do empirismo, o intelectualismo retoma os temas daquele tentando eliminar de suas premissas qualquer dado atribuível à sensibilidade. Assim, conceitos do empirismo que auxiliavam na descrição da experiência sensível se ressignificam na análise intelectualista, como é o caso da noção de atenção.

No empirismo, o conceito de atenção se deduzia da "hipótese de constância perceptiva", quer dizer, da suposta objetividade do mundo percebido. Conforme era entendida pelo empirismo, a atenção corrigiria possíveis erros de percepção, quer dizer, se por acaso a percepção atual não correspondesse àquelas já conhecidas propriedades do objeto (que eram constantes e deveriam ser veiculadas por seus estímulos), esse não reconhecimento das propriedades originais do objeto percebido deveria ser provocado pela não percepção das sensações normais envolvidas previamente na experiência.

Essa desatenção, que nos privaria de sensações que corresponderiam às qualidades do objeto e que, por isso mesmo, estariam ocultas, deveria ser corrigida. Assim, a atenção faria reaparecer essas percepções ignoradas. O que Merleau-Ponty reconhece nessa concepção (e que será a prova de que empirismo e intelectualismo recairiam em erros análogos) é que a atenção estaria despojada de uma dimensão criativa que parecia lhe ser inerente. Sendo totalmente passiva, ela seria um poder geral e incondicionado já que não haveria uma motivação específica que provocaria o seu direcionamento para este ou aquele fenômeno. Ela dirigir-se-ia indiferentemente para todos os conteúdos da consciência, ou seja, ela seria estéril e desinteressada. Merleau-Ponty diz que "para reatá-la à vida da consciência, seria preciso mostrar como uma percepção desperta a atenção, depois como a atenção a desenvolve e a enriquece" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 54).

Do seu lado, o intelectualismo, opondo-se ao empirismo, acreditava que o esclarecimento do objeto promovido pela atenção dependeria de uma posse prévia da

[63] Citação atribuída a Kurt Koffka, extraída de *The Growth of the Mind: An Introduction to Child Psychology* (O Crescimento da Mente: Uma Introdução à Psicologia da Criança), London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., New York, Harcourt, Brace and Co., 1925.

estrutura inteligível desse objeto percebido. No empirismo, a atenção faria um inventário e colheria na experiência dados que já estariam lá e seriam propriedades efetivas do objeto. Sua função seria a coleta de dados sem que houvesse uma motivação específica e seus achados seriam frutos do acaso, pois os objetos seriam escolhidos aleatoriamente conforme fossem ocorrendo no campo sensorial.

No empirismo a consciência não possuiria nada do objeto, este lhe seria fundamentalmente transcendente e qualquer um deles poderia ser objeto cego da atenção, uma vez que esta não mantinha, com nenhum deles, qualquer laço intencional. Por outro lado, no intelectualismo a atenção se limitaria a constatar aquilo que a consciência havia posto previamente nos objetos, pois ela já possuiria tudo que nele posteriormente pudesse ser encontrado. A atenção seria aqui uma elucidação muda de algo já possuído previamente. Mais uma vez seria indiferente ao objeto e atuaria sem motivação. Assim, Merleau-Ponty concluiu que, se de um lado faltava ao empirismo uma conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia, de outro, faltava ao intelectualismo a contingência das ocasiões de pensar. Em suas palavras:

> No primeiro caso a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa *solicitá-la*. O empirismo não vê que precisamos saber o que procuramos, sem o que não o procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não o procuraríamos. Ambos concordam no fato de que nem um nem outro compreendem a consciência *ocupada em apreender*, não notam essa ignorância circunscrita, essa intenção ainda "vazia", mas já determinada, que é a própria atenção (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 56).

Tanto num caso quanto no outro, a consciência perceptiva é confundida com o produto tardio da consciência científica, não havendo espaço para o indeterminado na experiência sensível. As duas doutrinas compactuam com a idéia de que a atenção não é criativa já que, de um lado, é um conjunto de impressões absolutas e reais e, de outro, uma tábua de categorias *a priori*, que determinam o conhecimento sem que nele intervenha de maneira alguma a ação contingente do espírito. A subjetividade em um caso é determinada de fora; em outro, determinada pela estrutura do aparelho cognitivo e a conexão entre mundo e consciência permanece sendo uma conexão exterior e superficial.

Contra estas duas perspectivas, Merleau-Ponty supõe haver uma dimensão criativa na atenção, pois para ele sua primeira operação seria criar um campo perceptivo ou mental. Assim, a atenção não seria uma atividade geral e formal, mas seria a operação responsável pela criação livre que prepararia o espaço mental que acolheria os dados da experiência.

Prestar atenção não seria, então, simplesmente iluminar dados já preexistentes, mas realizar neles uma articulação a cada vez nova, como num livre jogo entre os elementos envolvidos. A atenção, subvertendo os dados na experiência, ligaria os atos atuais aos atos anteriores tecendo, assim, a unidade da consciência por uma espécie de "síntese de transição", como diz Merleau-Ponty, que seria sempre uma síntese parcial que estabeleceria a experiência presente, mas que, no segundo seguinte já estaria envolvida em uma nova síntese e assim sucessivamente, nunca havendo uma síntese final e definitiva.

A atenção não seria, assim, uma associação de imagens ou o retorno a si de um pensamento que domina plenamente e previamente seus objetos, mas a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que se oferece apenas como horizonte indeterminado. A passagem da indeterminação à determinação retomaria, a cada instante, a sua própria história (conforme foi mencionado no capítulo anterior, ao discutirmos o conceito de intencionalidade operante, seu horizonte passado e futuro - ou seja, a retenção e a protensão - e seus desdobramentos, como por exemplo, a sedimentação).

Assim, o empirismo não se ocupava daquilo que era visto, mas daquilo que deveria ser visto segundo os postulados científicos acerca da produção da imagem retiniana. O intelectualismo se servia das leis *a priori* de funcionamento do aparelho cognitivo que precediam a experiência sensível. Esse mundo postulado pelas teorias científicas, exato, determinado, é posto em primeiro lugar e não mais como causa de nossas percepções, mas enquanto seu fim. Uma vez estabelecidas as suas leis, a experiência perceptiva terá que se adequar à suas prévias descrições e à hipótese de constância perceptiva. Não ocorrendo conforme a teoria havia suposto, a percepção é que deveria ser corrigida e não o postulado científico.

É assim que acreditam superar o erro de perspectiva que provoca a impressão de que a lua está mais próxima da terra por se mostrar no horizonte com um diâmetro gigantesco. Olhando-a através do orifício em uma cartolina, que bloqueia o restante da paisagem, ela retorna ao seu diâmetro constante e, consequentemente, "real", e o erro perceptivo, finalmente, pode ser corrigido. Ocorre que a alteração no diâmetro aparente da lua é real e o uso da cartolina é que torna a experiência artificial e falseia o seu diâmetro. O homem é um ser horizonal e no horizonte tudo que ele vê é visto sempre na vizinhança de algo.

As dimensões físicas (altura, largura, comprimento), as referências qualitativas do objeto (cor, forma, cheiro) e o coeficiente da relação entre o indivíduo e o objeto da percepção (distancia, nitidez, velocidade) só podem ser estabelecidos ao relacionar os objetos uns com

os outros. Uma pedra nunca é grande em si: ela é grande em relação a outra pedra, em relação a nosso corpo, em relação ao edifício do qual ela se soltou. E é isso o que acontece com a lua no horizonte: seu diâmetro é destacado e salta aos olhos quando seu aparecimento no horizonte a coloca em relação com os outros elementos da paisagem (edifícios, montanhas, torres, etc.).

O uso da cartolina, bloqueando os outros elementos da configuração, provoca, consequentemente, uma alteração radical na experiência perceptiva (o mesmo que ocorre na experiência laboratorial de excitação e reação nos setores aferentes e eferentes do sistema motor, discutidos no item anterior). Eliminando os elementos da configuração, os quais, em suas interações recíprocas, determinariam mutuamente suas qualidades sensíveis, a lua, obrigatoriamente, reassume um diâmetro "neutro". Neutralidade esta, superficial. A relação global é sempre uma relação natural. No centro do céu, a lua faz parte de um campo perceptivo composto por nuvens, estrelas, aviões, névoa e uma série de moléculas imperceptíveis, mas que alteram o aspecto de sua cor, de seu brilho, etc. A lua, pura, isolada de seu contexto só existe em um experimento mental ou laboratorial. A situação real, logo, a experiência verdadeira, é a da lua gigantesca no horizonte, assumindo contornos raramente observados. É a ciência que tenta forçar a prevalência da hipótese de constância. Na vida prática e cotidiana lidamos com a indeterminação provocada pela infinidade de relações que configurarão o campo perceptivo a cada vez. Portanto, a situação, o contexto e o aspecto da realidade, por mais parecidos que sejam às experiências passadas, nunca são os mesmos.

O intelectualismo, tentando superar a explicitação da estrutura perceptiva apresentada pelo empirismo, que atribuía sua configuração ao jogo combinado entre forças associativas e a atenção, serve-seda noção de juízo para superar a dispersão das sensações que vez por outra instaurava certa contradiçãoentre a percepção como "deveria ser"e a percepção como realmente é (como no exemplo acima citado). Assim, aquilo que faltava às impressões físicas era acrescentado pelo juízo e com isso se explicava o excesso que a percepção apresentava em relação às partes elementares que compunham os estímulos dos objetos. Por exemplo, os homens vistos de uma janela, escondidos por seus chapéus e por seus casacos (conforme célebre exemplo dado por Descartes) não poderiam ter suas imagens projetadas na retina (o que se projetava eram suas roupas). Não os vendo, o espectador precisaria julgar que lá eles estivessem.

Aquia menor ilusão ou engano provaria que a percepção não seria o resultado da inscrição de uma qualidade no corpo por meio de um estímulo, conforme foi pensado pelo

empirismo, mas sim um juízo.Logo, ao se mostrar equivocado,deveria ser corrigido pela reflexão. O juízo assim compreendido não passaria de uma simples atividade lógica de conclusão, deixando de ser uma atividade transcendental. Com isso, segundo Merleau-Ponty, "deixamos escapar a operação primordial que impregna o sensível de um sentido e que toda mediação lógica assim como toda causalidade psicológica pressupõem" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 62). Merleau-Ponty continua: "enquanto o juízo perde sua função constituinte e torna-se um princípio explicativo, as palavras "ver", "ouvir", "sentir" perdem qualquer significação, já que a menor visão ultrapassa a impressão pura e assim volta a ficar sob a rubrica geral do "juízo"" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 62).

Para Merleau-Ponty, entre o sentir e o juízo, a experiência comum estabeleceria uma clara distinção na qual o juízo seria uma tomada de posição com vistas a conhecer algo de válido para mim e para todos os ouros indivíduos e o sentir seria a remissão a uma aparência sem procurar possuí-la ou saber sua verdade. No entanto, no intelectualismo, esta distinção se apagaria, pois o juízo estaria em todas as partes em que não estivesse a "pura sensação" e, como esta última não existe, o juízo estaria, então, em todos os lugares.

Consequentemente, a marca deixada pelos fenômenos seria também ignorada em todos os lugares. Por exemplo, uma mudança de posição alteraria a perspectiva que se tem na visão de um cubo desenhado no papel (se visto por cima, por um lado ou por outro). Automaticamente, após o mais sutil movimento, ele mudaria o seu aspecto. Como a mudança no aspecto da figura não dependeria dos elementos sensíveis que, como estímulos, permaneceriam constantes (os estímulos são os mesmos não importa a posição que se ocupe ante ao desenho no papel), só poderia depender, então, de uma mudança na interpretação dos dados sensíveis na qual a concepção do espírito alteraria a percepção do objeto. Aqui, veríamos como julgamos. Mas se se vê aquilo que se julga, como distinguir a percepção verdadeira da percepção falsa ou como poderíamos distinguir a alucinação de uma percepção de fato, em outras palavras, onde estaria a diferença entre ver e crer que se vê?

Haveria uma diferença entre o juízo motivado da percepção verdadeira e o juízo vazio da percepção falsa, diferença esta que estaria marcada não pela forma dos juízos, mas pelo texto sensível que eles apenas poriam em forma. Dessa forma, perceber – no sentido pleno da palavra – não seria julgar e sim apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo. A percepção seria então este ato que cria de um só golpe, reunindo todos os dados disponíveis, o sentido que os une. A pura sensação, antes definida como a ação dos estímulos sobre o corpo, seria na verdade um resultado tardio do conhecimento e – em particular – do

conhecimento científico, sendo, então, apenas por uma ilusão que colocamos no começo (como anterior ao conhecimento) aquilo que de fato só aparece no final.

Assim, em sua relação com o empirismo, o intelectualismo nada mais seria que uma passagem da tese à antítese que tomaria como referência o mesmo ponto de partida: se no empirismo havia um mundo em si,que agia sobre os sentidos de maneira absoluta e que dessa forma se fazia ver por nós, no intelectualismo tem-se uma consciência ou pensamento do mundo que embora mude o centro de gravidade do conhecimento (que deixa de residir no mundo e passa a residir na consciência) não altera a natureza do próprio mundo. Este mundo continua sendo definido pela exterioridade entre as partes sendo apenas, no intelectualismo, duplicado por um prévio pensamento que o constrói. Testemunha-se aqui a passagem de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta, uma tão estéril quanto a outra.

O intelectualismo, conforme se apresenta, não é uma doutrina da percepção e sim uma doutrina da ciência, pois constrói seu mundo tendo como sustentáculo a verdade da matemática e não a evidência natural e ingênua do mundo. No entanto, atendo-nos a experiência vivida, torna-se irrecusável a constatação de que não poderíamos ter uma idéia da "verdade" se não fosse possível ligar uma evidência presente com a evidência do instante escoado e, no plano da intersubjetividade, se não pudéssemos confrontar a evidência particular do mundo com a evidência do outro, pelo confronto da fala. Não há coincidência com o puro pensamento, pois um pensamento, por mais claro e distinto que seja, serve-se sempre de outros pensamentos já formados pelo "eu" e pelo "outro" e entrelaçados na continuidade de minha vida por intermédio da memória (pessoal e coletiva – o *espirito objetivo*).

Enquanto que, de um lado, o empirismo assumia a crença absoluta no mundo enquanto totalidade dos acontecimentos espaciotemporais, tratando a consciência como mais uma coisa dentre as coisas desse mundo, o intelectualismo – e seu método de análise reflexiva –, rompe com esse mundo em si constituindo-o pela operação da consciência. Ele seria um sistema de pensamentos absolutamente verdadeiro que coordenaria os fenômenos como o faria um geometral, dando razão de todas as perspectivas, sintetizando a todas numa só, formando um objeto puro sobre o qual trabalhariam todas as subjetividades. Esse objeto puro e esse sujeito absoluto, falseando a experiência, tentaria afastar a ameaça representada pelo *Gênio Maligno*, de Descartes. Mas, para Merleau-Ponty, existiria um ato humano, negligenciado por essas doutrinas, que atravessaria de um só golpe todas as dúvidas possíveis sobre a verdade do mundo percebido, e esse ato, para ele, seria a percepção, mas enquanto conhecimento

espontâneo das existências. Para ele, a percepção seria um poder de fato, um poder não concebido ou construído artificialmente e antes da experiência, mas um poder que seria, antes de tudo, uma evidência irresistível que reuniria os fenômenos do meu presente e de meu passado – fundando a unidade de minha vida –, os fenômenos de minha duração e aqueles da duração do outro, sem separar esses fenômenos de sua origem sensível e contextual, ou seja, sem afastá-los de sua facticidade.

O mundo já constituído, em que meu corpo e minha consciência seriam concebidos como um objeto entre outros, e o mundo construído pela consciência constituinte seriam apenas duas expressões do prejuízo de um universo em si e perfeitamente explícito. O juízo foi introduzido para garantir a constância, objetividade e determinação do mundo concebido, no entanto, sob os olhos da ciência e não sob a égide da experiência, dos sentidos, da evidência natural que observamos em nossas atividades cotidianas e mais corriqueiras. Essa experiência vivida – antes que pensada – mostra que o verdadeiro juízo é a percepção. A percepção, no entanto, é um juízo que ignora suas razões, pois o objeto percebido se dá como um todo e como unidade antes que seja apreendida sua lei inteligível. O que o empirismo e o intelectualismo ignoraram, tentando construir a percepção a partir de uma prévia definição de mundo e da interação entre o mundo e o organismo-consciência, é que a razão está enraizada na natureza e que cada produto simbólico, abstrato e espiritual brota da situação, do contexto, do mundo vivido – essa experiência está fundada na existência antes que no pensamento, sendo na verdade ela a matriz de todo pensamento, ainda que possamos e devamos admitir a autonomia relativa do seu processamento.

A despeito das críticas feitas a Descartes por conta do legado de sua filosofia, que contribuiu para a fundação da concepção mecânica de homem e de mundo, Merleau-Ponty identificou também em sua obra vislumbres dessa estruturação vivida espontaneamente que é a percepção. Segundo ele, "dizendo que o juízo natural não tem "tempo para pesar e considerar quaisquer razões", Descartes dá a entender que, sob o nome de "juízo", ele visa a constituição de um sentido do percebido que não é anterior à própria percepção e parece sair dela[64]" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 73). Assim, fica claro que, por trás daquele universo determinado e regido por leis do pensamento, existe um universo indeterminado que precede

[64]Diz Descartes na *VI Meditação*: "E, da mesma maneira, parecia-me que eu aprendera da natureza todas as outras coisas que eu julgava no tocante aos objetos dos sentidos; porque eu notava que os juízos, que eu me acostumara a formular a respeito desses objetos, formavam-se em mim antes que eu tivesse o lazer de pesar e considerar quaisquer razões que me pudessem obrigar a formulá-los" (DESCARTES, 1996, p. 324, parágrafo 12).

e inaugura o pensamento, uma região anterior ao aparecimento da própria reflexão, que a funda, mas cujo papel de genitora se perde tão logo a reflexão aparece. A percepção brota espontaneamente dessa região que precede o pensamento, desse mundo originário, brota desse irrefletido e toda reflexão posterior, se quer ser consequente na sua descrição da percepção e do mundo percebido, deve ser uma *reflexão sobre esse irrefletido*. Mais uma vez Merleau-Ponty acredita que Descartes já havia vislumbrado esse caminho, pois para ele "quando Descartes diz que o entendimento se sabe incapaz de conhecer a união entre a alma e o corpo e deixa para a vida conhecê-la, isso significa que o ato de reflexão se mostra como reflexão sobre um irrefletido que ele não reabsorve nem de fato nem de direito" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 73). Não reabsorve porque a reflexão não é transparente para si mesma, ela é sempre dada a si mesma em uma experiência que, no entanto,a faz brotar sem que ela saiba de onde vem.

Esse juízo natural, anterior a qualquer tese sobre o mundo, antecipa a noção kantiana do juízo reflexionante que faz nascer no objeto individual o seu sentido, porém não o fornecendo inteiramente feito, de modo que tanto o cartesianismo quanto o kantismo "teriam visto plenamente o problema da percepção que consiste em que ela é um conhecimento *originário*" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 74). Nesse sentido, cada percepção recomeçaria por sua própria conta o nascimento da inteligência sendo quase que uma criação genial, pois, para reconhecer um objeto determinado, seria preciso reabrir o arranjo dos dados sensíveis apreendidos no instante, antes mesmo de suscitar uma significação já adquirida, como ocorreria no "primeiro dia da experiência do mundo natural". Esse juízo natural seria, então, essa apreensão sensível originária que não é capaz de conhecer suas razões já que é ele mesmo que as cria.

Assim, o retorno à experiência perceptiva apresenta como equivocada todas as concepções realistas fundadas em filosofias que abandonam o ponto de vista da consciência tomando como dados os seus resultados. Nesse sentido, o intelectualismo falha ao considerar como dado o universo determinado da ciência, crítica que se aplica, com mais razão de ser, ao pensamento psicológico que situa a consciência perceptiva no interior de um mundo perfeitamente acabado. A sustentação dessa perspectiva tem como fundamento a salvaguarda da hipótese de constância, pretendendo que a aparente permanência e constância do aspecto do mundo é resultado de propriedades que lhes são autóctones. No entanto, o fenômeno de constância perceptiva há muito foi desvendado e atesta o contrário: ela nada mais é que um fenômeno automático e inconsciente de regulação perceptiva que faz aparecer como

subjetivamente constantes objetos e estímulos que estão submetidos a grandes variações sensoriais. A atividade perceptiva dependeria parcialmente dos estímulos sensoriais e a outra parte do processo perceptivo dependeria de elaborações subjetivas fundamentadas em experiências já vividas.

O que fica claro, ao fim de tudo, é que entre as alternativas do subjetivo e do objetivo, entre o empirismo e o intelectualismo, entre o dado e o elaborado, entre determinação e indeterminação, devemos optar sempre pela via do meio. Conforme atesta Merleau-Ponty:

> Os movimentos do corpo próprio são naturalmente investidos de certa significação perceptiva, eles formam, com os fenômenos exteriores, um sistema tão bem ligado que a percepção externa "leva em conta" o deslocamento dos órgãos perceptivos, encontra neles, senão a *explicação expressa*, pelo menos o *motivo* das mudanças que intervieram no espetáculo, e assim pode compreendê-las imediatamente (MERLEAU-PONTY, 2006 B, pp. 78-79).

Precisemos então, como se dá essa interação entre o interior e o exterior, a qual funde o fisiológico e o psíquico, e vejamos como ocorrem as trocas entre o meio e a subjetividade, as quais marcam a emergência do simbólico como formado e formante do sensível e, reciprocamente, atestam o sensível também comosimbólico.

2.3
A SÍNTESE ESPACIOTEMPORAL

2.3.1 – A configuração do campo fenomenal

Seguindo de perto os desdobramentos implicados pela crítica merleau-pontiana, observamos que a visão, por exemplo, antes mesmo que "o visto", é habitada de antemão por um sentido existencial que lhe atribui uma função no desenrolar do espetáculo. O ato de ver é movido por uma *intenção* que antes mesmo de ser provocada pelo estímulo local recebido do meio exterior o tem, na verdade, como ocasião resultante de uma configuração que impõe ao organismo problemas de caráter pragmático que precisam ser solucionados espontaneamente, sem a mediação do pensamento, enquanto ato de resposta *vivido*, ou seja, antes mesmo que ato representado. Aquilo que em primeiro lugar mobiliza qualquer organismo vivo é a síntese dos estímulos do meio com as potencialidades dos dispositivos orgânicos com vistas a melhor atender suas necessidades vitais.

Assim, a *pura qualidade* só seria um dado se este mundo no qual estamos inseridos fosse também um *mero espetáculo* e o nosso organismo (corpo próprio) fosse tão somente um mecanismo a ludibriar o *espírito imparcial* que seria o seu senhor e a ele estaria conectado

exteriormente, como uma segunda *coisa* alheia à primeira. Mas a sensibilidade não aparenta seguir esse esquema. Sua estruturação parece ser muito mais complexa e dinâmica e essa qualidade objetiva instaurada pela ciência, no contexto existencial, é investida de um valor vital. Logo, o sentir deveria ser compreendido como sendo "esta comunhão vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 84). A nossa relação com o mundo não é marcada por aquilo que diz a ciência e suas categorias. A ciência é antes uma explicitação, uma leitura de segunda mão, dessa interação primordial que vincula um ser vivo ao seu meio.

Falamos dos outros animais e suas interações com seu habitat como se fossemos seres muito diferentes deles por termos uma função simbólica que nos permite transformar em signos tudo aquilo que vivemos. Mas essa diferença só nos indica isso: simbolizamos o vivido enquanto os outros animais aparentemente apenas o vivem. Ora, se toda e qualquer significação brota de nossa integração espontânea (enquanto organismos) com nosso meio, assim como ocorre com qualquer outro animal, aquilo que dizemos, pensamos, representamos, é a derivação do que ocorre no contexto de nossas atividades vitais. Mesmo os desdobramentos da cultura remetem a esse horizonte vivido do qual jamais podemos abrir mão.

A associação era entendida como uma simples coexistência de fato (empirismo) ou era derivada de uma construção intelectual (intelectualismo) ao mesmo tempo em que a passividade era uma abertura inerte que importaria as qualidades das coisas e as transportaria para o espírito (empirismo) ou era o resultado de uma atividade do entendimento que constituiria essas qualidades (intelectualismo). O equívoco dessas concepções pode ser iluminado assim que procedemos à distinção entre o sentir e a qualidade sensível, pois a partir dela a associação passa a ser uma atividade constitutiva que não é meramente intelectual (e assim não se submete a regras estáveis), sendo estimulada e pré-formada pela imbricação da atividade cognitiva com os dispositivos orgânicos, atestando, assim, uma mistura, equivalência e simultaneidade entre o psíquico e o fisiológico. Essa constituição dá lugar a um conjunto significativo que forja a si mesmo sem modelo ideal e que prescinde de qualquer atividade de ligação como princípio de toda coordenação.

O que marca o caráter espontâneo da configuração do campo sensorial é a simultaneidade entre a esfera psíquica e a fisiológica, entre a dimensão passiva e a ativa do nosso aparelho sensorial, da dimensão sensível e da dimensão simbólica de nossa atividade existencial e cognitiva. Não tem um antes e um depois, um primeiro e um segundo, um mais

importante e outro menos. Na experiência sensível que constitui a nossa própria existência, antes mesmo de ser matéria de ciência, tudo acontece ao mesmo tempo e qualquer causalidade pensável recairá obrigatoriamente em um circulo que só dará prioridade a um aspecto por influência da limitação perspectiva. Por não possuirmos os olhos de Deus, o qual veria tudo a um só tempo, precisamos eleger um ponto a partir do qual desdobraremos numa sequência tudo aquilo que a ele está associado.

Tratar a percepção como um conhecimento e esquecer o seu fundo existencial é considerar como adquirido e deixar passar cegamente o momento decisivo da percepção que seria o surgimento de um mundo verdadeiro e exato, no sentido de que o mundo precisa ser aquilo que *eu vivo* antes que seja aquilo que *eu penso*. Conforme diz Merleau-Ponty, "a reflexão estará segura de ter encontrado o centro do fenômeno se ela for igualmente capaz de esclarecer sua inerência vital e sua intenção racional" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 85).

A *coisa*, diferentemente de como ela é concebida pelo pensamento objetivo, deve ser assumida como o invariante de todos os campos sensoriais e perceptivos individuais e o conceito científico, plasmado pelo entendimento, deve ser assumido apenas como o meio de fixar e objetivar os fenômenos para fins de uma referência coletiva. A percepção se apresenta como a percepção de um ser em todas as suas implicações vitais e antes de qualquer pensamento teórico. A reflexão, no entanto, jamais se dispôs a fazer uma genealogia que destacaria esse brotamento espontâneo do ser, o qual emerge de um solo sensível, contentando-se apenas em investigar as condições que o tornam possível (como o Kant da primeira *Crítica*).

Esse caráter invariante da coisa percebida na experiência individual é o resultado da configuração perceptiva que emerge da relação recíproca entre todos os dispositivos fisiológicos que constituem o organismo, havendo, por exemplo, uma relação de conveniência e de sentido entre "o gesto, o sorriso, o sotaque de um homem que fala" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 87). Para Merleau-Ponty, essa relação de expressão recíproca que faria do corpo humano uma manifestação no exterior de uma maneira particular de ser no mundo marca o caráter originário da percepção, uma vez que a expressividade daí decorrente não seria o resultado de processos determinados pela mecânica nervosa. Mas ao contrário disso, a fisiologia mecanicista tentava resolver a percepção em uma série de conexões causais e "o sentir, destacado assim da afetividade e da motricidade, tornava-se a simples recepção de uma qualidade, e a fisiologia acreditava poder acompanhar, desde os receptores até os centros

nervosos, a projeção do mundo exterior no ser vivo" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 88). Para compreender verdadeiramente o fenômeno perceptivo Merleau-Ponty conclui que:

> O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual primeiramente o outro e as coisas nos são dados, o sistema "Eu-Outro-as coisas" no estado nascente, despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega e da tradição racional que funda (MERLEAU-PONTY, 2006 B, pp. 89-90).

Por definir o conhecimento como uma capacidade do pensamento para representar "clara e distintamente" a *res extensa*, o cartesianismo fundou e sustentou até os dias de hoje uma ontologia para a qual os fenômenos estariam desvinculados de nossas experiências e seriam apenas o resultado de nosso "poder" para representá-los através do pensamento. Por sua vez, Merleau-Ponty não admitia que os fenômenos perceptivos dependessem de uma representação do entendimento desvinculada dos elementos sensíveis envolvidos na experiência e a descoberta do vínculo entre uma figura percebida e o contexto em que nosso corpo se situa ao percebê-la (figura/fundo) reforçou a tese de que os fenômenos estariam indissociavelmente ligados a nossas experiências e remeteriam à organização espontânea desencadeada por nosso corpo junto aos dados sensíveis. Como consequência, passa-se a admitir que "a correlação entre os dados visuais e os do tato, assim como entre esses dados e nossa ação junto ao mundo, está, antes, vinculada a um "quadro motor", que se retoma e se refaz independentemente de uma função central" (MÜLLER, 2001, p. 15).

Embora essa noção de organização espontânea, que emerge da configuração promovida pela relação figura/fundo, tenha sido concebida inicialmente pelos psicólogos da *Gestalt*, tanto eles quanto os neurologistas que lhes eram contemporâneos permaneceram cumplices da ontologia cartesiana, pois acreditavam que, mesmo investidas de uma capacidade autorreguladora, nossas experiências continuariam sendo um correlato subjetivo das coisas e não reconheciam a inerência do fenômeno à experiência. Contra essa perspectiva, Merleau-Ponty propôs a análise descritiva de nosso contato vivo com nosso próprio corpo (corpo próprio), de nosso contato vivo com as coisas e de nosso contato vivo com o Outro. Para ele, este contato vivo instituiria, de maneira espontânea, significações nos fenômenos.

Nossa compreensão dos fenômenos, em nome de uma ontologia construída a partir da prévia aceitação de que o ser seria algo determinado e exterior, havia sido reduzida a um ato

de representação. Em consequência, nossa experiência findou por ser também reduzida à condição de representação imprópria (não pessoal) em nome de um ideal de uma representação necessária. Essa postura remonta a Galileu, o qual foi o primeiro a preterir nos fenômenos tudo o que não se acomodava à ordem e à medida das significações matemáticas. Tudo aquilo que nos fenômenos físicos não pudesse ser matematicamente inferido deveria ser desconsiderado.

Nesse sentido, dada a impossibilidade de uma dedução matemática das experiências sensíveis, Galileu as considerou insuficientes e inoportunas para a compreensão dos fenômenos físicos e pela primeira vez os fenômenos físicos foram considerados independentemente do modo como ocorrem em nossas experiências, nossas experiências foram reduzidas à nossa subjetividade e, pela primeira vez, nossa subjetividade fora excluída do mundo. Galileu distinguiu entre qualidades primárias (matematicamente traduzíveis) e o efeito dessas qualidades sobre os sentidos, qualidades secundárias (sensações), sendo as primeiras reais, enquanto poderiam ser representadas segundo regras necessárias, e as segundas estariam restritas a nossa subjetividade sem que correspondessem a nada de real na natureza. Assim, é Galileu quem primeiro lança mão daquela ontologia dualista fundamentada posteriormente por Descartes (já comentada no primeiro item desse capítulo).

No entanto, se nos dedicarmos à experiência natural e cotidiana o que se atesta é outra coisa: independentemente de nossas palavras, pensamentos e quaisquer outros empreendimentos simbólicos, nossa sensibilidade, mobilidade e ação espontânea (experiência perceptiva) por si só engendra significações existenciais. Estas últimas são a orientação comum ou sinérgica expressa pelos diversos elementos que a compõem, são o efeito ativo e retroativo da atividade coordenada que envolve diversos dispositivos orgânicos e elementos do meio na execução e consecução de uma atividade que brota espontaneamente no organismo, são a totalidade ou implicação espontânea desse sistema composto pelo organismo e os elementos da configuração do meio.

As significações existenciais da experiência perceptiva são autônomas em relação à linguagem e às demais construções simbólicas por nós instituídas. Isso, no entanto, não quer dizer que aquelas prescindam destas últimas. Embora potencialmente a percepção traga essa carga significativa espontaneamente, nossa interação com o mundo sempre obedece a um fluxo temporal que nos remete, mediante a memória, às experiências passadas que, por sua vez, são sedimentadas por meio da linguagem. A espontaneidade da experiência perceptiva é um momento concreto que estaria, se abandonado a si mesmo, situado exclusivamente no

presente de modo que a cada presente, suas significações emergentes se encontrariam isoladas sem jamais encontrar sua conexão com as experiências já vividas, ou seja, precedentes. Se diante de uma solução bem sucedida à uma demanda do meio podemos ativar a memória de modo a torná-la uma potência de armazenamento e sedimentação de soluções bem sucedidas é porque, de algum modo, toda a situação se resume e se reduz a um símbolo doravante armazenado e evocado sempre que ocorrem situações semelhantes.

Assim, toda percepção, embora se estruture espontaneamente, só consegue ter um desdobramento e possuir uma historicidade por conta do nexo temporal que se constrói mediante essa articulação entre *percepção*, *motricidade* e *linguagem* (entendendo linguagem, nesse contexto, em um sentido primitivo, como potência simbólica que possibilita a virtualização da experiência vivida e atual). Não podemos esquecer a *afetividade*, a qual daria a tonalidade da experiência: se repulsiva ou sedutora, se desejável ou desprezível, se acolhedora ou inospitaleira. Assim, mais uma vez frisamos que essas dimensões da experiência sensível são simultâneas e por limitações da própria linguagem precisamos falar de uma sem que haja total fidelidade às outras.

A despeito do caráter estrutural que a linguagem possui no que diz respeito à percepção e sua consecução numa experiência vivida, não podemos permitir sobrepujar por nossos pensamentos e investimentos simbólicos aquilo sem o que eles sequer existiriam, a saber, nossos dispositivos anatômicos e sua integração concreta com o mundo. Claro que para pensar, descrever e mesmo redigir estas palavras (para penetrar no próprio sentido da palavra "palavra" aqui solicitada por três vezes na mesma frase), para descrever as significações existenciais da experiência perceptiva e buscar a fórmula mais apropriada para que o arranjo das palavras que constituem cada frase transmita, o mais próximo possível, o sentido do vivido, não podemos prescindir de nossos pensamentos e, consequentemente, da linguagem. Importa perceber apenas que, embora seja indissociável da experiência sensível e atue sempre em conjunto com a percepção, a percepção e sua estruturação espontânea e atual possui suas especificidades e são delas que aqui tratamos.

O que precisa ficar estabelecido é que não há significação existencial – nem seu desdobramento, a significação cognitiva – antes que nossos dispositivos anatômicos integrem-se entre si e à substância material indeterminada oferecida pelo mundo. O que Merleau-Ponty quer reconhecer é a inalienabilidade ontológica de nossos investimentos sensorimotores, ou seja, de nossos investimentos corporais junto ao mundo e mesmo o pensamento não poderia ser interior por não existir fora do mundo e fora das palavras (que são, também,

desdobramentos motores, o que será explicitado no próximo capítulo). Essa integração entre os dispositivos e o meio físico é própria do organismo. Nossos comportamentos sensorimotores são processos físicos, fisiológicos, práticos e afetivos que envolvem a configuração de nossos dispositivos anatômicos e a configuração do meio em que vivemos. Partindo dessa consideração os psicólogos tenderam a classificar nossos comportamentos sensorimotores em elementares – os quais envolveriam reações circulares, reflexos e processos físicos e fisiológicos ligados ao sistema nervoso autônomo (anatomia de nossos órgãos, tecidos e células) – e adquiridos – nossos hábitos motores e nossas ações complexas junto às coisas mundanas. Para Merleau-Ponty, esses comportamentos poderiam exprimir significações autonomamente. Segundo Müller:

> É a partir de meus investimentos sensório-motores, acredita Merleau-Ponty, que as relações de implicação entre as partes de que sou feito, assim como entre os elementos empíricos do mundo em que me situo se exprimem como totalidade ou orientação comum. (...) as significações existenciais não são "representações neurológicas" ou "imagens psíquicas" geradas pelos puros objetos, os investimentos de nosso corpo não são uma mecânica nervosa, ou atividade de associação psíquica, por meio da qual os puros objetos seriam representados (...) nossos investimentos corporais são modalidades de uma visão *pré-objetiva* e originária, da qual não podemos nos distanciar e a que Merleau-Ponty prefere chamar *ser no mundo*. (...) [são] uma polarização de nossos dispositivos anatômicos sobre si e sobre o mundo, por meio do que a organização espontânea de nosso corpo e das coisas mundanas, assim como as intenções práticas que nesse ambiente passam a existir, exprimem-se como valores ou significações existenciais (MÜLLER, 2001, pp. 179-181).

Assim, os comportamentos sensorimotores adquiridos revelam a maneira pessoal e espontânea segundo a qual nossos dispositivos anatômicos polarizam-se entre si, de modo a exprimir significações existenciais. Não é preciso para o indivíduo representar os movimentos que deve executar para alcançar com sua mão algum ponto de seu corpo, como que para se coçar. Na experiência de mim mesmo, bem como na experiência pessoal de qualquer outro indivíduo, não preciso representar para mim os movimentos que devo executar para alcançar, por exemplo, meu pé que queima junto ao fogo. Nessa experiência estabeleço espontaneamente a sinergia de minhas partes, assim como a implicação das diversas dimensões de minha existência temporal. Já dizia Merleau-Ponty que as partes do corpo próprio "se relacionam umas às outras de uma maneira original: elas não estão desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas umas nas outras" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 143). Isso significa que todas elas estão implicadas umas nas outras, configurando-se de modo a instituir um único e mesmo sentido, exprimindo assim uma totalidade ou, melhor dizendo,

uma significação existencial. A esta implicação das partes com vistas a um todo significativo Merleau-Ponty dará o nome de *esquema corporal*. Porém, qual seria a originalidade do esquema corporal?

2.3.2 – O esquema corporal como síntese espaciotemporal

O esquema corporal – se pensado conforme os neurologistas – pode designar tanto uma estruturação do sistema nervoso central a partir do meio como uma configuração espontânea e inerente ao sistema psicofísico. Já os fisiologistas denominaram de esquema corporal a suposta capacidade do sistema nervoso central para coordenar os comportamentos sensorimotores adquiridos, sendo uma espécie de "representação" neurológica que ele iria construindo no decorrer da experiência sensível e a partir da qual passaria a controlar a recepção, decodificação e localização do influxo que alimenta nossa musculatura e as terminações cutâneas (MÜLLER, 2001, p. 183). O córtex frontal retomaria esse sistema com o intuito de representar para si possíveis associações entre os circuitos nervosos. Conforme essa representação, ele passaria a coordenar a recepção, decifração e distribuição das correntes de difusão de moléculas advindas das terminações nervosas estabelecendo, assim, uma esquemática do influxo nervoso que permitiria coordenar desde a posição de cada estímulo local até a mudança de posição do corpo em cada movimento realizado.

Assim, o esquema corporal foi inicialmente entendido como um "resumo" da experiência corporal que seria capaz de esclarecer e atribuir um significado à intervenção de um estímulo interno (interoceptividade) e a percepção da posição e dos possíveis movimentos do corpo próprio (proprioceptividade) que configurariam a experiência vivida no momento. O esquema corporal, então, apenas designava uma série de associações de imagens que estariam sempre prontas a operar e que seria montado pouco a pouco desde a infância, à medida que os elementos da experiência fossem associando-se entre si.

Com o desenvolvimento da *Gestaltpsychologie*, o esquema corporal deixou de ser entendido como o simples resultado de associações estabelecidas no decorrer da experiência e passou a ser concebido como uma tomada de consciência global do organismo no mundo intersensorial, a saber, uma *forma*. Os psicólogos *gestaltistas* acreditavam que as formas seriam reguladas a cada momento por uma lei única e *a priori*, de modo que a espacialidade do corpo desceria do todo às partes atendendo objetivamente a um desígnio determinista do corpo.

Ocorre que, embora os estímulos advindos do meio necessitassem de uma regulação, essa regulação não poderia ser estabelecida exteriormente como que por uma lei do entendimento que manteria a sua constância. Essa regulação dependeria de uma capacidade de autorregulagem do próprio organismo. O esquema corporal seria então essa capacidade de autorregulação por meio da qual "organizaríamos" a nossa receptividade sensível e nossa reação motora de maneira autônoma e espontânea. Não seria, assim, o resultado de associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global da postura individual no meio intersensorial. Assim, embora representasse uma mudança de postura, a posição dos psicólogos *gestaltistas* era tão insuficiente quanto a dos neurologistas e fisiologistas que lhes eram contemporâneos, pois apesar de descreverem a estrutura atual do esquema corporal nenhuma delas esclarecia como aqueles comportamentos sensorimotores que o compõem seriam adquiridos. Como compreender melhor a noção de esquema corporal? Como compreender a relação de implicação espontânea que estabelece a reciprocidade e equivalência de nossos dispositivos sensoriais? Para tanto, precisaríamos remeter à noção de *fundação*.

Merleau-Ponty retoma de Husserl essa noção para introduzir a temporalidade na organização espacial de nossos dispositivos entre si. Para Husserl, tal noção designaria uma relação de dependência que descreveria a unidade de um todo em sentido amplo. Em um sentido inautêntico, o todo seria a unidade formada por partes independentes entre si enquanto que um *todo em sentido rigoroso* não dependeria de nenhum suporte exterior. Cada parte guardaria uma relação de dependência em relação às demais de modo a exigirem-se mutuamente estabelecendo entre si uma reciprocidade (unidade) espontânea e necessária. Fundação (*Fundierung*) é o nome que ele dá a essa conexão essencial que definiria a relação entre as partes de um todo em sentido rigoroso.

Essa noção será cara a Merleau-Ponty por ser através dela que eletentará estabelecer o sentido em que compreende a *expressão*. A expressão não seria nada mais que o movimento de transcendência através do qual os dados revelados pelos nossos dispositivos anatômicos dariam a conhecer, de forma espontânea, a relação necessária que compartilham e que não poderiam englobar isoladamente. A expressão seria para Merleau-Ponty uma relação de fundação a qual esclareceria de que maneira a transformação criativa de nossa gesticulação verbal poderia introduzir significações *imanentes* aos nossos próprios gestos mesmo que *transcendentes* a nossos dispositivos anatômicos envolvidos (MÜLLER, 2001, p. 152). No caso da experiência perceptiva do corpo próprio, por exemplo, a noção de fundação permitiria

compreender o esquema corporal enquanto uma polarização espontânea e não localizada na qual todos os elementos concorreriam para exprimir uma só orientação sensorimotora, um só sentido, uma só intenção, ou seja, uma mesma totalidade. Cada dispositivo contribuiria coma estruturação que faria aparecer o sentido, enquanto que individualmente estes nada significariam. Sua significação seria uma significação de conjunto e, portanto, a configuração do esquema corporal seria, eminentemente, expressão. É nesse sentido que Merleau-Ponty diz ser o corpo "eminentemente um espaço expressivo" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 202). Entendida como a relação de dependência que as partes do corpo estabelecem entre si e junto ao mundo, a noção de expressão elucida a maneira como as significações passam a existir em cada um de nossos comportamentos (perceptivos ou culturais) definindo o próprio *ser* dos fenômenos e o modo como esses fenômenos brotam em nossas vidas enquanto totalidades e significações.

Até aqui nos ativemos à dimensão espacial da fundação. Mas conforme já demos a entender ela possui também uma dimensão temporal, pois ela sempre envolve uma região de ausência material (*não ser*) que estabelece um horizonte de *expectativa* ou *dispersão* para a materialidade *iminente* ou *passada* de nossa vida. Essa noção de horizonte designa propriamente aqueles elementos que embora inatuais do ponto de vista da espacialidade, são *co-presentes* a um dado presente, ou seja, designa a maneira espontânea como o passado é retido, ou projetado enquanto expectativa, a partir do presente vivido (o que remete a descrição da "consciência interna" do tempo e à noção de intencionalidade operante, já apresentada no primeiro capítulo). O que queremos dizer é que existem perfis do passado retidos e perfis do futuro protendidos que, mesmo não estando localizados espacialmente no momento atual, convivem espontaneamente com nossa materialidade presente e efetiva. Ao falar de fundação, Merleau-Ponty tem em vista justamente essa co-presença espontânea da materialidade, de um lado, já dissolvida (passado) ou, de outro, iminente (futuro), junto à materialidade efetiva. Em outras palavras e seguindo Müller:

> Trata-se de uma relação de não-independência entre aquilo que fui, aquilo que sou e aquilo no que posso me transformar; antes mesmo que eu possa me representar. Ou, trata-se de uma estrutura implicativa originária, segundo a qual, por obra da *co-presença* dos perfis temporais, cada dado espacial torna-se o "signo" daquilo que ele-próprio não é, sem que uma função simbólica seja exigida (MÜLLER, 2001, p. 193).

Resta-nos compreender como essa co-presença dos perfis temporais investe os nossos dispositivos anatômicos de um valor simbólico. Ora, os perfis temporais não são

significativos solitariamente, sendo apenas elementos indeterminados. Embora não estejam envolvidos em nossa atualidade sensorimotora os perfis temporais são sempre relativos a um dado espacial ao qual se vinculam na experiência presente. Assim, não podemos vivenciá-los senão a partir das partes que compõem a espacialidade atual. São esses perfis temporais que fazem de nossa experiência não uma ocorrência exclusiva e separada em relação às demais, mas, ao contrário, o *índice* de outras experiências já não, ou ainda não, espacializadas. Este fundo de ausência (passado e futuro) faz com que a ação no espaço seja sempre orientada por outra ação que a precederia e que a *motivaria*.

Pensando nisso, acreditava Merleau-Ponty que os perfis temporais introduziriam um tipo primitivo de *reflexividade espacial*. Diferente da reflexividade mediada por gestos e símbolos, exercida por meio de atos designativos e verbais, e, diferente da reflexividade enquanto poder de autorepresentação que não depende do que está dado na espacialidade, essa reflexividade espacial seria a expressão de um interior (não espacial) no exterior (espacial). Em outras palavras, seria a "manifestação espontânea daquilo que fui e fiz, naquilo que sou ou faço, tenha essa manifestação espontânea uma conotação retrospectiva (que me dispersa no passado), ou prospectiva (projetando meu passado como expectativa)" (MÜLLER, 2001, p. 194). Munido dessa reflexividade, Merleau-Ponty acreditou que o corpo inteiro tornar-se-ia o "signo" dele próprio e do mundo, e é por conta dessa "engrenagem" que podemos falar em significações existenciais dos comportamentos sensorimotores.

Portanto, quando emprega a noção de esquema corporal, Merleau-Ponty tem em mente essa reflexividade que o corpo exerce no mundo a partir de si mesmo e que deflagra a unidade de si e de sua ação junto às coisas mundanas. Ele visa este desdobramento temporal do espaço por meio do qual cada um dos meus dispositivos, assim como cada uma das totalidades engendradas por esses dispositivos, tornam-se cúmplices de todas as demais, instituindo o corpo próprio como um sistema de operações sensorimotoras equivalentes.

Essa co-presença daquilo que senti junto àquilo que sinto neste exato momento provoca um sentimento de que a atualidade estaria a repetir algo já realizado, por exemplo: após ter conquistado a relação de fundação motora que me permitiu tocar piano não é preciso redescobri-la a cada novo movimento. A cada novo toque nas teclas, os movimentos que realizei no passado comparecem como orientação que posso seguir, não só pela distribuição espacial do conjunto de mecanismos do instrumento, mas também pela consecução temporal representada pela melodia: uma nota atrai a outra, a melodia constrói seu próprio ritmo e cadência, o corpo a constrói ao mesmo tempo em que é motivado por ela. A cada novo

movimento, na forma de um horizonte ou perfil temporal, os movimentos já realizados apresentam-se espontaneamente como alternativas à minha espacialidade, sem que haja a necessidade de uma evocação ou operação cognitiva. Segundo exemplo dado pelo próprio Merleau-Ponty "sabe-se que um organista experiente é capaz de servir-se de um órgão que não conhece e cujos teclados são mais ou menos numerosos, as teclas dispostas diferentemente do que aquelas de seu instrumento costumeiro" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 201). Assim, o corpo é vivido não apenas como um sistema de posições atuais, mas também como um sistema aberto de uma infinidade de possibilidades equivalentes em outras orientações. Diz ainda Merleau-Ponty:

> Diremos então que o organista analisa o órgão, quer dizer, que ele se dá e conserva uma representação das teclas, dos pedais, dos teclados e de sua relação no espaço? Mas, durante o curto ensaio que precede o concerto, ele não se comporta como o fazemos quando queremos armar um plano. Ele senta-se no banco, aciona os pedais, dispara as teclas, avalia o instrumento com seu corpo, incorpora a si as direções e dimensões, instala-se no órgão como nos instalamos em uma casa. O que ele apreende para cada tecla e para cada pedal não são posições no espaço objetivo, e não é à sua "memória" que ele os confia. Durante o ensaio, assim como durante a execução, as teclas, os pedais e os teclados só lhes são dados como as potências de tal valor emocional ou musical, e suas posições só lhes são dadas como os lugares onde esse valor aparece no mundo. Entre a essência musical da peça, tal como ela está indicada na partitura, e a música que efetivamente ressoa em torno do órgão, estabelece-se uma relação tão direta que o corpo do organista e o instrumento são apenas o lugar de passagem dessa relação. Doravante a música existe por si e é por ela que todo o resto existe (MERLEAU-PONTY, 2006 B, pp. 201-202).

Não se trata de uma recordação ou representação dos valores corporais e musicais que precisavam ser evocados no espaço objetivo. Segundo Merleau-Ponty, seus gestos durante o ensaio e durante a execução são gestos de consagração, pois "eles estendem vetores afetivos, descobrem fontes emocionais, criam um espaço expressivo, assim como os gestos do augúrio delimitam o *templum*" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 202). Na imitação, por sua vez, é por meio do próprio corpo, prescindindo de qualquer representação ou estrutura prévia, que se compreende a orientação motora daquele a quem se imita. O esquema corporal, então, "*é justamente esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis*, haja vista a implicação espaciotemporal que espontaneamente estabelecem entre si, e por cujo meio cada qual torna-se o horizonte temporal da outra" (MÜLLER, 2001, p. 196).

A descrição que Merleau-Ponty faz do esquema corporal o indica como sendo uma relação espontânea de implicação (retrospectiva ou prospectiva) entre o passado e o presente

espacial, a mútua fundação entre o que o corpo desempenhou e desempenha e estes desempenhos, uma vez realizados, passam a ser perfis que jamais desaparecem para ele. Assim, a cada instante meus comportamentos sensorimotores adquiridos remetem espontaneamente ao instante precedente e o desempenho motor presente consiste em reaprender a partir da posição atual a série de posições anteriores que se envolvem umas nas outras. Enquanto implicação espaciotemporal entre diversos dispositivos anatômicos e as totalidades espaciais por eles engendrados, o corpo espontaneamente age e retoma sua ação, constituindo uma unidade que não é da ordem do “eu penso”, mas da ordem do “eu posso”, ou melhor, da ordem do “eu faço”. O esquema corporal é, finalmente, essa relação de mútua fundação espaciotemporal de todos os dispositivos sensoriais e de todas as significações (totalidades) que por meio deles constantemente se refazem. O esquema corporal é essa polarização espontânea e livre,o jogo entre aquilo que está dado em mim e para mim aqui e agora, e aquilo que foi dado em mim e para mim no passado, agora ausente materialmente, porém presente*intencionalmente*.

Nesse sentido, o corpo seria mais que um fenômeno expressivo dentre outros, ele seria, na verdade, a origem de todos os fenômenos de expressão no espaço, o próprio movimento de expressão que projeta significações no exterior, dá-lhes um lugar, e faz com que elas comecem a existir primeiro como sensações localizadas, depois como hábitos motores e em seguida como ações orientadas. Não seria apenas a unidade espaciotemporal da nossa própria extensão, mas a unidade das extensões que se mostram como coisas que só aparecem como resultado da expressividade de nossos próprios dispositivos sensoriais.

É nesse sentido que, para Merleau-Ponty, as coisas mundanas seriam indissociáveis dos esquemas corporais, pois somente através deles poderia se estabelecer espontaneamente um sistema de equivalência entre o dado atual e seu passado inatual em nossa experiência espacial. As coisas mundanas seriam, assim, a relação de fundação entre o corpo próprio e o mundo e entre aquilo que trazemos como horizonte temporal (passado-futuro) e o que o mundo traz como dado espacial.

A psicologia associacionista (empirista) acreditou por muito tempo que as coisas estariam investidas de uma lei de organização espacial, a qual aprenderíamos gradativamente a reconhecer. A grandeza e a forma das coisas mundanas não estariam imediatamente dadas até que nos fixássemos (através dos mecanismos neurológicos) em vários registros acerca da grandeza que as coisas assumem conforme a distância que estabelecemos em relação a elas. Precisaríamos ainda fixar vários registros acerca das formas que as coisas assumem levando

em consideração as diversas orientações que assumimos em relação a elas. O resultado da associação desses vários registros seria a "representação" da grandeza e da forma (definidas) das coisas mundanas. Os filósofos reflexivos e os psicólogos gestaltistas (inspirados pela filosofia crítica kantiana) acrescentam ainda que tais fixações e associações dependeriam de uma atividade sintética do sujeito (o qual seria transcendental ou psicológico). Assim, supor-se-ia um mundo já feito para o qual se deveria encontrar uma justa representação resultante ou de um processo mecânico de associação de registros diversos ou resultante de um processo sintético de aplicação de regras *a priori*.

Mas se essa explicação não dá conta do fenômeno, como percebemos uma coisa em sua grandeza e forma definidas? Merleau-Ponty diria que a resposta estaria no esquema corporal. Tomando o exemplo do cubo, tão caro a Husserl, observamos que ele, quando desenhado no papel, mantém-se o mesmo ao longo de uma série de experiências, mas nem por isso tal permanência se deve à apreensão de qualidades isoladas e associadas, à consciência de uma propriedade objetiva, sendo na verdade o resultado dos perfis relacionados pelos movimentos dos olhos, da cabeça e do corpo de uma maneira geral. Segundo Müller:

> Para que esse desenho bidimensional possa valer como coisa em profundidade, para que os losangos e quadrados desenhados possam valer como paredes (frontais, superiores, inferiores ou laterais) é preciso que meu olhar se polarize sobre um desses perfis, tomando-o como dado espacial, para logo a seguir transpô-lo em direção a outro perfil, do qual o anterior não estará desvinculado, mas retido como horizonte ou perfil temporal. Dessa forma, os diversos perfis do desenho adquirem um desdobramento temporal, e eis por que posso vê-los como se esse desenho estivesse a ocupar, simultaneamente, posições distintas no espaço (MÜLLER, 2001, p. 203).

Assim, para serem percebidas, as coisas exigiriam que o corpo lhes emprestasse uma estruturação temporal segundo a qual a própria espacialidade do corpo estaria desdobrada. Exigiriam ser integradas ao esquema corporal, este último enquanto "campo de presença das coisas para mim" (MÜLLER, 2001, p. 204). Tal campo estende-se segundo duas dimensões: a espacial (aqui-ali) e a temporal (passado-presente-futuro). Para Merleau-Ponty, é a partir da relação característica da segunda que podemos compreender a relação descrita na primeira. Por esse motivo elas passariam a mostrar, através de um único perfil, mais do que este perfil encerra objetivamente num dado momento e lugar, exprimindo, a partir de então, uma única significação, o que leva Merleau-Ponty a afirmar haver na coisa uma simbólica que liga cada qualidade sensível, passada ou presente, umas às outras. É disso que resulta a manifestação fenomênica do objeto atual (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 428). Entendemos então que

“assim compreendida, a coisa é o *correlativo do meu corpo e, mais geralmente, da minha existência, da qual meu corpo é apenas a estrutura estabilizada*” (MÜLLER, 2001, 204).

Assim, a coisa *não seria* em primeiro lugar uma significação para o entendimento, mas uma estrutura acessível à inspeção do corpo, uma vez que ela nunca pode ser separada de alguém que a perceba, nunca podendo ser, em consequência, efetivamente em si. Suas articulações são as mesmas de nossa existência já que ela se põe na extremidade de um olhar ou ao termo de uma investigação sensorial que a investe de *humanidade* (predicações antropológicas). Podemos entender a percepção das coisas mundanas, assim, como uma comunicação ou comunhão do nosso corpo com o mundo, retomada ou acabamento, por nossa parte, de uma intenção alheia ou, ao contrário, a religação, no exterior, de nossas potências perceptivas, “como um acasalamento de nosso corpo com as coisas” (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 429). Como o sentido da coisa jamais é um sentido acabado, mas uma unidade aberta e plástica, o campo expressivo, que tem o corpo próprio como matriz de sua projeção, não esgota em si esse sentido. Do mesmo modo, o sentido de nosso próprio corpo jamais é esgotado, pois depende sempre da nossa relação como as coisas que compõem a configuração espacial na qual estamos inseridos. Como essa configuração está sempre em movimento, a nossa própria unidade sensorial está também constantemente se transformando e adquirindo novas estruturações. Conforme diz Merleau-Ponty:

> (...) não esgotamos o sentido da coisa definindo-a como o correlativo de nosso corpo e de nossa vida. Afinal, só apreendemos a unidade de nosso corpo na unidade da coisa, e é a partir das coisas que nossas mãos, nossos olhos, todos os nossos órgãos dos sentidos nos aparecem como tantos instrumentos insubstituíveis. O corpo por ele mesmo, o corpo em repouso, é apenas uma massa obscura, nós o percebemos como um ser preciso e identificável quando ele se move em direção a uma coisa, enquanto ele se projeta intencionalmente para o exterior, e isso aliás sempre pelo canto do olho e na margem da consciência, cujo centro é ocupado pelas coisas e pelo mundo (MERLEAU-PONTY, 2006 B, pp. 431-432).

Merleau-Ponty acredita que não se pode imaginar a coisa percebida sem alguém que a perceba. O contrário também é verdadeiro: não se pode conceber alguém que perceba sem algo a perceber. A significação é o resultado desse cruzamento e não há predominância ou preponderância de um em relação ao outro. Ao dizer que os esquemas corporais viabilizam a expressão das coisas mundanas, Merleau-Ponty não quer dizer que elas sejam redutíveis a nossos esquemas, sendo, assim, um produto de nossa subjetividade. Na verdade, para ele, uma coisa é uma coisa a partir da organização de seus elementos sensíveis e o desenrolar desses dados sensíveis sob nosso aparelho sensorial compõe uma estrutura que funde e fixa nosso

corpo no mundo de uma maneira indissociável. Esta estrutura pode ser também chamada de *ser no mundo*.

Mostrando que o esquema corporal não é um mecanismo localizado que coordena o influxo nervoso desencadeado por nosso contato com o mundo e nem uma capacidade *a priori*, mas que é a mútua fundação (implicação espaciotemporal) entre nossos dispositivos anatômicos e os dados espaciais, Merleau-Ponty esclarece como brotam e qual a natureza das significações existenciais da experiência sensível. As significações existenciais são, assim, totalidades que nossos dispositivos anatômicos e os dados sobre os quais se aplicam exprimem de forma espontânea, tenham elas um sentido atual ou inatual.

Embora possa parecer que Merleau-Ponty privilegia o corpo em detrimento do mundo, já que atribui ao corpo o poder de descortinar a orientação temporal das coisas, e de acreditar que o corpo tem a sua "chave interpretativa", em nenhum momento esse privilegio parece se sustentar, uma vez que o fato de ele assumir a estruturação sensível como análoga à estrutura ser no mundo já afirma a simultaneidade e indissociabilidade entre o corpo (subjetividade) e a coisa. O corpo possui apenas um privilegio temático uma vez que é através dele que a subjetividade se forma. Já dizia Heidegger haver um primado ôntico da questão do ser: o ente originário a partir do qual deveria partir qualquer investigação acerca do ser deveria ser a presença, pois "a presença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ela se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* o seu próprio ser" (HEIDEGGER, 2006, p. 48). Heidegger ainda diz que "é próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser da presença*" (HEIDEGGER, 2006, p.48).

Isto significa que o privilegio temático que a presença (leia-se corporeidade) possui se deve ao fato de ela possuir esse caráter reflexionante, mais precisamente, possuir essa reflexividade espaciotemporal que lhe é própria e única, não sendo concebida propriedade semelhante para nenhum outro ente (coisa) mundano. Aqueles que defendem um privilégio do corpo em relação ao mundo na obra de Merleau-Ponty se iludem por não entender que esse privilégio é temático e metodológico. O que se vê na obra de Merleau-Ponty é, na verdade, uma equivalência, simultaneidade e estruturação que amalgama e enraíza o corpo no mundo de maneira inalienável. A noção de esquema corporal comprova isso, já que quer dizer exatamente que as significações existenciais do mundo perceptivo são indiscerníveis dos dispositivos por cujo meio os exprimimos, não havendo uma interioridade, um *a priori*

individual que anteciparia tais significações. O único *a priori* aqui admitido é o da *cultura* não havendo uma capacidade de constituição do ser e dos sentidos dos fenômenos no sujeito individual.

O sujeito emerge no seio de uma cultura que possui o seu legado e que o impulsiona, o lança no campo dos sentidos. A instituição sentidos existenciais é um empreendimento coletivo, pois versa sobre a implicação espaciotemporal, dos perfis passados e futuros da experiência perceptiva, em sua ocorrência no mundo humano, que é um mundo prático e coletivo. As experiências individuais sempre remetem às experiências do outro em suas dimensões temporais. Se, de um lado, o corpo próprio oferece os dispositivos, de outro é corpo anônimo que institui as significações. A implicação temporal desses perfis que se manifestam no espaço é deflagrada por *meu* corpo já que é ele que é a própria *temporalidade* se exercendo através de mim. O meu corpo não é temporalizado, *é ele que temporaliza* através da transição dos perfis temporais que ocorrem graças ao seu movimento de projeção em direção a metas distintas: o antes e o depois se manifestam no exato momento em que transito entre perspectivas. Mas no plano das significações, nunca estou alheio às significações instituídas antes de minha entrada no mundo da percepção: sempre assumo as experiências dos outros, dos meus antepassados, sempre assumo o legado da tradição, sempre recorro às normas da cultura como paradigma de minhas próprias experiências.

Em cada movimento de fixação, o meu corpo ata em conjunto um presente, um passado e um futuro que são confrontados a cada vez como a mesma operação que se desenrola em outrem e é desse confronto que as significações transitam de seu caráter existencial para o cognitivo. A síntese perceptiva é uma síntese temporal deflagrada a partir da implicação espaciotemporal de meus dispositivos e a subjetividade, no plano da percepção, é a temporalidade de meus dispositivos, revelada a partir das coisas e do meu contato com o outro. Assim, devo compreender meu corpo como uma condição originária(não a única) de toda significação, já que é a relação de fundação promovida pela configuração do esquema corporal que possibilita que qualquer coisa faça sentido para mim.

CAPÍTULO 3
MOTRICIDADE E EXPRESSÃO

Depois de tudo que foi dito até aqui deparamo-nos com o seguinte problema: como é possível a comunicação entre as subjetividades? Conforme vimos no capítulo anterior a comunicação entre os indivíduos não prescinde de sua corporeidade, ou seja, para que haja comunicação é preciso que hajam corpos em comunhão. Em *O filósofo e sua sombra* Merleau-Ponty diz-nos que enquanto a *res extensa* não contem nada quedependa do espirito, nem nada que exija mediatamente uma conexão com um espírito real, descobrimos ao contrarioque um espírito real, por essência, deveria estar necessariamente vinculadoa materialidade, como espírito real de um corpo (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 181).

Assim, para superar a dissociação entre espírito e matéria – corpo e alma – a fenomenologia precisaria ser compreendida não como um materialismo nem como uma filosofia do espírito, mas como a tentativa de revelar a camada pré-teorética que permite revelar a superficialidade dessas duas idealizações. Para tanto, é preciso conceber o corpo entrosado desde sempre com o mundo visível, é preciso assumir as relações entre os movimentos de meu corpo e as propriedades do objeto sob a égide do *eu posso* – ou seja, vinculado indissociavelmente, desde a origem, a um contexto práxico o qual é também e desde sempre um contexto compartilhado com outras subjetividades.

É preciso compreender, antes de tudo, que meu corpo é também uma coisa dentre as coisas, muito embora seja uma coisa na qual resido, o meu lugar no espaço, o lugar de onde vejo e me projeto no mundo. Sendo também uma coisa, vivencio em meu corpo uma situação que já revela em mim a ambiguidade do mundo e que serve, assim, como chave para a compreensão de meu vínculo com as coisas e com o outro. Inegavelmente há uma relação do meu corpo consigo mesmo que o converte em vínculo entre eu, as coisas e os outros indivíduos. Quando minha mão direita toca a minha mão esquerda sinto-a como uma coisa física, mas logo a relação se inverte e percebo então que em meu corpo não há uma relação de sentido único entre aquele que percebe e aquilo que é percebido, a relação inverte-se e a mão tocada torna-se a mão tocante e o corpo se vê ao mesmo tempo enquanto sujeito e objeto.

Portanto, a distinção entre sujeito e objeto está confusa já no âmbito do meu corpo, que talvez seja a realidade que conheço melhor. Se tal distinção já é confusa em mim, certamente é também na coisa que é o polo de operações de meu corpo, termo em que termina sua exploração e que está, por isso, presa no mesmo tecido intencional que eu. Merleau-Ponty acredita que a intencionalidade que "liga os momentos de minha exploração, os aspectos da coisa, e as duas séries uma em relação à outra, não é atividade de ligação do sujeito espiritual nem as puras conexões do objeto". Para ele, a intencionalidade é "a transição que como

sujeito carnal efetuo de uma fase do movimento para outra, por princípio sempre possível para mim porque sou esse animal de percepções e de movimentos que se chama corpo" (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 185).

No entanto, a coisa para meu corpo é ainda a coisa no sentido solipsista, pois só existe para mim. Sendo assim, ainda não é a própria coisa, pois é considerada no contexto de meu corpo o qual pertence, ele também, à ordem das coisas. Para que as coisas que ele percebe correspondam ao ser, diz-nos Merleau-Ponty, é preciso que outras pessoas também as possam perceber, é preciso, então, que seja visível para outros espectadores de modo que só poderíamos pensar na coisa enquanto apreensão intersubjetiva, algo só possível após a constituição de outrem.

É nesse sentido que devemos compreender que, da mesma forma que minha mão direita ao ser tocada ganha vida e converte-se em mão tocante, o corpo do outro se anima diante do meu e pode me interpelar da mesma forma como posso interpelá-lo. E mais: ele pode interpelar o meio da mesma forma como eu e podemos chegar a acordos quando esse meio é o meio que compartilhamos, pois vemo-nos como reflexo um do outro.

Ao apertar a mão de outro indivíduo tenho a evidência de que ele está ali, sua mão substitui aquela minha mão esquerda e meu corpo anexa a si esse outro corpo. Minhas duas mãos eram co-presentes, ou seja, coexistiam, porque eram as mãos de um único corpo, agora o outro aparece como uma extensão daquela co-presença enquanto somos co-presentes em um mesmo meio de demandas práticas e somos, assim, os órgãos de uma única intercorporeidade.

Esse outro corpo que percebo é, em primeiro lugar, outra sensibilidade e somente depois outro homem ou outro pensamento. É exatamente por ser outra sensibilidade como eu que posso ter acesso as significações subjacentes em seu comportamento. Em outras palavras: é por compartilharmos de um mesmo meio prático e por possuirmos os mesmos dispositivos anatômicos os quais permitem lançar-nos nesse meio, a nossas metas, que posso compreender o pensamento do outro. Nunca poderei pensar seu pensamento, posso apenas pensar que ele pensa, posso saber que ele vê, que seu mundo sensível também é o meu, pois assisto à sua visão. Eis que de repente seu olhar se dirige para as mesmas coisas que eu e tudo que do meu lado estava apoiado em minhas percepções e movimentos cai repentinamente nele. Assim, eu e ele somos, ao mesmo tempo, agentes e pacientes da percepção, somos sujeito e objeto ao mesmo tempo, um em relação ao outro, tal qual minha mão esquerda era para minha direita e vice-versa. Os objetos que estão entre nós e polarizam nossa atenção são, para nós, o elo que nos une. É pelo corpo do outro e sua relação com as coisas que posso ter acesso à sua

consciência, uma vez que o corpo é a condição de possibilidade da coisa ao mesmo tempo em que é essa estrutura que compartilhamos. Eu e o outro nos confundimos, assim,em um plano originário, pois compartilhamos uma corporeidade anônima, uma corporeidade geral e é a partir de meu corpo que posso compreender este outro corpo, ou seja, esta outra existência, pois ele está presente não como espírito pura e simplesmente, ele está presente com seu rosto, com seus gestos, com suas atitudes e com suas palavras.

3.1
UMA FENOMENOLOGIA DO MOVIMENTO

3.1.1 – O movimento e a espacialidade

A primeira grande afirmação que podemos fazer, já de início, sobre o movimento é que ele implica um *lugar*, ou seja, um lugar de onde brota, um lugar para onde vai, um lugar onde, na sua ausência, se constrói o repouso e a permanência. Isto significa que há uma mútua relação entre o espaço e o movimento, que há uma determinação mútua e, mesmo, uma simultaneidade entre ambos. O movimento *espacializa*.

Assim, um não poderia ser pensado sem o outro, do contrário estaríamos diante de um espaço absoluto no qual os objetos, sem o movimento, apareceriam todos em um único lugar, não interagindo uns com os outros e nós com eles, e estes objetos só poderiam ser pensados e intuídos, mas jamais vistos, sentidos e tocados (não poderíamos ir em direção a eles). Já o movimento, longe de sua referência ao espaço, seria pensado apenas como o índice de uma mudança de aspecto de objetos que a cada vez seriam concebidos como novo objeto sem jamais estabelecer uma relação de identidade consigo mesmo. Não poderíamos pensar que o “algo” que aparece aqui (agora) é o mesmo que esteve lá (outrora). Sem a espacialidade não haveria como supor a relação entre os objetos e conceber suas posições, suas transições e sua permanência.

Em um não haveria transformação (espaço concebido sem o movimento) e no outro não haveria identidade (movimento concebido sem sua relação com o espaço). Não haveria o *lugar*, não haveria o *aqui* e não haveria o *acolá*. O absurdo das conclusões já mostra o quão impensável é um sem o outro. O que isso quer dizer? Vejamos mais de perto.

Não é possível reduzir a percepção do espaço à sua forma, a uma abstração feita de seus conteúdos. O espaço seria um tecido de relações entre alto e baixo, direita e esquerda, próximo e distante, seria o que torna possível inclusive, em um segundo momento, esta composição abstrata (os nomes e as respectivas significações alto, baixo, etc.) que cristalizam os sentidos de tais experiências. Mas para que tais relações existam é necessário que haja uma

referência, um ponto de partida e ancoragem que indicaria a posição do objeto referido. Falar em posição, por sua vez, implica pensar em um lugar para cada coisa e na transitividade entre estes lugares. Não poderíamos pensar em um lugar absoluto onde as coisas e nós mesmos permaneceríamos para sempre sem jamais nos aproximar e distanciar, sem que pudéssemos inclusive trocar de lugar e inverter a referência (ou seja, tornar o meu "aqui" aquele "lá"). Para pensar essa alternância precisamos pensar na possibilidade de haver movimento, transição, troca, mudança, transformação.

Assim, o sentido do percebido não poderia ser pura significação espiritual absoluta e imutável, pois dessa forma não haveria efetivamente percepção e sim meras ocorrências mentais sem vínculo material com a realidade. A coisa (e nós mesmos) enquanto substância material não existiria. Existiria apenas enquanto pensamento. Mas será lícito acreditar que se não estivéssemos aqui, enquanto seres conscientes capazes de produzir sentido, criar palavras e nomear as coisas, o universo inteiro não existiria? Será que a existência dos objetos e suas posições dependeriam da existência de nosso próprio pensamento ou seria o contrário: nosso pensamento deriva de nossas relações concretas com as coisas?

Seguindo este indício poderíamos questionar-nos, então, como seria possível para o espaço ter um alto e um baixo, como seria possível e o que seria em realidade isso que chamamos de espacialidade e qual sua relação com o movimento. Se nos ativermos à experiência perceberemos que o espaço não possui objetivamente estas dimensões, perceberemos que o alto e o baixo e que a direita e a esquerda não são em si mesmos, que são na verdade relações. No entanto, não são relações livres, pensadas, equivalentes em todas as direções, não são relações de um *puro* objeto colocado *diante* do espírito. Alto e baixo, direita e esquerda, seriam um sistema e não uma soma, mas não um sistema do entendimento, sim um sistema da nossa vida concreta indicado por conteúdos variáveis.

Para Merleau-Ponty, "longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo... o espaço corporal e o espaço exterior formam um sistema prático" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 149). Assim, não haveria direções do espetáculo em si, mas direções em relação a mim. O espetáculo implica certa orientação do meu corpo e meu corpo certa orientação do espetáculo. Há um lugar porque há um *aqui* que é ocupado por mim. O lugar é a relação entre o mundo e eu por intermédio de meu corpo, não relação entre partes do mundo. O lugar seria, assim, o ponto de partida da configuração do espetáculo ou, melhor dizendo, da *situação*.

O aspecto do percebido indicaria, portanto, um caminho seguido pelo corpo e tal orientação do corpo indicaria, por sua vez, uma apresentação do percebido que não é indiferente àquela trajetória. Na verdade tal apresentação é o culminar e consequência inevitável e inalienável da orientação seguida pelo corpo. Assim, não tiramos o alto e o baixo do percebido ou da consciência, a orientação nasce de uma *engrenagem* que é sistemática e condicionada. O alto e o baixo são como um nível geral ou solo onde me instalo por meio de um funcionamento *optimum* (otimizado) de meu corpo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 73). Este nível pode ser alterado, mas não por uma operação intelectual e sim por uma operação de assunção ou habitação que é a cada vez um absoluto que serve de condição para o ser e para o sentido. Essa assunção é motivada por pontos de ancoragem que seriam nada mais, nada menos, que pontos dos quais partem as direções, direções estas definidas sempre por um nível precedente (*ver capítulo 1 item 1.2.1*). Estas direções representam certo desvio, mas que vem a se impor futuramente como norma a qual motivará novo desvio e assim sucessivamente. Podemos concluir então que um nível sempre pressupõe outro nível.

Por exemplo: perceber a espacialidade da altura e da largura significa partir de minha espacialidade primordial enquanto habitante do mundo (primeiro nível). A situação em que estou enquanto habitante se reconfigura constantemente, mas cada nova configuração tem sua origem numa configuração anterior. A elaboração de uma teoria do movimento deve então partir da variação e da modalidade desta espacialidade primordial. Mas o que seria tal espacialidade primordial? Encontrar uma definição exigiria uma formalização, uma expressão formal, ou seja, um equivalente lógico do espaço, mas será que ela dá conta do que é o espaço para nós?

A formalização não dá a essência do espaço, mas um substituto simbólico parcial. Seria preciso então opor o espaço a nossos enunciados sobre o espaço, restituindo o espaço para além deles e pensar o positivismo lógico como um exercício intelectual criteriológico que define não nosso acesso ao verdadeiro, mas que apenas estabelece condições para evitar o erro apresentando indícios, pistas vagas do que seria realmente o objeto em questão. Estaríamos falando então não de espacialidade efetiva, mas de sinais de identificação lógicos. Ora, o espaço não pode se reduzir ao léxico. É preciso então confrontar “o que se diz” e “aquilo sobre o que se diz”. Dar-nos-emos conta que a existência espacial não é existência lógica, que essa espacialidade é antes intuitiva e que logicamente não a atingimos. A única via de acesso a ela é, finalmente, a experiência. Conforme nos diz Merleau-Ponty:

> (...) para que possamos representar-nos o espaço é preciso primeiramente que tenhamos sido introduzidos nele por nosso corpo, e que ele nos tenha dado o primeiro modelo das transposições, das equivalências, das identificações que fazem do espaço um sistema objetivo e permitem à nossa experiência ser uma experiência de objetos, abrir-se a um "em si". "A motricidade é a esfera primária em que em primeiro lugar se engendra o sentido de todas as significações (*der Sinn aller Signifikationen*) no domínio do espaço representado" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 197).

Assim, tudo começa com a experiência. Mas a experiência (seu conteúdo) é contingente. Quanto ao espaço, este não é feito de partes, ele é totalidade. E não é lógico, é intuitivo. A espacialidade seria a relação de uma orientação, ou seja, de uma posição, com outra anterior que é ela também relação à outra mais anterior e assim por diante. Assim estaria constituída a experiência: abertura para o contingente sendo constantemente plasmada e renovada. Na experiência lidaríamos com um espaço sempre possível e não atual já que se trataria de uma projeção: viso uma meta e ao atingi-la já não me detenho mais nela, me projeto para novas metas às quais a nova situação dá ensejo. Portanto este espaço totalidade é relacional, no sentido de que não é soma de coisas no espaço ou de determinações parciais e absolutas (alto, baixo, direita, esquerda). Ele é, na verdade, um sistema transponível. Enquanto a lógica solicita um espaço absoluto, a experiência nos concede um espaço que se constrói pelo movimento, pelo movimento que toma posse e habita o mundo (motricidade). Assim, se todo conhecimento começa com a experiência nenhum pode ser definido fora dela. Retornamos, então, à experiência com uma pergunta: quem percebe ou constrói o espaço? A resposta não é o *eu penso*.

Alto/baixo e direita/esquerda são relativos à posição do observador podendo ainda se referir a outros observadores. Todo o organismo está no centro dessa referência enquanto pivô da experiência e é o movimento que põe em marcha os órgãos dos sentidos. Por exemplo, a relação entre o olho e o movimento: o movimento implica numa atenção às condições ambientais, pois uma mudança no ambiente pode exigir uma reação. Pode significar a aproximação do perigo, a presença de um amigo, etc., e o olho adaptou-se a essa função. Dessa forma, o sentido primeiro do *aqui*, de onde deriva todo aqui objetivo, é a presença ao mundo de um corpo e a presença a este corpo de todo um espaço perceptível que é tomado de assalto pelos sentidos a partir de uma posição (e suas transições).

É nesse sentido que Merleau-Ponty denuncia uma relatividade do espaço, pois "há sempre a possibilidade de mudar de nível; o quarto oblíquo parece mais tarde vertical quando o habito, isto é, quando o anexo a meu espaço corporal" (MERLEAU-PONTY, 2011, P. 79).

Cada constituição de um nível toma emprestado ao precedente a orientação determinada dos elementos sobre os quais se fará a ancoragem. Cada nova abertura aos perfis do mundo, com suas cores, cheiros, sons, texturas e sabores, nos lançam para além. O ponto de chegada é o desfecho parcial do ponto de partida. Para além, elasticamente, a abertura continua, a perfilação se desdobra, o espetáculo dinamiza suas nuances, sem perder de vista a "descendência" dos níveis (análogo ao encadeamento temporal da intencionalidade operante). Sendo primordialmente vivido e habitado, somente em um segundo momento o espaço pode ser deduzido pelas categorias de pensamento.

Nessa corrente de espacialização o movimento constrói as relações e determina o funcionamento dos órgãos dos sentidos. Na percepção do próximo e do distante, por exemplo, percebemos que a profundidade não é *visível*. Não vemos "a profundidade", ela é o resultado de uma relação entre duas imagens que seria impensável sem a possibilidade de nos colocar em perspectiva, de variar o ponto de vista sobre o objeto, de transitar entre seus perfis, sem a possibilidade de, partindo de um perfil (nível), projetar-nos para outro. Vemos o relevo, por exemplo, não como um dado visual, mas como a implicação de uma ação futura, como modulação de uma engrenagem corporal, ou seja, estes dados sensoriais são intencionais. O que isso quer dizer? Para Merleau-Ponty:

> A disparidade, as duas imagens, ≠ de duas coisas, são flutuantes antes das coisas; e elas não se identificam por "fusão", o resultado da síntese é de outra ordem, tem outra consistência ou solidez; temos passagem de "fantasmas" à coisas; elas se inserem lateralmente no relevo (*relief*) final, elas derivam não como consequência de princípio, não como projeções planas de um geometral, mas como emanações enfraquecidas, como recordações de percepção – A disparidade = dois aspectos não sobreponíveis da mesma coisa; unidade dada através da dualidade, por trás dela, e não nas duas imagens como tais (Koffka: a fusão das disparidades é devido à sua comum função e não à sua semelhança de fato); como tudo isso é possível? Quando vemos duas imagens como imagens díspares, depois que o relevo às absorve, colocamo-nos a olhar de outra maneira; é que os dois olhos colocam-se a funcionar como meios de um único olhar. Mas é a disparidade ela mesma que suscita nos olhos a mudança de atitude; há solicitação de cofuncionamento pela cópula das imagens, o funcionamento unificado é causa e efeito da visão em relevo iminente: as imagens implicam um corpo para que se veja em relevo e o corpo efetivo realiza, mas ao mesmo tempo é evidentemente a fixação que investe as imagens desse poder próximo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 85).

Assim, o movimento ocular é polarizado pela iminência da visão, polarizado por isso que virá e é o corpo que estabelece esta polarização. Por conta desse seu "protagonismo" o

corpo pode ser entendido como uma potência de invenção ou de expressão, pois cria as condições para que o sentido emerja, a cada situação, de maneira espontânea. As imagens díspares, por exemplo, se confundem com o relevo (*relief*), pois o relevo se precede nelas e é em direção a ele que vai a visão sem saber por quais meios. Merleau-Ponty fala nesse ponto de uma "afinidade" transcendental por oposição a subsunção, pois "as imagens aparecem de um só golpe a um corpo móvel que é a chave do mundo. O relevo é resposta expressiva que, como toda expressão se antecipa por ser modulação de uma engrenagem sobre o espaço que é primordial" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 86).

O mesmo ocorre quando pensamos em grandeza aparente: a constância perceptiva não é constância ideal, é uma constância real. Não se poderia dizer, por exemplo, que a estrada no horizonte é igual em largura ao pedaço dela que está aqui abaixo de meus pés. Também não poderíamos dizer que o homem no horizonte é igual ao homem próximo a mim. A estrada lá tem a mesma largura que a estrada aqui, no entanto, há um estreitamento, um encolhimento perceptivo. Assim, há verdade da aparência enquanto aparência. Esse traço distante, sem detalhe, sem cor, é a estrada e ela vale como estrada, não indica aquela daqui nem a de alhures com outra largura. É a estrada *vista de longe*. O horizonte é o limite da síntese de transição que faz passar umas nas outras minhas experiências de afastamento progressivo, correlativo do alcance de meu olhar. O horizonte não é um condensado de coisas, é uma estrutura positiva de implicação, um tipo de existência intelectual nova no que diz respeito a coisas e relações. Como passamos dessa ideia de espaço percebido à ideia de espaço homogêneo e universal da ubiquidade? O espaço percebido poderia ter universalidade por reenviar ao "nível de todos os níveis", a um "por todas as partes", a um *mundo sem nós*. Mas esta universalidade é lateral, resultado de perspectivas em intersecção, e é o *ser* que transparece em seu cruzamento[65].

Assim, sabemos que o movimento é seguramente a passagem de um lugar a outro, ocupação de um novo lugar, portanto ele reenvia à múltiplas coordenadas ou ancoragens do corpo em um mundo. Não é relação interobjetiva, é sim modalidade de minha relação com o

[65]Diz-nos Merleau-Ponty: "Nossa percepção "incide" sempre no desenvolvimento perceptivo e no "ser no mundo" – Síntese intelectual, frontal, feita enquanto não é, não é tomada [da vida concreta] – e síntese de existência: aquela feita enquanto é (eu sou espacial, não como as coisas, mas enquanto elas voltam para mim tal aspecto), isto é, estou exposto ao espaço, exposto ao olhar e para além posso ver, isto é, sua inerência é superfície de contato com o mundo, iniciação ao espaço e ao universal. Solidariedade lateral de minha universalidade e de minha particularidade, de minha passividade e minha atividade: a perspectiva das coisas para mim atesta que eu surgi, e que surgi de..." (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 88).

mundo. Há movimento, isto é, uma série de momentos e correlativamente uma série de posições também próximas umas das outras.

Vejo, por exemplo, uma bola de bilhar que rola numa mesa. Posso conceber de diversas maneiras a percepção dela: seja a reprodução em mim do fato sobre minhas retinas, seja como síntese intelectual de identificação e traçado *espiritual*. Nos dois casos o movimento, produzido pelas posições da coisa ou produzido pelo espírito, em um espaço em si ou ideal, é perfeitamente claro, sem nada de equívoco, sem mistura de corpo e espírito, sem carne, sem mistura de antes e depois, de aqui e de lá. No entanto, percebemos que só há o envoltório do movimento ou sua silhueta, não o movimento mesmo, não a percepção, ou seja, não há a *presença do movimento*.

De fato identificamos o móvel. É ele que está aqui e depois lá, indiscernível. Obviamente não haveria movimento verdadeiro se houvesse destruição e recriação, ou passagem descontinua de um momento a outro, ou seja, é preciso que não seja outro, que seja o mesmo que aparece sucessivamente em outros lugares. No entanto, em um espaço real ou ideal não há identidade no movimento ou por ele, mas fora do movimento. A bola de bilhar para nós permanece sempre em repouso. Ela nunca está em movimento. Em si ela continua sendo o que sempre foi. Ou para mim. Ela só é surpreendida em vias de se mover. O movimento é sempre antes ou depois do momento em que a surpreendo, está sempre feito ou por fazer.

Zenão de Eléia pensou esta questão e nos legou uma conclusão interessante: em si ou para mim enquanto sujeito reflexivo não haveria movimento, pois, no espaço feito de partes em número infinito, o móvel estaria sempre diante da mesma tarefa de exaustão infinita e seria sempre surpreendido em repouso, ou seja, nunca saindo de um ponto ao outro (*Aquiles e a tartaruga*). Nesse sentido Merleau-Ponty diz que “não há movimento diante de uma consciência tética que o congela – Só podemos vê-lo pelo canto do olho, sob a condição de não refletir, de não saber isto que vemos, como aparência ou ilusão” (MERLEAU-PONTY, 2011, P. 90).

Assim, o movimento seria uma instância da existência e não um objeto ideal. O movimento ao ser pensado perde sua característica principal de transição. Com ele o espaço.O pensamento os congela e retira deles o seu caráter fluido, perspectivo e espontâneo. Nenhum deles é no pensamento aquilo que é na existência. Assim, se deve haver espaço e movimento, é preciso que algo se mova estando “mesmo” em movimento, ou seja, que o movimento parta dele, seja feito por ele, ao invés de ser simples relação de uma série de posições e uma série

de instantes definidos em um espaço e um tempo de coisas, uma mera relação interobjetiva que deixa exteriores umas as outras as posições e as fases temporais. É preciso, ao contrário, que haja uma mistura de antes e depois, de aqui e de lá, que haja uma imbricação que mantenha seus momentos associados espontaneamente, sem mediação do pensamento. Isso só é possível se o movimento não for em si, ou seja, nas coisas, e nem por mim como sujeito espectador de um mundo objetivo. É preciso que seja, na verdade, uma mistura entre *as coisas e eu*.

3.1.2 – O movimento enquanto fenômeno

O que torna impossível o movimento no pensamento de Zenão é a divisão atual e infinita do tempo e do espaço, ou seja, sua composição somatória a partir de unidades em número infinito diante das quais se igualariam os passos de Aquiles e o da tartaruga. Questionando as conclusões de Zenão, Merleau-Ponty lança mão das investigações de Bergson[66] acerca da percepção imediata do movimento. Segundo este último, para possibilitar o movimento, tempo e espaço precisariam ser divisíveis, porém não divididos.

Quer dizer, seria preciso admitir um "entre" as posições e os instantes, mesmo isso não sendo possível em si. Seria preciso, portanto, que o "eu" fosse invadido pelo movimento (que é um fato do mundo) como duração (*dureé*) ao mesmo tempo em que se apresentasse também como um fato de consciência. Em outras palavras, o movimento só poderia ser compreendido em seu mover participando de minha duração.

No entanto, para haver uma percepção imediata do movimento, seria preciso um mediador que associasse a divisibilidade do mundo, enquanto objeto de pensamento, ao caráter indiviso de minha duração, ou seja, seria preciso uma medida comum entre divisão e indivisão, a qual só poderia ser fornecida pelo meu corpo. É por isso que os exemplos que ele encontra da percepção imediata do movimento, segundo Merleau-Ponty, são todos tomados em empréstimo ao movimento do corpo próprio, considerados movimentos muito simples, como o trajeto de uma mão se deslocando de um ponto "*A*" a um "*B*" (do ombro ao joelho, por exemplo).

Porém, em quais condições meu corpo poderia exercer essa função de mediação? Segundo Bergson, enquanto móvel no espaço real e percebido do interior na indivisão de seu movimento. Seria preciso, portanto, que ocorresse na consciência a unidade destes dois aspectos. Ora, a unidade do movimento não pertence a meu corpo enquanto coisa, não é seu

[66] A obra de Bergson à qual Merleau-Ponty faz referência é "Matéria e memória" (*Matière et mémoire*, Paris: Félix Alcan, 1896).

movimento produzido em um espaço objetivo que é unificado: é seu movimento enquanto projetado por mim, enquanto ato intencional, a reunir seu ponto de partida e seu ponto de chegada em um único ato.

A consciência torna possível meu movimento como corpo objetivo e torna possível, também, aquele dos objetos, mas para isso é preciso que esta indivisão entre o ponto de partida e o ponto de chegada ocasione a descrição de um movimento efetivo. Se meu corpo fosse para mim um espaço como todos os outros, a indivisão do projeto não daria mais unidade a seus movimentos que aquela indivisão das coisas. É preciso, então, que meu corpo se estenda no espaço de uma maneira que lhe seja própria e que se ligue ao mundo inteiro (considerando este último como seu próprio prolongamento), ou melhor, é preciso que meu corpo seja como que uma "máquina de viver" o mundo, o distribuidor da indivisão graças a sua espacialidade privilegiada.

Assim, Merleau-Ponty, por mais que admirasse e acatasse parte do desdobramento das análises bergsonianas, não pôde aprovar a inexistência de uma teoria do corpo percipiente que permitisse descrever de maneira precisa o movimento em sua fenomenalidade. Portanto, para Merleau-Ponty, Bergson viu explicitamente a referência do movimento à minha duração – enquanto uma dentre a infinidade de durações possíveis –, mas não encontrou a devida referência direta do movimento a um tempo do universo.

Ou seja, viu implicitamente a relação do movimento com meu corpo como sendo isto que generaliza minha duração, porém não se aprofundou o suficiente a ponto de tematizar essa relação. Para Merleau-Ponty, sua teoria do movimento permaneceu "consciencialista", pois apesar de notar a condição sem a qual não haveria movimento (participação em minha duração) ele não chegou a fornecer a condição pela qual há movimento (extensão de minha duração), ou seja, ele não se instala na ordem dos fenômenos, na ordem das coisas enquanto me são presentes como coisas na concretude do seu e do meu ser.

Como consequência, Merleau-Ponty acreditou ser necessário continuar a análise iniciada por Bergson de onde ele parou: 1) admitindo que o móvel é um movente, identificado em e pelo movimento, não separado dele; 2) que reciprocamente o movimento emana do móvel, ou seja, é *nele* e não unicamente em suas relações interobjetivas com o exterior; 3) que haja portanto mistura do interior com o exterior do movimento, do antes com o depois, do aqui com o lá (não somente em mim, mas ainda na aparência); 4) que, finalmente, haja *mistura* e não unicamente justaposição entre mim e as coisas.

Para tanto Merleau-Ponty recorreu à *Gestalt*, sem se ater aos postulados da *Gestalt* que explica as aparências por fenômenos nervosos, geralmente explicações no sentido da física – relações de causalidade estímulo-resposta. Ele assumiu a *Gestalt* somente naquilo que ela tem de positivo para a revelação da fenomenalidade do ser: segundo Merleau-Ponty, a *Gestalt* abre acesso aos fenômenos, mostrando variações de nossa experiência que podem nos levar a colocar em suspenso nossa tese do mundo objetivo e revelar o movimento em *estado nascente*.

Assim, a questão do movimento não é colocada sob o terreno da psicologia de laboratório, ou seja, da ciência objetiva. A questão é colocada sem prescindir do contexto de nossa experiência vivida e recusando qualquer grau de distanciamento. Para Merleau-Ponty a psicologia era insuficiente por colocar a questão sob a perspectiva de uma explicação causal. O valor dos resultados da *Gestalt*, no entanto, mesmo não oferecendo elementos que seriam de fato uma percepção do movimento, residia no fato de ela fazer uma introdução ao estudo do campo perceptivo, pois operando em condições artificialmente simplificadas a *Gestalt* tentou mostrar que mesmo nestas condições observamos a intervenção da totalidade do campo perceptivo e que, assim, jamais poderíamos considerar isoladamente qualquer dado percebido. A psicologia gestaltista oferecia apenas fenômenos residuais, "parasitas do funcionamento normal" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 94), a exemplo da psicopatologia.

Os movimentos de Schneider, por exemplo, não são processos que se encontrariam na observação do comportamento normal, e sim processos que as substitui. Assim, estes fatos residuais teriam valor de revelação enquanto nos faz ver o funcionamento normal que não nos damos conta por contarmos com ele o tempo inteiro. Não aceitando o pensamento indutivo nem a análise em situações laboratoriais, Merleau-Ponty recusa então a *Gestalt* enquanto psicologismo e, negando o psicologismo, abre-se um campo que o ultrapassa, o campo fenomenal. A *Gestalt* inaugurou, assim, entre uma reflexão *a priori* e o empirismo, conforme diz Merleau-Ponty, uma reflexão sobre os conteúdos, uma *filosofia sobre os fatos*. Ela colocou, assim, um problema filosófico mesmo não sendo o problema que ela efetivamente encarou em sua filosofia.

Nesse sentido a *Gestalt* mostrou que o movimento é, na verdade, um caso particular de organização do campo (pois seria preciso haver uma razão para passarmos de um ponto a outro) convidando a investigar, em situações semelhantes, o campo de motivação do movimento e a descrever o sujeito da percepção de tal modo que ele fosse sensível a esta situação. Neste sentido, a exploração gestaltista das variedades genéticas da organização

excluiu, ao mesmo tempo, o realismo e o idealismo do movimento, indicando uma investigação a fazer, a saber, apreender o movimento como uma modalidade de contato total com o campo.

Assim, partindo da *Gestalt* Merleau-Ponty chega à ideia de movimento como aparentado à apreensão de uma figura sobre um fundo. Toda apreensão de uma figura sobre um fundo é a possibilidade do movimento, já que sua organização poderia se inverter passando a figura a ser fundo e vice versa a depender de minha disposição diante dela. A identificação do móvel seria da mesma ordem que a identificação de uma figura em repouso através do tempo, pois a interioridade do movimento seria inseparável de sua exterioridade da mesma forma que não haveria interior de uma figura sem seu exterior. Portanto, não há movimento em um mundo em *si* (Bergson, Zenão). O movimento só é possível em um mundo oferecido a alguém. O movimento deve, então, ser compreendido enquanto *fenômeno*.

Ao empreender uma fenomenologia do movimento Merleau-Ponty percebeu que todo movimento é *estroboscópico*, quer dizer, um movimento produzido por uma rápida sucessão de imagens estáticas, como no cinema – um movimento *aparente*. O movimento aparente, por sua vez, seria uma percepção de movimento em que estímulos, a despeito de se alternarem sucessivamente, não estariam na *realidade* em movimento.

Como disse Arnheim, em *Arte e percepção visual* (1954), quando um pássaro voa e atravessa meu campo de visão, percebo seu deslocamento físico como um movimento contínuo. O que é visto do voo é proveniente, em realidade, de uma sequência de registros feita pelos receptores individuais na retina. Ao cruzar da esquerda para direita, o pássaro estimula primeiro os receptores do lado direito da retina e somente depois é que seriam estimulados os receptores do lado esquerdo. O sistema nervoso criaria a sensação de movimento contínuo integrando a sequência destas estimulações momentâneas nas quais nenhum movimento seria efetivamente registrado, havendo apenas um fluxo de mudanças estáticas. Em certas lesões cerebrais, por exemplo, um automóvel em movimento poderia ser visto como uma série de círculos sobrepostos, cada um em repouso, tornando claro, pelo funcionamento patológico, a essência do funcionamento normal. Veríamos, assim, como no cinema no qual, com uma série de vinte quadros por segundo, vemos um movimento continuo[67].

[67]Max Wertheimer investigou os efeitos perceptivos provocados pelo lampejo sucessivo de dois objetos luminosos, como duas linhas no escuro. Quando dois estímulos se encontravam próximos no espaço ou acendendo em um intervalo curto de tempo, percebeu que pareciam simultâneos. Quando as distâncias eram grandes demais, viam-se objetos separados aparecendo um depois do outro. Porém, nas condições favoráveis, era possível ver um único objeto movendo-se da primeira posição para a segunda. Poderia ser visto, por exemplo,

O movimento real na retina só provoca a ativação sucessiva de regiões distintas e não a identidade de um móvel, porém isto não seria de modo algum uma ilusão. Para Merleau-Ponty, os sujeitos inadvertidos tenderiam a tomar como reais os estroboscópicos das experiências nas quais eles emergem e com os quais estariam misturados. Isso seria consequência de um movimento "otimizado", ou seja, seria consequência da eficiência do movimento do corpo próprio. Na experiência passaríamos do dado empírico, pelo aumento da velocidade de sucessão, até um movimento "otimizado" e simultâneo. O movimento do corpo próprio seria, assim, uma resposta experimental intermediária que deve ser entendida como uma totalidade e não como uma soma: equivaleria à passagem de uma totalidade sucessiva a uma totalidade simultânea (simultaneidade entre a expressividade do movimento do meu corpo e o movimento das coisas).

Portanto, haveria diferença fenomenal entre o caso no qual as posições extremas teriam uma existência distinta e o caso em que o movimento é "o melhor", no qual estou envolvido e traço a trajetória tendo uma "finalidade" do movimento como termo, onde as duas extremidades (o início e o fim da sucessão) estariam amalgamadas nesse movimento: a unidade ecoaria desta vivência. Segundo Merleau-Ponty, a repetição *ab-ab-ab-ab* poderia assumir o caráter de um único movimento *ab*, ou seja, nele não veríamos as posições intermediárias ou o próprio objeto. Quando observamos qualquer objeto em movimento lateral só "veríamos" o movimento enquanto não conhecemos explicitamente suas posições sucessivas.

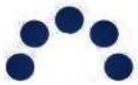
Essas teses eram aparentemente promissoras, no entanto, Merleau-Ponty achou-as ainda um tanto inconclusivas, pois esta afirmação, segundo a qual o movimento derivaria de dados dinâmicos estáticos, corresponderia apenas à física mental. Segundo ele, não poderíamos pensar a identidade do movimento para além do próprio movimento, como ele mesmo fez questão de frisar. O que faltaria então? Como descobrir a essência do movimento?

Imaginemos um arco formado por pontos. Por sua estrutura mesma o arco em semicírculo torna provável um rolamento contínuo em seu prolongamento. A possibilidade de translação nessa figura estaria implicada na forma mesma da figura, em suas possibilidades internas. Se o ponto superior estivesse entre os seus dois vizinhos (formando assim estes três

---

uma linha vertical inclinando-se até repousar numa posição horizontal. Nesse caso o observador veria o movimento mesmo quando fisicamente houvesse apenas uma sucessão de estímulos imóveis. Wertheimer deduziu daí que os dois estímulos provocavam um processo integrado de deslocamento em algum lugar do cérebro e, assim, nesses casos as duas estimulações, ocorrendo próximas no tempo e no espaço, provocariam uma espécie de "curto circuito fisiológico", fazendo a excitação fluir do primeiro ponto ao segundo. O "avesso" desse processo cerebral seria o *movimento percebido* (ARNHEIN, 1980, p. 379-380).

pontos uma linha reta) essa possibilidade de translação não seria tão óbvia assim e exigiria uma deformação angular que reestruturaria a disposição da imagem conforme a vemos abaixo.



Assim, a possibilidade de movimento do arco não reside na soma dos movimentos de suas partes, o conjunto como tal é que se move, ou seja, o movimento flui do conjunto enquanto tal. Assim, a apreensão do movimento é do mesmo tipo que a apreensão de uma figura em seu *vir a ser* figura e a identificação é aquela do mesmo tipo da identificação de uma figura imóvel com ela mesma, ou seja, haveria uma espécie de incidência temporal de segregação da imagem. Neste sentido o movimento já está compreendido na estrutura da figura. Reciprocamente a estrutura da figura só é permanente por meio do movimento nele mesmo e por ele mesmo. Ao olharmos uma figura em movimento vemos de início a mesma figura e em seguida ela se move. Vemo-la passar da posição inicial à final e é essa identidade de suas possibilidades que a torna reconhecível. Haveria aqui uma dinâmica temporal que sedimenta os estágios de passagem de um ponto a outro, oferecendo identidade à figura em movimento. Que sorte de realidade fisiológica e cognitiva possibilitaria tal sedimentação? Qualquer semelhança com a intencionalidade operante não é mera coincidência.

A configuração do campo toma parte na gênese do movimento. A estrutura do campo tem uma influência direta sobre a percepção dos objetos em movimento. Assim, compreenderíamos os estágios do movimento segundo propriedades figurais: figura em movimento, figura fixada, intervenção da relação figura-fundo, da grandeza das figuras, da intensidade, da mutabilidade, da configuração da própria *experiência*. Para tanto, precisaríamos supor haver uma homogeneidade entre a percepção e o espírito, de modo a assumir os dados hiléticos como matriz e gênese do sentido, entendê-los como o estágio primitivo (originário) da significação, estando, então, no nascimento de todas as formas de expressão.

Para tanto, precisaríamos nos desligar da situação de laboratório e assumir como figurais os momentos históricos que definem nossa situação como *um momento* de certo *drama pessoal*. É da minha vida, da minha experiência, do meu contato com as coisas que brota a minha consciência e minha subjetividade. Os elementos das formas mais abstratas de expressão, que parecem emergir diretamente da própria consciência, sem relação com o nosso corpo, brotando apenas de uma articulação lógica do *puro* pensamento, só parecem ter

autonomia em relação aos dados hiléticos pelo fato de os milhares de anos de sedimentação terem apagado ou escondido a trajetória que remonta nossos códigos linguísticos e as suas formas derivadas de expressão às nossas experiências mais concretas. O pensamento em seu estado primitivo equivalia a uma reflexão que se fazia sem prescindir do próprio corpo e foi apenas com o passar dos anos, com a transição das gerações, com a sedimentação da trajetória empreendida pela nossa cultura, que essa origem *selvagem* pôde ser esquecida. De acordo com Merleau-Ponty:

> (...) Toda a nossa percepção nos dá a impressão da aproximação do objeto, que o movimento em particular nos aparece a cada vez como vindo da aparência ele mesmo, que mesmo com a intervenção de fatores histórico-pessoais eles só nos são dados sedimentados na paisagem perceptiva, que, portanto, não temos elementos de cálculo perceptivo, mas apenas resultados, e que, enfim, a percepção não é neste sentido ato espiritual, a organização não é *Sinngebung* para nós como sujeitos pensantes, mas como ser total, encarnado e dotado de um passado (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 103-104).

A apreensão do sentido e a apreensão do movimento, assim, seriam a mesma coisa e o milagre da percepção seria nos fazer apreender o *sentido*[68]mesmo, ao invés de sua razão. Para Merleau-Ponty haveria a encarnação do sentido na visão e tal encarnação seria o resultado da configuração da situação, do contexto. Como na compreensão de uma frase o fim exerceria influência sobre seu começo, o sentido iria do todo às partes, mas tudo podendo ser sugerido pelas partes. A percepção poderia ser comparada, assim, a uma leitura. Os signos ou dados objetivos seriam registrados pelo aparelho, inscrever-se-iam em um campo que estaria em *projeção* e que, consequentemente, lhe daria valor situacional. Toda percepção seria, assim, modulação de uma situação, no entanto, aquele que está situado não é o *eu penso*.

Diante disso poderíamos concluir que o sentido que brota da experiência perceptiva seria a realização de uma unidade de acontecimento que transpõe o tempo. Constataríamos a influência de um movimento precedente sobre o movimento atual, mudança de sentido daquele por sua história que se registra na última fase de evolução: concluímos que a fase precedente é sempre uma preparação. Não haveria possibilidade de se remontar à experiência anterior sem o fato da organização: aquela só é possível por esta. O dispositivo espacial (o

[68]Diz-nos Merleau-Ponty que: "l'appréhension du sens et l'appréhension du mouvement sont la même chose... Le miracle de la perception est là: elle nous fait voir les sens e et non pas voir à raison du sens. Elle n'est donc pas le fait d'un *Subjekt*" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 104).

corpo), por sua vez, a cada instante traria manifestações de uma unidade de acontecimento a se estender por todo processo e, assim, brotaria o sentido. O movimento seria, assim, o *revelador do ser*.

Para concluir, concordamos aqui com Merleau-Ponty que o movimento depende do sentido das figuras, depende da situação individual que revela a personalidade e a história do sujeito e que as condições figurais não operam a partir de si, como peso e forma em equilíbrio físico, mas em razão de seu sentido situacional. Concordamos também que o milagre da percepção seria nos fazer ver o sentido do espetáculo e não ver segundo um sentido arbitrariamente colocado. Concordamos ainda que a percepção atual se inscreve no devir de uma situação que, por sua vez, motiva seu aspecto e é motivada por ela, encarna-se através dela, incorporando o tempo à configuração (círculo hermenêutico).

O espaço, por sua vez, não seria indiferente ao conteúdo de modo que todas essas equivalências formuladas em leis seriam antes vividas pelo sujeito percipiente como *estilo* de um campo: um campo claro, largo e distante, com movimentos horizontais tem um estilo passível que comporta movimentos menos rápidos. Os signos não seriam, assim, uma soma de dados, mas a realização diversa de uma única potência de variação fenomênica.

Assim como o sujeito falante só compreende e fala enquanto possuidor do sistema de gesticulação definido por dimensões de variação, da mesma forma o sujeito que percebe o movimento só o faz enquanto possuidor das equivalências de uma sorte de linguagem natural: os campos sensoriais seriam isto, sistemas *diacríticos* dados com valores de emprego e com equivalências características. Portanto, a análise sugerida por Merleau-Ponty não vai do movimento na consciência à consciência de um movimento que não seria motriz, mas verdadeira. Ao contrário, revela a intricação, em fenômenos de movimento, do movimento objetivo e das possibilidades motrizes do corpo próprio. Em outras palavras: isso que chamamos movimento e a sua mobilidade é apenas uma sorte de configuração espaciotemporal que coloca o espaço como sistema de potências motrizes do nosso corpo.

3.2
O CAMPO DA EXPRESSÃO

3.2.1 – O esquema corporal como matriz de significação

O corpo em repouso é uma massa obscura e só o percebemos em toda sua potencialidade através de sua unidade com a coisa percebida, na medida em que ele se move em direção a ela. A coisa percebida é o correlato de meu corpo e confere a ele a estabilidade

que se torna expressa enquanto existência. Ela não é de imediato uma significação apreensível pelo entendimento, mas sim um dado oferecido à inspeção do corpo. Atribuir-lhe significados equivale à *antropologizar* sua existência, já que tudo o que se diz e faz referência a ela resulta do seu cruzamento com a motricidade daquele que a percebe.

O lugar que a coisa percebida assume em minha existência é o resultado da demanda prática à qual ela responde: ao ser envolvida pela espacialização do corpo próprio antes mesmo de ganhar um nome ganha um sentido que só posteriormente ganhará uma denominação e uma significação pública no plano da cultura. A coisa nunca é, assim, *em si*, nunca está separada de alguém que a perceba e a manipule, seus desdobramentos são exatamente os mesmos da minha existência e se não posso abraçá-la com minha própria vida, se não posso englobá-la com meu drama pessoal, ela segue indiscernível. Sob esse aspecto privado, do interior desse "eu" percipiente, a coisa é a realização exterior da minha potência perceptiva, resultante de uma imbricação do meu corpo com aquilo que compõem o meu campo de ação. Conforme nos diz Valverde "a percepção é a capacidade de tornar algo presente, através do corpo, não só por meio de seus órgãos e dispositivos anatômicos, mas por seu dinamismo e sua predisposição à motricidade e à expressão" (VALVERDE, 2012, p. 159).

Para que possa perceber é preciso que meu corpo empreste às coisas uma estruturação temporal, que nada mais é que a própria transição entre as perspectivas, a variação dos perfis, que só ocorre através de uma transição das posições de meus dispositivos anatômicos. Assim, as coisas necessitam estar integradas a meu esquema corporal orientando-se pelas dimensões *aqui-ali* e *passado-presente-futuro*. Somente assim elas poderiam mostrar, para além do perfil imediatamente percebido, sua imbricação com os demais já ocorridos ou que ainda estão por ocorrer na transição temporal da minha percepção. Em outras palavras, somente por meio dessa síntese espontânea entre os perfis passados, presentes e futuros, síntese esta promovida pela ação do esquema corporal na pujança de sua motricidade, é que a coisa passa então a ter uma significação. Segundo Merleau-Ponty, antes mesmo da minha inserção no mundo da cultura, ou seja, antes mesmo do meu contato com outrem, a coisa mesma realizaria este "milagre da expressão" no qual eu testemunharia a revelação do meu interior, testemunharia nela esse desdobramento temporal promovido por minha corporeidade em plena ação em direção aos confins do mundo. Nas palavras de Heller:

> É por isso que Merleau-Ponty define nossa espacialidade não como uma espacialidade de posição, mas *de situação*, citando como exemplo o

> organista,que habita em seu teclado como habitamos em nossa casa: cada tecla torna-se uma extensão de seus dedos, uma extensão de sua expressividade. Uma vez habituado ao teclado, ele não precisa mais representá-lo a si mesmo, pois ele *o tem* (ou, na linguagem de Gabriel Marcel, ele *o "é"*). Ele não precisa "pensar" seus dedos, nem "pensar" o teclado, muito menos "pensar" os movimentos que deverá efetuar para realizar uma música "retida em sua memória"; ele não toca "as" notas, ele toca *a partir* das notas, de onde se expressa, e todo o espaço à sua volta está integrado a essa expressão. Pois o corpo não se expressa no espaço: o corpo é eminentemente espaço expressivo. (...) éessa a sensação descrita por tantos músicos: que ao tocar, não são mais "eles" que tocam o instrumento, mas é o instrumento que os toca. Nessa reversibilidade o músico deixa de ser o autor dos sons para ser o *lugar de passagem* do fenômeno sonoro; em vez de fazer a música ele apenas permite que a música aconteça (HELLER, 2008, p. 188-189).

O corpo e o instrumento se amalgamam a ponto de formarem, juntos, uma coisa só, um enquanto extensão do outro. Brota dessa íntima relação entre as coisas e meus dispositivos anatômicos as significações existenciais que são, nas palavras de Müller, "tão somente a implicação espaço-temporal das partes de mim, assim como sou tão somente as significações existenciais que minhas partes exprimem" (MÜLLER, 2001, p. 212). Vista dessa maneira, essa relação põe fim à dicotomia clássica entre sujeito e objeto e tenta, de uma maneira definitiva, suplantar o dualismo professado pelos cartesianos que dominou (e que talvez ainda domine) as investigações filosóficas desde o século XVII.

No entanto, segundo Müller, apesar de representar já um avanço, o esforço de Merleau-Ponty foi parcial, já que essa superação do dualismo só ocorreu no âmbito do corpo próprio. Segundo ele, se suas significações "são indiscerníveis dos dispositivos por cujo meio nós as exprimimos, não há porque supor uma interioridade em que seriam resumidas e antecipadas" (*Ibid*.) e meu *eu* seria, então, equivalente às minhas próprias significações existenciais. Já no plano das coisas mundanas, segundo Müller, ele permaneceu na dicotomia clássica. A relação de *fundação* (discutida no capítulo anterior) precisou ser "acomodada" como propriedade do corpo, pois, mesmo descrevendo a unidade entre as partes de mim e as coisas mundanas essa implicação seria sempre orientada a partir de minha temporalidade. Em suas palavras "é como se o mundo comparecesse com os elementos, cuja forma meu esquema corporal haveria de instituir" (*Ibid.*) e, na continuação, diz ele que Merleau-Ponty aproximou-se assim de "uma abordagem intelectualista, envolvendo-se com uma tese que ele sempre repudiou, a saber, a que reconhece para um sujeito *a priori* a capacidade de constituição do ser ou sentido dos fenômenos" (*Ibid*.). A implicação temporal dos vários perfis seria deflagrada a partir de meu corpo, de meus próprios dispositivos e a subjetividade seria a

temporalidade de meus dispositivos revelada através das coisas. Estamos diante da denúncia de certa prioridade do corpo. Cabe saber até que ponto ela é real.

Sabe-se que o próprio Merleau-Ponty fez essa crítica admitindo um aspecto intelectualista da *Fenomenologia da percepção* (1945), mas será que podemos questionar até mesmo a autocrítica feita pelo autor da obra? A primeira pergunta a se fazer é: a que se deve esse ranço intelectualista? Uma resposta eficaz, porém não definitiva, é: deve-se à própria limitação da linguagem ou, melhor dizendo, do jargão filosófico disponível. Se quisermos fórmulas prontas, que não provoquem demasiadamente as circunstâncias de pensar, que não nos obrigue a submeter-nos ao escrutínio de compreender o que está implícito – nas entrelinhas – a crítica é válida. Mas quando o próprio autor admite que não era aquilo que queria dizer, podemos entender como sendo um "não era daquela forma que eu queria expressar".

Mesmo na falta da linguagem adequada, das palavras "ideais", as consequências da obra como um todo deixa claro que, por mais que a linguagem seja intelectualista, ela é usada contra si própria (bem como Nietzsche havia feito em o *Nascimento da tragédia*, de 1872). Será que a linguagem inadequada invalida o resultado da expressão, distorce apenas ou estabelece a necessidade do debate, da reflexão, da apropriação da perspectiva do autor? Assim, podemos dizer que, com um leve esforço pessoal, podemos entender que a gênese da significação não depende apenas do corpo, no entanto, não prescinde dele. Da mesma forma que não prescinde das coisas do mundo e muito menos da cultura.

Nascemos em um mundo já formado, com significações instituídas (em cada período histórico) e o nosso corpo sempre atua sob esse registro. Aprendemos a fazer uso do corpo com as coisas do mundo, mas também com o outro, apropriamo-nos dos hábitos estabelecidos por nossa cultura e a projeção que fazemos a partir de nosso lugar, com nosso corpo, sempre é condicionada por essa marca. O corpo é o *médium*, não o único protagonista e veremos em que sentido essa afirmação é procedente.

Se a gênese do sentido brota exatamente do contato entre o corpo e o mundo percebido é necessário então que haja a *simultaneidade* de ambos. Se a referência é o corpo, isso ocorre porque é "nele" que se faz o sentido, é ele aquilo que somos e, enquanto somos seres situados, é dele que parte o nosso olhar, nossos desejos e os nossos pensamentos. Ele é o ente exemplar.

Quem leu Heidegger e Merleau-Ponty sabe que tudo aquilo que foi dito, no primeiro, sobre a *presença* pode ser creditado ao corpo, no segundo. Questionar a

exemplaridade do corpo – do corpo próprio – atribuindo a isso a vigência de um intelectualismo é negar sobremaneira os investimentos fenomenológicos. Assim, a questão não é saber se o corpo tem ou não precedência, pois sabemos que não tem – desde Heidegger quando cunha a expressão *ser-no-mundo*. Também não é saber se a descrição a partir do corpo é dicotômica ou intelectualista, pois já é claro de antemão que ela é *existencial*.

A questão é, finalmente, encontrar a linguagem adequada que elimine a ambiguidade, se é que realmente é necessário eliminá-la. Será que não somos intelectualistas justamente ao esperar esta clareza? O maior ensinamento da obra de Merleau-Ponty é pensar a partir do corpo. E não do corpo anônimo, sim do corpo próprio. Pensar nossos investimentos no mundo da cultura depende da plena compreensão do nosso lugar no mundo enquanto corpo próprio. Devemos então sair da letra e nos perceber em interação com coisas, com pessoas, com palavras. Eis o primado do corpo. Eis o primado da percepção.

O que a linguagem cristaliza e ordena nada mais é que o resultado das intersecções das minhas experiências com as dos outros. Para tanto, é necessário que tenha havido, primeiro, as minhas experiências, as quais assumem o legado alheio como coisas dentre as coisas. Vejo outrem como fenômeno antes de reconhecê-lo enquanto outrem. Eu assimilo sua existência na mesma dinâmica em que agrego as outras existências (das coisas).

Assim, reconheço a mim primeiro (*cogito tácito*) e somente depois teria condições de reconhecer "outro como eu". Dessa forma, trocar as experiências pelas palavras que as descrevem (ou tentam descrever) é um erro comum, mas podemos fazer o inverso: trocar as palavras que descrevem nossa experiência pela própria experiência – vivendo-a. Dessa maneira veremos o projeto merleau-pontiano intacto e deveras fiel a seu propósito, bastando para isso observar em nós, as consequências de suas descrições e teses principais. A linguagem que devemos falar (e escutar) é a da própria experiência e ela possui diversas perspectivas sendo que é nessa mútua implicação entre elas (como as faces de um dado) que encontraremos o pleno contato com a gênese do sentido. Somos corpo, somos linguagem, somos afetos, somos comunidade, e devemos viver a imbricação de todas essas dimensões. Onde ocorre essa imbricação? Por isso a prioridade *temática* do corpo.

Nosso corpo não é como um objeto qualquer diante de nós, sua inserção no espaço não é aquela de um objeto, sua unidade não é aquela de uma soma de partes. Ele tem a potência de se incorporar a tudo que serve à sua ação por ser um ente dinâmico. Ele é, portanto, esquema no sentido de sistema de referência – aqui absoluto – ao invés de coisa no espaço ou conteúdo. Ele é, em última instância, a totalidade que prescreve seu sentido às

partes, um sistema de equivalências intersensoriais imediatas, relação a um espaço exterior que faz sistema com ele, que ele frequenta.

Ele é isto que, antes da consciência de tal ou tal posição, fornece a referência espacial. Ele é, portanto, um aqui absoluto, onde eu estou, e não mais um aqui possível unicamente. Em casos patológicos este fundo pode vir a falhar e acaba por ser complementado pela visão (os sujeitos só podem mover o seu corpo enquanto o olham). Assim, a unidade de suas partes não é centrípeta, mas centrífuga, tanto que a unidade do corpo mantém-se apesar de subtrações locais (o caso do *membro fantasma*). Uma perna suprimida, por exemplo, destrói o reconhecimento postural. A sensibilidade indica que há um membro ali onde não há mais e os lançamentos em direção ao mundo que dependeriam do pleno funcionamento daquele membro tornam-se, então, comprometidos. No entanto, à medida que o tempo passa esse "fantasma" vai se enfraquecendo.

Em outros casos, com a perda progressiva do membro, a amputação não desencadeia a sensação da permanência do membro perdido. O que ocorre nesse caso é, na verdade, a exclusão progressiva do membro do conjunto do esquema corporal, à medida que ele deixa de contar para a realização de alguns projetos. Há, portanto, um fenômeno central que é uma espécie de "regressão orgânica", uma recusa da deficiência (*anosognose*). O organismo em estado patológico acaba por reformular-se uma vez que há uma dissociação provocada pela doença (por oposição à integração testemunhada no normal) da noção absoluta do "ponto" onde estão os diversos membros no espaço da consciência, de seus pontos analogamente associados a um esquema postural (o seu lugar no espaço corporal) ou associados aos pontos do esquema de outra pessoa (transposição para o esquema de outrem o ponto no qual o meu corpo foi tocado, por exemplo).

Isso só é possível no normal porque há uma integração entre o tato e a visão que não depende de nenhuma representação para se processar. Nosso esquema postural (tátil cenestésico) está normalmente em comunicação com um esquema visual da superfície de nosso organismo. O espaço do corpo existindo com um espaço virtual ou simbólico de natureza visual. Há, assim, uma relação corpo tátil-corpo visual que dispensa uma referência de tal aspecto tátil a tal aspecto visual pelo intermédio de uma ideia. Ao contrário, constata-se normalmente uma tradução espontânea de uma linguagem na outra (percepção sinestésica) e por conta disso sabemos espontaneamente a localização de cada membro sem precisar procurá-los e reconhecemos em outrem os dispositivos solicitados equivalentes aos nossos. A perda dessa referência desregula de uma maneira irreversível o desempenho cognitivo do

indivíduo impedindo-o, inclusive, de desenvolver reflexões de cunho mais abstrato, salvo quando cria pontos de apoio e conquista, mecanicamente, a capacidade de fazer um cálculo, por exemplo.

A ação do corpo em domínio espontâneo de seus desempenhos permitiu o surgimento e evolução do espaço mental. Poder se entregar à uma atividade sem precisar refazer continuamente o percurso que leva ao sucesso da ação, graças a uma espécie de memória corporal, permitiu que a experiência deixasse de ser apenas vivida, passando a ser contemplada. A sedimentação dos desempenhos privilegiados que garantem a sobrevivência abre o caminho para a improvisação da qual surgem novas formas de execução da mesma tarefa, sendo armazenadas as execuções bem sucedidas e descartadas as execuções fracassadas.

Aqui se atesta que o corpo é menos objeto de percepção que meio de ação. Ele é o fundo sobre o qual se destacam nossos projetos motores. De uma maneira geral a consciência de nosso corpo depende estreitamente disso que nós fazemos. Ele não está implantado diante de nós como um objeto, ele tem lacunas pelo simples motivo de "estarmos" nele, colados com ele, situados nele, por sermos ele e, portanto, seu "aqui" não é relação interobjetiva, mas sim contato de mim com o exterior. Sua unidade não é (como aquela do cubo) participação de todos os momentos a um sentido ou a uma ideia, mas unidade lateral, de implicação mútua e vivida. Ele não é movido como um objeto, isto é, por outro objeto: é finalmente por ele que eu movo os instrumentos e seu movimento não é instrumental. É, na verdade, uma espécie de transporte mágico ao objeto sem conhecimento dos meios, como um *insight* que não espera mensagens recebidas para ser governado. Nosso corpo é, assim, um sistema, um esquema que indica o essencial, dominando os detalhes, liberando o sentido, indicando uma ordem, um interior e um exterior do processo. Ele é, portanto, como uma ideia natural, um pensamento dado a ele mesmo, uma intelecção implícita, um saber que nós temos porque nós somos. O esquema corporal é essencialmente abertura aos objetos, em outras palavras: fundo de uma *prática*.

Podemos entender, assim, o esquema corporal como um esquema postural, ou seja, localização de posições, localização do ponto em que estamos e a possibilidade que essa localização abre para uma série de ações. É nesse sentido que ele é o fundo de uma práxis, uma espacialidade pré-objetiva, um fundo sobre o qual se desenham os objetos atuais de nossa ação. Assim, na imobilidade impera uma indistinção entre os esquemas corporais possíveis e consequentemente impera uma indistinção de possibilidade de mobilizações. A prova disso

foi encontrada por Merleau-Ponty na descrição feita por Goldstein da patologia de Schneider: por ter perdido a capacidade de localizar espontaneamente as posições de seus próprios membros, ou seja, por não estar em plena posse e exercício de seu esquema corporal, na originariedade de uma consciência pré-objetiva de seus próprios movimentos e suas possibilidades, não localizava os pontos tocados em seu corpo, não decifrava pelo tato letras desenhadas em sua pele nem discriminava os pontos de contato, não reconhecia grandezas e formas, não descrevia movimentos passivos e era incapaz de descrever a posição do seu corpo. Somente mediante movimentos preparatórios e com o auxílio da visão é que essas posições e transposições eram encontradas. Imóvel e com o olhar fixo Schneider nada poderia reconhecer. Concluiu então Merleau-Ponty que "o doente só procura essas percepções explícitas para suprir uma certa presença do corpo e do objeto, que está dada no normal e que precisamos reconstruir" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 156 B). Diz-nos Merleau-Ponty mais explicitamente:

> No sujeito normal, o corpo não é mobilizável apenas pelas situações reais que o atraem a si, ele pode desviar-se do mundo, aplicar sua atividade nos estímulos que se inscrevem em suas superfícies sensoriais, prestar-se a experiências e, mais geralmente, situar-se no virtual. É por estar encerrado no atual que o tocar patológico precisa de movimentos próprios para localizar os estímulos, e é ainda pela mesma razão que o doente substitui o reconhecimento e a percepção táteis pela decifração laboriosa dos estímulos e pela dedução dos objetos. (...) Enquanto no normal cada acontecimento motor ou tátil faz alçar à consciência uma abundância de intenções que vão, do corpo enquanto centro de ação, seja em direção ao próprio corpo, seja em direção ao objeto, no doente, ao contrário, a impressão tátil permanece opaca e fechada sobre si mesma (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 157).

Assim, Merleau-Ponty concluiu que, se a lesão na região occipital provocou em Schneider a perda dessa consciência pré-tética do seu esquema postural, sendo necessário encontrá-lo teticamente para só assim deduzir os pontos tocados em seu corpo, a posição de seus membros, as letras desenhadas em sua pele, etc. (e mediante deduções possibilitadas pelos movimentos preparatórios com o auxílio da visão), o esquema corporal e o domínio pré-objetivo da motricidade impera no funcionamento normal espontaneamente e, assim, o esquema corporal é anterior e está na gênese de qualquer consciência tética e produção de sentido cultural. Assim, está na gênese do sentido existencial e do sentido coletivo (mesmo nos casos patológicos).

Se somente colocando-se em movimento esses sentidos cenestésicos e mesmo intelectuais (identificação das letras) são encontrados, isso prova o caráter elementar do movimento e seu arranjo na composição do esquema corporal. Concluímos com Merleau-Ponty que "visivelmente o doente só dispõe de seu corpo como uma massa amorfa na qual apenas o movimento efetivo introduz divisões e articulações" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 158). Se essas divisões e articulações precisam ser construídas pelo movimento no caso patológico para que haja identificação, fica claro que numa situação normal ele já está implícito desde sempre. Diz Merleau-Ponty:

> Isto mostra que no normal há presença espacial do corpo mesmo estando ele imóvel, e, por todos os contatos, há projeção dos pontos tocados em um espaço para além deles, tensão de todo o corpo em direção a uma espacialidade externa ou visual que unicamente dá sentido às estimulações (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 139).

Outra prova da elementaridade do movimento é encontrada por Merleau-Ponty novamente na interpretação que faz da anosognose e do membro fantasma. No primeiro caso, pôde ser identificada uma espécie de cruzamento entre os membros esquerdo e direito quando um deles apresentava alguma espécie de déficit motor: supondo que a perna esquerda já não se lançasse ao mundo com a plenitude original de sua mobilidade, o organismo passaria automaticamente a subestimá-la, ela passaria a ser inferiorizada e ignorada[69].

Assim, ao ser interrogada a perna esquerda, a resposta tendia a ser dada pela direita, como se o estímulo tivesse sido aplicado nela. Para Merleau-Ponty esse sintoma possuía um sentido existencial: a recusa do déficit, da patologia, fazia com que o organismo deixasse de contar com o membro como se ele nunca tivesse existido, ou seja, corresponderia a uma recusa da deficiência. Ocorre o oposto no caso do membro fantasma: a perna mutilada ainda contaria como membro mobilizável pela ação. Embora a perna não existisse, era como se houvesse uma recusa da mutilação e o organismo continuaria a lançar-se a suas tarefas contando com o membro perdido. Para Merleau-Ponty, a atualização do esquema corporal não ocorreria automaticamente nesses casos e seria basicamente uma mesma estrutura orgânica do passado, um mesmo esquema postural já antigo, que se lançaria no mundo. Essa confusão entre o estado atual do organismo e o estado passado, juntamente com seu fundo existencial,

[69] Nas palavras de Merleau-Ponty: le côte gauche n'est plus "{apprécié}" est "sous-estimé" ou "inférioriséˮ(MERLEAU-PONTY, 2011, p. 138).

comporia o sentido da patologia. Segundo Merleau-Ponty, após algum tempo mobilizando o membro sem sucesso o membro fantasma seria superado.

Concluímos, então, que é essa capacidade motora enquanto lançamento do organismo em direção aos objetos (enquanto fundo motor que orienta a práxis, enquanto fundo do qual partem todas as mobilizações) que contribui para a construção dos sentidos que fundam nossas condutas oferecendo, assim, a matéria bruta de significações que posteriormente serão gradativamente sedimentadas no plano da cultura ganhando, a partir de então, validade intersubjetiva. Não há, portanto, tirania do corpo e sim um amalgama no qual corpo e mundo percebido têm valores e atuações equivalentes. Vejamos como isso se processa no plano da linguagem, dimensão mais abstrata das condutas e que a principio parece prescindir desse contato.

3.2.2 – Eu, outrem, o pensamento e a palavra

Para que possamos estabelecer uma relação de fundação entre o esquema corporal e a linguagem, precisamos remontar à relação entre consciência e linguagem conforme a pensava a tradição cartesiana. Segundo esta tradição não haveria uma relação possível entre a consciência e a linguagem, uma vez que, sendo a consciência uma "consciência de si", somente a partir daí poderia ela ser consciência de alguma outra coisa. Assim, estabelece-se uma relação de exterioridade entre ambas na qual a linguagem seria o análogo das coisas deixando de lado a possibilidade de haver um elo interior entre elas.

Entendida dessa maneira, a consciência seria uma atividade de síntese universal enquanto que a linguagem pertenceria à ordem das coisas e não à ordem do sujeito. Palavras faladas ou escritas seriam meros fenômenos físicos, uma espécie de elo convencional entre o sentido da palavra e a coisa propriamente dita. A linguagem seria uma mensagem emitida sem força de comunicação efetiva enquanto que a palavra seria destituída de um poder próprio. É nesse sentido que, para o cartesianismo, a melhor linguagem seria a linguagem neutra, sendo a mais neutra de todas a linguagem científica, ou seja, "algorítmica". A linguagem seria, assim, desvalorizada sendo considerada apenas como uma vestimenta da consciência, um revestimento do pensamento.

Surge então um problema: se a consciência é meramente consciência de si e a linguagem é concebida como uma forma exterior sem nenhum vínculo interior com ela, sendo o resultado de uma convenção sem que haja nela nada próprio desse "si mesmo", como seria possível, para mim, que só posso ter acesso a minha consciência, reconhecer outra consciência? Segundo essa perspectiva, outrem nada mais seria que a projeção do que

sabemos de nós mesmos, ou seja, para reconhecer o outro não preciso dirigir-me a ele, pois o encontro em mim mesmo e tal relação entre nós seria sustentada por um valor de verdade (lógica). Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty diz:

> Existem dois e somente dois modos de ser: o ser em si, que é aquele dos objetos estendidos no espaço, e o ser para si, que é aquele da consciência. Ora, diante de mim outrem seria um em si, e todavia ele existiria para si, para ser percebido ele exigiria de mim uma operação contraditória, já que ao mesmo tempo eu deveria distingui-lo de mim, portanto situá-lo no mundo dos objetos, e pensá-lo como consciência, quer dizer, como essa espécie de ser sem exterior e sem partes ao qual só tenho acesso porque ele sou eu, e porque nele se confundem aquele que pensa e aquele que é pensado. Portanto, no pensamento objetivo não há lugar para outrem e para uma pluralidade de consciências. Se eu constituo o mundo, não posso pensar uma outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse e, pelo menos em relação a esta outra visão sobre o mundo, eu não seria constituinte (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 468 B).

No entanto essa concepção reflexiva se mostra insustentável se tomarmos como referência a vida prática. A linguagem teria função de estabelecer a comunicação entre os indivíduos de modo que já não se pode mais deixar de reconhecer que há um outro diferente de mim, ou seja, que eu e ele não somos meras variações de um *ego* universal. Para alcançar outrem é necessário desvelarmos o poder significante da linguagem. O que seria, então, a linguagem? Ela é exterior à consciência e é realmente apenas um análogo das coisas ou ela é essencialmente obra do espírito?

A conclusão a que Merleau-Ponty chega é de que a linguagem não é nem coisa nem espírito, sendo ao mesmo tempo imanente e transcendente, mas de que maneira? Para descobrir o estatuto da linguagem ele sugere que devemos entrar em contato com os fatos, compreendê-los em si mesmos, fazendo o fenômeno linguístico variar e depreender da variação um sentido comum. Arremata dizendo que “o que servirá de prova será a fidelidade aos fenômenos, o domínio estrito que obtenhamos sobre os materiais empregados e, de algum modo, a “proximidade” da descrição” (MERLEAU-PONTY, 2006 C, p. 5).

a) O balbucio

Nos primeiros anos de vida a criança grita, faz movimentos expressivos e logo começa a balbuciar. O balbucio é considerado por Merleau-Ponty como uma espécie de ancestral da linguagem por possuir riqueza extraordinária e compreender um conjunto de

fonemas que não existe na língua falada no ambiente da criança. Trata-se de uma língua polimorfa por ser espontânea em relação às pessoas que a cercam. A relação entre balbucio e linguagem, para Merleau-Ponty, seria análoga à relação entre rabisco e desenho. Há, também, forte mistura de imitação que, no entanto, é rudimentar a ponto de não captar o sentido daquilo que imita, pelo menos no primeiro ano da criança (*Ibid*., p. 7). Essa imitação tenta reproduzir as palavras e a melodia das frases, é uma primeira tentativa de falar, é como se ela fosse atraída pelo diálogo que se dá em torno dela e funciona como um exercício. O que fica patente nessa primeira observação é que a linguagem é um prolongamento de toda atividade física ao mesmo tempo em que é uma novidade em relação a ela, pois emerge daquilo que Merleau-Ponty chama de "linguagem total", composta por gestos e mímicas, por exemplo. A questão que se coloca é saber como se passa de uma atividade biológica a uma atividade não biológica, mas que supõe aquela primeira. Nos primeiros meses o bebê já sorri manifestando não só satisfação, mas também para responder aos sorrisos daqueles que o cercam de modo que a relação com outrem parece ser anterior à linguagem. Diz Merleau-Ponty:

> Por isso é artificial considerar espontâneas as primeiras palavras: bem antes do seu aparecimento, há respostas por atitudes. M. Grégoire insiste no fato de que a atividade intelectual do lactante é bem maior do que se pensa: têm-se tendência a subestimá-la, pois ela não é acompanhada por manifestações exteriores. Já no nascimento, há uma capacidade de relação com o exterior que não para de crescer nas primeiras semanas de vida: já no embrião é possível provocar reflexos condicionados e, no nascimento, o cérebro registra certas mudanças que ocorram no meio ambiente (MERLEAU-PONTY, 2006 C, p. 8).

Assim, certamente há um "quê" de espontâneo no seu desenvolvimento, mas é a relação com o meio que incita a criança para a linguagem de modo que se constata um desenvolvimento em direção a um objetivo traçado pelo exterior e não um desígnio biológico. Por exemplo, antes mesmo de falar a criança se apropria do ritmo e da acentuação de sua língua até que então, como que por magia, aparece a primeira palavra. Diz-nos Merleau-Ponty que esta primeira palavra é "uma palavra particular destinada a uma única coisa, ou melhor, a um único conjunto de coisas (o trem, a emoção provocada por sua passagem etc.). Traduz sobretudo um estado afetivo: há uma pluralidade de sentidos: é a palavra-frase" (*Ibid.*, p. 10-11).

O surgimento da palavra é o culminar de um processo já antigo, pois há muito tempo a criança já buscava, anonimamente, definir objetos por meio do seu comportamento e

do tipo de relação motora que estabelecia com eles. A diferença é que nos primórdios do cruzamento de seu corpo com as coisas ela não designava aos objetos palavra alguma. Haveria expressão e definição dos objetos antes mesmo do surgimento da primeira palavra e mesmo quando esta aparece, ela não é suficiente para por fim ao balbucio, havendo a possibilidade, inclusive, de sua permanência na vida adulta, como parece supor alguns aspectos não formulados da linguagem interior do adulto ou mesmo diante de circunstâncias em que as palavras não são capazes de expressar o sentimento atual diante de um fato qualquer: o professor indignado com o aparente descaso do aluno que, diante da necessidade de manifestar toda sua frustração e, mesmo, consternação com tamanha irresponsabilidade, só consegue "gulturar" um simples "ráááá", e gesticula suas mãos como quem quer dizer simplesmente um "suma da minha frente".

Acredita Merleau-Ponty, seguindo Grégoire[70], que estes aspectos não formulados da linguagem adulta talvez sejam apenas uma continuação do balbucio. O balbucio seria então o resultado de uma apreensão sensível e afetiva de uma realidade que por um motivo qualquer (a falta de domínio do código na criança e a indecisão ou indefinição de seu próprio sentimento no adulto) não pode ser formulada de acordo com as convenções estabelecidas. Isso, no entanto, não significa que ele é desprovido de sentido e, precisamente, algumas mães conseguem identificar as necessidades de seu bebê através dos sons que ele emite, bastando para isso atenção e o desenrolar de algumas semanas. Ela como que decifra o código.

O que deve ficar claro aqui é que, mesmo significando prematuramente, a criança não possui (como quereria o intelectualismo) uma noção de signo e o domínio de sua relação com o significado no momento em que adquire a primeira palavra. Como nos diz Merleau-Ponty sobre a palavra, "até cerca de 6 ou 7 anos, ela é uma propriedade, uma qualidade da coisa" (*Ibid.*, p. 12). A relação entre signo e significado é mágica para a criança, é uma relação de participação e semelhança. Tardiamente é que propomos uma separação e atribuímos caraterísticas específicas a um e a outro.

A principal lição que podemos extrair é, em primeiro lugar, a de evitar qualquer divisão artificial em estágios sucessivos, uma vez que, desde sempre todas as possibilidades já estavam inscritas nas primeiras manifestações expressivas da criança e o seu desenvolvimento é marcado não por progressões lineares, mas sim por antecipações, regressões e permanências de elementos arcaicos em suas novas formas de expressão.

[70] A referência à Grégoire é "A aprendizagem da palavra durante os dois primeiros anos da infância" e "A aprendizagem da linguagem" (*L'apprentissage de la parole pendant les deux premières années de l'enfance*, Journal de Psychologie, 1933; *L'apprentissage du langage*, Liège, 1937).

b) O fonema

O problema da aquisição da linguagem no nível do ego mostra-nos que a palavra refere-se a certo conceito, contém uma dualidade, e sugere a distinção formal entre signo e significado. Nesse contexto, a reflexão sobre o fonema pode ajudar a superar a oposição entre signo e conceito e permite ver que a aquisição da linguagem não é da ordem da inteligência e nem da ordem da imitação[71]. De qual ordem seria então?

O sistema fonêmico aparece como uma realidade irredutível e a aquisição da linguagem como uma integração do indivíduo na estrutura de sua língua (Jakobson[72]). À medida que a riqueza do balbucio desaparece a criança que sabia diferenciar em seu balbucio *k* e *t* perde essa possibilidade. Não significa que estes modelos motores ou auditivos lhes faltariam. A criança é que é obrigada a restringir-se. A partir do momento em que os fonemas servem para diferenciar as palavras, a criança parece precisar apropriar-se de seu valor novo, adquirir pouco a pouco seu sistema de oposição e de sucessão original. Sua capacidade de pronunciar não dependeria, assim, de sua capacidade de articular, pois ela já a possuía no estágio do balbucio. Dependeria, na verdade, da aquisição dos contrastes fonêmicos e de seu valor significativo.

Seguindo Jakobson, Merleau-Ponty acredita que o sistema das oposições fonêmicas tenderia para a significação. Haveria deflação das manifestações vocais com o surgimento da fala não por impossibilidade articulatória ou por deixar de ouvir certos sons, mas porque eles ainda não fazem parte de seu sistema fonêmico significante e, assim, ela para de conseguir pronunciá-los provisoriamente enquanto emissões significativas. Porém, uma vez estimulada por seu meio a criança quer falar e acaba por perceber na linguagem certo número de estruturas estáveis e experimenta seu valor intersubjetivo. Assim, por trás do retorno de certos fonemas ela advinha um sentido e começa a utilizá-lo como regra de uso da voz. Trata-se aqui de uma preparação para conferir significações, mas significações de situação. Por tanto ouvir falar, a criança advinha que se trata de signos uma vez que o próprio sistema fonêmico delineia a significação indiretamente.

---

[71]De acordo com Merleau-Ponty, "não se pode dizer da fala nem que ela é uma "operação da inteligência", nem que é um "fenômeno motor": ela é integralmente motricidade e integralmente inteligência" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 264).

[72]A obra de Jakobson à qual Merleau-Ponty se refere é um estudo publicado em 1941 intitulado "Linguagem infantil, afasia e as leis gerais da estrutura fônica" (Langage enfantin, aphasie et lois générales de la structure phonique, in *Langage enfantin et aphasie*, Edições de Minuit, 1969).

Sabendo que os fonemas são os elementos da linguagem que possibilitam a distinção entre uma palavra e todas as outras palavras idênticas a ela exceto no que se refere a esse fonema, concluímos, então, que eles são os elementos diacríticos da linguagem. Os fonemas seriam os constituintes essenciais das palavras ao mesmo tempo em que são desprovidos de sentido em si mesmos. O fonema não seria uma realidade física ou psicológica, ele é, na verdade, um valor, uma grandeza abstrata e fictícia, comparável a uma moeda. São os fonemas que possibilitam a existência da língua e a criança assume a gama fonêmica imanente à linguagem que ouve da mesma forma que assume as estruturas do mundo percebido.

Seguindo Saussure[73], em relação à aquisição da linguagem, acredita Merleau-Ponty que ela é um sistema de signos em via de diferenciar-se uns dos outros. A língua, por exemplo, seria um sistema de unidades em número limitado que serviria para exprimir um número ilimitado de coisas. Haveria, portanto, superação do significante em direção ao significado e, assim, a totalidade do sentido nunca seria plenamente dada. Haveria uma gama enorme de subentendidos e ambiguidades, mesmo nas línguas mais explícitas, de modo que nada estaria totalmente expresso dispensando o sujeito que ouve de tomar a iniciativa de interpretar. De acordo com isso poderíamos atribuir à linguagem três funções: *função representativa*, *expressiva* e de *chamamento a outrem*. Como diz Merleau-Ponty:

> O movimento da criança em direção à fala é um chamamento constante a outrem. A criança reconhece em outrem outro "ela mesma". A linguagem é o meio de realizar uma reciprocidade com ele. Trata-se, por assim dizer, de uma operação vital, e não de um ato intelectual apenas. A função representativa é um momento do ato total pelo qual entramos em comunicação com outrem (MERLEAU-PONTY, 2006 C, p. 23).

Conforme sugeriu Goldstein, a linguagem seria um conjunto de instrumentos utilizados em nossas relações com outrem e que refletiriam o grau de inventividade de que somos capazes. Logo, para possibilitar tal inventividade, o sistema fonêmico acaba por assumir contornos de um *estilo* da linguagem. O sistema fonêmico compõe a manifestação do vínculo que temos com outrem, com nós mesmo e com o mundo.

[73]A referência a Saussure diz respeito a seu *Curso de Linguística Geral*, editado no Brasil pela editora Cultrix (várias edições).

Para Merleau-Ponty, ao contrário do que pensava Jakobson, o desenvolvimento fonêmico se daria segundo certo estilo fonêmico que, em si mesmo e de saída, não seria prescrito por nenhuma necessidade. Como um organismo, ao invés de realizar todos os movimentos que sua estrutura permitiria, adota algumas posturas preferenciais que correspondem a uma organização fundamental de sua conduta, ou seja, "a forma sistemática dos fonemas que serão utilizados por uma comunidade linguística é elaborada por ela como o melhor meio de expressão de sua visão sobre o mundo" (*Ibid.*, p. 59).

Dessa maneira, as palavras teriam primordialmente um valor situacional: a criança utiliza certas palavras antes de entender plenamente o seu significado, da mesma forma em que o adulto que, aprendendo uma língua estrangeira, usa certas locuções cujo sentido não conhece, mas que sabe poder aplicar a uma dada situação. Para Goldstein, essa linguagem egocêntrica (Piaget) é o meio que permite à criança ter acesso à linguagem e que no adulto não cessa de sustentar a realidade. Dessa maneira, o sentido que habita a palavra é o sentido situacional de que falamos e, por mais fácil que pareça defini-lo quando aplicado a coisas concretas, é muito mais difícil quando aplicado a palavras abstratas como "entendimento" ou "filosofia", por exemplo, no entanto, também esses conceitos podem ser considerados elementos de uma situação, a *situação cultural*.

c) A imitação

Além da aquisição do sistema fonêmico e das primeiras palavras a criança desenvolve sua linguagem também com o auxilio da imitação. Porém, de que modo depois de ver um gesto ou ouvir alguém falar a criança conseguiria produzir um gesto ou uma fala equivalente, tomando como modelo essa fala e esse gesto? De acordo com a concepção clássica haveria, de um lado, a tradução de um comportamento visual em linguagem motora, algo que exige uma compressão daquilo que provoca o comportamento alheio, e, de outro lado, a reprodução. No entanto, segundo Merleau-Ponty, essa dupla tradução não existe. Segundo ele, é impossível para a criança remontar às causas motrizes e musculares do gesto alheio e depois reproduzir tais condições. O que a criança ouve e reproduz não seria um espetáculo perceptivo, mas certo uso constatado em seu meio ambiente das possibilidades fonéticas.

Merleau-Ponty, acompanhando Guillaume[74], argumenta que antes de fazer um movimento, não nos representamos esse movimento, não visualizamos as condições musculares necessárias para executá-lo (essa representação prévia seria um sintoma patológico do qual nós já falamos). O que é constatado é, na verdade, uma atração exercida pelo objeto, pelo objetivo que fixamos. Não nos representamos o movimento em direção ao objeto, mas sim o próprio objeto desejado. Assim, para falar, não nos representamos a frase antes de pronunciá-la: são as palavras do interlocutor ou nossas próprias palavras que atraem as palavras seguintes. A consciência ignoraria o arranjo dos músculos de modo que não teríamos consciência de nosso corpo. O que temos de inicio são as coisas. Assim, haveria quase uma ignorância das modalidades da ação, muito embora o corpo continue a se mover em direção às coisas. A imitação só se entenderia, então, como o encontro de duas ações em torno do mesmo objeto de modo que imitar não seria fazer como outro fez, mas chegar ao mesmo resultado a que ele chegou. O mesmo pode ser dito de todos os atos que a criança vê realizar-se em torno dela, o que justifica a semelhança imperfeita e aproximada do seu gesto: a imitação é eminente, visa o *resultado global* e não ao detalhe do gesto. Segundo Merleau-Ponty:

> Em suma, dispomos de nosso corpo não como de uma massa de sensações, acompanhada de uma imagem cinestésica, mas como de um *meio sistemático* de ir em direção aos objetos (e do olhar como de um meio de inspecionar os objetos). A imitação se explica no sentido de que outrem utiliza os mesmos meios que nós para atingir o mesmo objetivo; e ela não pode ser explicada de outro modo. Guillaume destaca que a imitação baseia-se em uma comunhão de objetivos, de objetos (MERLEAU-PONTY, 2006 C, p. 26).

Assim, outrem seria o intermediário universal entre o mundo e a criança. Uma criança de nove meses aprende a utilizar corretamente uma escova de cabelos para pentear-se e pentear as outras, mas vinte dias após é incapaz de, sem o objeto, imitar o gesto de levar a mão até a cabeça. Isso mostra que ela está impermeável ao gesto não concreto e que age a partir de sua situação. Outra criança, de trinta e dois meses, à qual pedem que imite o movimento de revirar os olhos, atende ao pedido girando toda a cabeça.

[74]O texto de Guillaume que serviu de referência para Merleau-Ponty foi "A imitação na criança" (*L'imitation chez l'enfant*, P.U.F., 1969).

Isso mostra que a criança imita o resultado e não os meios com os quais outrem obtém esses resultados. Assim, a imitação conforme costuma ser entendida vulgarmente (traçar intencionalmente um gesto com o corpo) é uma função tardia, porque não põe em causa o próprio objeto, mas um signo, uma expressão do objeto. Numa apreensão originária do sentido de imitação, outrem não é considerado como corpo, mas como comportamento, conduta, gesto[75].

No que diz respeito à linguagem, a imitação vocal é apenas um caso particular da imitação geral, tendo apenas a vantagem de poder ser controlada pela audição uma vez que ouvimos o que falamos. É uma imitação do gesto articulatório no qual a criança reproduz os sons novos associando-os aos que já profere. Assim, também aqui, a imitação significa lançar-se com seus próprios meios ao objetivo que é a fala ouvida: "a criança imita como desenha, não seguindo o modelo ponto por ponto; mas encaminhando-se para um resultado global" (*Ibid*., p. 27). A criança não imita outra pessoa, imita seus atos. Essa primeira imitação supõe que a criança capta de imediato o corpo alheio como portador de comportamentos estruturados, e que sente seu próprio corpo como um poder permanente e global de realizar gestos parecidos: "o sentido dos gestos não é dado mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador... obtém-se a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 251).

A imitação supõe a apreensão de um comportamento em outrem, e do lado do eu, um sujeito não contemplativo e sim motor: um *eu posso*, como já havia indicado Husserl. A percepção de um comportamento em outrem e a percepção do próprio corpo por um esquema corporal global são dois aspectos de uma única organização que realiza a identificação entre mim e outrem. O foco da criança é outrem, ela mesma só se considera como um outro "outro", outrem é que é o centro de seu interesse. A criança ainda não reconhece sua individualidade. Ela vivencia sua individualidade, mas não é tematicamente apreendida, não

[75]Tomemos como exemplo crianças criadas por animais: os hábitos adquiridos no meio selvagem e suas dificuldades em aprender a conduta humana após serem "resgatadas" refletem a necessidade dessa mediação já nos estágios iniciais de sua vida. Mostra também que é imprescindível que a mediação ocorra em um contexto existencial e concreto sem que prescinda da melodia composta pela articulação temporal de suas condutas já adquiridas. Justamente por ter pulado os momentos iniciais do contato com a cultura e não contar com o amadurecimento cognitivo daí provocado, Dina Sanichar, garoto indiano criado por lobos (séc. XIX), apesar de ter sido encontrado aos seis anos e ter vivido em um orfanato até os vinte e oito, jamais aprendeu a falar, nunca se adaptou ao uso de roupas, seu paladar só saboreava carne crua e o único hábito humano que conseguiu cultivar foi o de fumar.

está representada. Retomando Guillaume, Merleau-Ponty diz que o eu se ignora como centro do mundo. Confirmando isso, diz-nos Valverde que são os movimentos de um corpo genérico e anônimo que formatam:

> (...) o quadro espaço-temporal em que cada coisa aparece para um observador singular. Tais movimentos não se reduzem ao livre deslocamento no espaço, mas se manifestam também em gestos repetidos e, através deles, na possibilidade da expressão corporal e da própria fala (VALVERDE, 2012, p. 160).

Seguindo, então, essa relação sistemática que une outrem a mim, a aquisição de uma palavra nova pode ser entendida como a adoção de um papel de modo que tomar de empréstimo uma nova expressão é como tomar de empréstimo um traje, ou seja, é uma *conduta*. Até mesmo os sentimentos e as emoções são imitados e sua imitação é quase tão precoce quanto à dos atos, pois haveria desde o princípio na criança um interesse pelos sentimentos alheios. Podemos atribuir isso a uma espécie de simpatia egocêntrica, um desejo de participação da criança nos sentimentos de outrem o qual, no entanto, nunca é irreversível, pois a criança pode bruscamente se desligar dela com a mesma rapidez com a qual se ligou.

A simpatia verdadeira seria uma ampliação da sua própria vida, ou seja, consistiria em viver por um momento em outrem (como a criança que chora ao ver a babá apanhar) e não viver pessoalmente a mesma coisa que outrem. Quando adotamos um aspecto da conduta alheia, a totalidade da consciência assume o estilo da pessoa imitada, pois a imitação verdadeira difunde-se para além dos limites da consciência e torna-se global. É uma superação desse tipo que possibilita a apropriação de estruturas novas como, por exemplo, a própria aquisição da linguagem. Assim, a linguagem não poderia jamais, conforme quereriam os intelectualistas ou cartesianos, ser o revestimento do pensamento. A palavra realiza, incorpora, encarna, efetivamente a idéia e se faz esquecer enquanto tal. É nesse sentido que deve ficar claro que linguagem e pensamento bem sucedidos são uma coisa só. A linguagem é um ato de transcender e, portanto, não pode ser considerada simplesmente como envoltório do pensamento. É preciso ver nela um instrumento de conquista do eu por contato com outrem (*Ibid*. p. 48).

3.3
A HISTORICIDADE DAS CONDUTAS

3.3.1 – Outrem e eu

Vimos no último item quão importante é para o desenvolvimento da linguagem na criança a existência de outrem. Vimos, também, quão problemático é essa existência em uma concepção intelectualista de matriz cartesiana. Porém, será que a existência de outrem está realmente clara para nós? Pensemos no *cogito* cartesiano: o eu só tem significação sendo uma consciência de si, pois tudo pode ser duvidoso para ele salvo o fato de que pensa. Tudo o que vê pode ser duvidoso, salvo o fato de que vê.

Toda experiência pressupõe o contato consigo mesmo, todo saber só é possível por esse primeiro saber. Enquanto isso, outrem seria um eu que me aparece de fora, o que nesse contexto seria contraditório. Visto que outrem não é para mim aquilo que é para si e, consequentemente, não sou para ele da mesma forma como ele se reconhece, não tenho experiência de outrem nem outrem teria de mim.

Mesmo que, por uma espécie de sacrifício, eu quisesse renunciar a meu "*cogito*" para colocar outrem, ainda seria de mim que ele obteria essa existência, e por isso ele seria ainda *meu* fenômeno. Percebemos então que entre outrem e eu existe uma relação de exclusão recíproca, uma vez que, só existiria o "eu". No entanto, é preciso que reconheçamos a existência e mesmo a validade lógica de outrem, pois na prática, outrem realmente existe.

Na investigação fenomenológica de Husserl constatamos vários meios para se atingir a percepção de outrem. O primeiro deles pode ser identificado como *percepção lateral*: outrem nunca existe diante de mim, à maneira dos objetos, mas sempre implica certa orientação, uma referência em relação a mim. Outrem seria, nesse sentido, o *alter ego*, uma espécie de reflexo de mim mesmo. Ainda haveria aqui um ranço cartesiano já que outrem não seria uma série de *para si*, mas uma comunidade de alter egos, existentes uns para os outros. Pensando dessa maneira, outrem sempre extrairia sua origem de mim, muito embora possamos ter como certeza uma completa distinção entre ele e eu. Nesse sentido, Husserl propõe um outro nível de compreensão de outrem: *percepção de uma lacuna*. Nesse novo nível, perceberíamos outrem a um só tempo como reflexo e como *lacuna* em relação a nós. O que seria esta lacuna? Seria uma espécie de *zona proibida* de nossa experiência, pois nunca nos seria possível percebê-lo em sua totalidade, tal como ele mesmo se percebe (e a recíproca sendo verdadeira).

Outrem, então, só nos seria apreensível através de sua conduta[76]: quando assisto ao começo das condutas de outrem, meu corpo torna-se meio de compreendê-las, minha corporeidade torna-se potência de compreensão da corporeidade alheia, pois reconheço no outro minhas próprias possibilidades. Em outras palavras, consigo captar o sentido final da conduta alheia, porque meu corpo é capaz de atingir os mesmos objetivos. O *estilo* de meus gestos e dos gestos de outrem, por serem parecidos (se fazemos parte de uma mesma cultura), faz com que o que é verdadeiro para mim seja também verdadeiro para outrem. É preciso deixar claro que o que chamamos aqui de estilo não é um conceito, mas sim uma idéia: é a maneira segundo a qual apreendo e depois imito, com meus próprios recursos, uma conduta alheia, quer dizer, de uma maneira pessoal, já que a princípio não posso defini-la.

No entanto, assim como eu tenho o meu estilo (manifestação expressiva das minhas modulações existenciais) outrem também tem o dele e só posso atingi-lo, em sua existencialidade, por meio de uma *transgressão intencional*, que nada mais é que a operação de reconhecer para o outro uma autonomia em seus atos intencionais. É por conta dessa autonomia que reconheço em outrem um estilo que é uma variável do meu. Assim, acesso outrem quase que por meio de um acoplamento: um corpo encontrando em outro corpo sua contrapartida que realiza suas próprias intenções e sugere intenções novas ao meu próprio *eu*. Em outras palavras, a percepção de outrem é a assunção de um organismo por outro de modo que essa *transgressão intencional* equivale a uma *transposição aperceptiva*. Segundo Merleau-Ponty, quando Husserl fala dessa transposição faz questão de frisar que não se trata de uma operação lógica, mas sim, de uma operação vital, pois "o comportamento de outrem presta-se a tal ponto a minhas próprias intenções e desenha uma conduta que tem tanto sentido para mim que ele é como que assumido por mim" (MERLEAU-PONTY, 2006 C, p. 33). Mas... operação vital em Husserl? Embora saibamos que a preocupação de Husserl não é de cunho existencial devemos ter em mente que ele mesmo reconhece algumas contradições como, por exemplo, o fato de termos a experiência de outrem sem que, no entanto, possamos formulá-la logicamente. Como diz Merleau-Ponty:

[76]Para Merleau-Ponty, "enquanto outrem reside no mundo, enquanto ele é visível ali e faz parte de meu campo, ele nunca é um Ego no sentido em que eu o sou para mim mesmo. Para pensa-lo como um verdadeiro Eu, eu deveria pensar-me como simples objeto para ele, o que me é proibido pelo saber que tenho de mim mesmo. Mas se o corpo de outrem não é um objeto para mim, nem o meu para ele, se eles são comportamentos, a posição de outrem não me reduz à condição de objeto em seu campo, minha percepção de outrem não o reduz à condição de objeto em meu campo" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 472).

> Trata-se de *explicitar* a existência de outrem, o que parece impossível dada a condição primordial que Husserl não pretende abandonar, e que, ao contrário, ele retoma toda vez que parece estar perto de uma solução. Essa condição é a concepção cartesiana do "cogito": a consciência é essencialmente consciência de si. E a experiência de outrem deve ser conhecida como um outro eu. Sem *alter ego*, diz Husserl, não há outro organismo (MERLEAU-PONTY, 2006 C, p. 33).

Assim, a solução a que ele chega a partir disso consiste em concluir pela existência da consciência de outrem partindo da minha e constatando a semelhança de nossos comportamentos. No entanto, tal conclusão nos põe diante da dicotomia cujos termos são a extensão e o pensamento, já formulada por Descartes. Como podemos passar de um termo ao outro?

Essa dificuldade representa a passagem da ordem do *em si* à ordem do *para si*. Outrem é um *para si* que me aparece nas coisas através de um corpo, portanto, em um *em si*. Para conceber essa passagem, seria preciso elaborar uma noção mista, impensável para a filosofia cartesiana. Husserl também se recusa a superar essa contradição constitutiva da percepção de outrem, pois para ele não é possível admitir que meu "eu" se reduza à imagem que outrem faz de mim e como não consigo pôr-me na perspectiva de outrem, não posso tampouco pretender "colocá-lo" na existência. Tendo isso em vista, Merleau-Ponty sugere haver duas tendências na obra de Husserl: de um lado figura a tentativa de acesso a outrem partindo do "*cogito*", da "esfera de pertença"; de outro, constatamos a recusa desse problema e orientação para a "intersubjetividade", ou seja, para a possibilidade de começar sem pôr o *cogito* primordial e partir de uma consciência que não é nem eu nem outrem.

Dessa maneira, a subjetividade transcendental se converte em intersubjetividade na qual a experiência que outrem tem de mim me ensina "validamente" o que sou. Seguindo essa corrente, Scheler[77] (aluno de Husserl) procurou também obter a percepção de outrem renunciando completamente ao ponto de partida do *cogito*,"descartando", para tanto, o postulado cartesiano de que a consciência é, em primeiro lugar, consciência de si. Scheler, segundo Merleau-Ponty, parte explicitamente da indiferenciação total entre mim e outrem. Seriamos, eu e ele, uma corrente de experiência psíquica indiferenciada, uma mistura de si e outrem, a consciência primitiva numa espécie de generalidade (no sentido de indistinção entre o que é vivido e o que é imaginado entre mim e outrem).

[77] O texto de Scheler ao qual Merleau-Ponty se refere é "Natureza e formas da simpatia: contribuição ao estudo das leis da vida emocional" (*Nature et formes de la sympathie*, Payot, 1928).

Segundo Scheler, só se teria consciência de si pela expressão (atos, reações, etc.) e somente assim teríamos conhecimento tanto do "eu" quanto de outrem. Assim, não haveria porque privilegiar a consciência de si uma vez que ela seria impossível sem a consciência de outrem, a qual é do mesmo tipo. Como toda experiência, a experiência de si só existiria como figura sobre um fundo e a percepção de outrem seria como que o fundo sobre o qual se destacaria a percepção de si. Como para Scheler a consciência seria inseparável de sua expressão (e, por conseguinte, do conjunto cultural de seu meio) não haveria diferença radical entre consciência de si e consciência de outrem e, assim, "veríamo-nos" por intermédio do outro. No entanto, se assim for, de que maneira haveria isolamento e pluralidade das consciências?

Ainda segundo Scheler, as consciências seriam separadas apenas por sua "corporeidade", pelo conjunto de instrumentos de que se servem sendo a corporeidade a matéria sensível por meio da qual se apreende o *si mesmo* ou outrem. Haveria isolamento do que é sentido, mas não isolamento das consciências e ateríamo-nos, primordialmente, a uma espécie de *evidência emocional* pela qual, tornaríamo-nos outrem, senão em realidade, pelo menos intencionalmente de modo que poderíamos atingi-lo através de todas as manifestações expressivas pelas quais ele se nos dá. Outro nome que poderíamos dar a isso é *empatia*.

Em outrem, como em nós, a consciência e suas manifestações formariam uma unidade. Sendo assim, eu e outrem não seriamos duas substâncias distintas uma da outra sendo outrem, na realidade, aquele que me livra de minha própria ambivalência: somos, ele e eu, duas variáveis de um mesmo sistema. Por um mecanismo de projeção atribuo-lhe qualidades que na realidade são minhas e, inversamente, por introjeção, considero como minhas qualidades que são dele. Nas palavras de Merleau-Ponty:

> A contribuição essencial de Scheler é a noção de *expressão*: não há consciência *atrás* das manifestações, estas são inerentes à consciência, são a consciência. É por estar outrem integralmente em suas manifestações que posso admiti-lo: por sua própria existência, e não por um raciocínio analógico (MERLEAU-PONTY, 2006 C, p. 37).

Em Husserl, diz-nos Merleau-Ponty, haveria já uma tendência a revisar a noção de *cogito* (agora entendido como a encarnação do eu em suas expressões), mas ela se chocava com sua definição de consciência pura. Em Scheler, por sua vez, a consciência seria opaca, inteiramente investida em suas expressões. Tanto para Husserl quanto para Scheler ego e

outrem estariam ligados pela mesma relação dialética, pois, apesar de parecerem excluir-se, seriam estranhamente aparentados: ambos apresentariam um mesmo tipo de variação.

Como não se trata de uma relação lógica e sim de uma relação de existência, o eu poderia chegar a outrem aprofundando sua vivência: seria preciso tornar o eu solidário com certas situações além de ligar a noção de *ipseidade* à de situação. O ego deveria ser definido como idêntico ao ato no qual ele se projeta e "eu" e outrem estaríamos conscientes um do outro inseridos em uma situação comum. Nesse sentido caberia dar precisão às concepções de Scheler e tentar compreender a noção de "acoplamento" de Husserl.

Tratar-se-ia de um encontro que segue uma mesma orientação e essa compreensão ocorreria exclusivamente no presente (que é uma espécie de lugar geométrico de mim e outrem), numa realidade designável. Para Merleau-Ponty, a concepção da consciência na perspectiva de Scheler e mesmo de certos trechos de Husserl remeter-nos-ia à expressão, que seria considerada como o ato mesmo pelo qual se realizaria a consciência.

Para compreender a aquisição da linguagem remetemo-nos à imitação, descobrindo, segundo Guillaume, que a imitação não seria precedida pela tomada de consciência de outrem e pela consequente identificação com ele, sendo ela, ao contrário, o ato pelo qual se produz essa identificação. Isso nos levou a buscar saber o que pode ser a consciência de si e de outrem que realiza este ato e foi então que nos vimos levados à noção de expressão. Na partida consideramos a linguagem como uma operação intelectual de decifração do pensamento de outrem, como algo intermediário entre quem fala e aquele que ouve. Mas nessa concepção o sujeito que aprende a falar só poderia encontrar na linguagem os conceitos que já possuía de modo que a linguagem não poderia trazer-lhe nada de novo, por supor um pensamento já pronto, cristalizado e existindo *puramente* e por si só. No entanto, a experiência tende a nos mostrar que a linguagem influi tanto sobre o pensamento quanto o inverso e a noção clássica de linguagem não poderia explicar sua aprendizagem.

À luz das concepções de Husserl e Scheler, Merleau-Ponty nos alerta que já não podemos considerar a aquisição da linguagem como operação intelectual de reconstituição de um sentido. Já não estaríamos diante de duas entidades (expressão e sentido) estando a segunda escondida "atrás" da primeira. A linguagem como fenômeno de expressão seria constitutiva da consciência e aprender a falar, nessa perspectiva, seria coexistir cada vez mais com o meio. Assim, viver nesse meio seria, para a criança, incitação a retomar a linguagem e o pensamento por sua própria conta e a aquisição já não se assemelharia a decifração de um

texto do qual possuímos a chave, mas antes uma *decriptação* (decifração sem conhecimento da chave do código).

Para Merleau-Ponty, sempre interviria um elemento intuitivo nesta operação, pois os dados do problema nunca bastariam para determiná-lo logicamente. Seria, então, uma operação de criação, pois em certo momento a criança, tal qual o decriptador, precisa superar os elementos dados para captar a significação de conjunto. É nesse momento, quando o conjunto dos signos, o estilo do "texto", já só podem querer dizer uma única coisa, que surge a significação. Segundo Merleau-Ponty:

> Assim como a criança aprende a conhecer-se por outrem, tanto quanto outrem por si, também aprende a falar porque a linguagem ambiente *convoca* seu pensamento, ela é solicitada por seu estilo, até que um único sentido brote do conjunto... o sentido é imanente à fala viva como é imanente aos gestos com os quais mostramos os objetos (MERLEAU-PONTY, 2006 C, p. 40).

Finalmente, seria preciso admitir o fato de que a percepção capta em outrem uma estrutura única da qual participam todas as suas expressões, a voz, a escrita, ou seja, significações em mutação, não tematizadas. É de uma significação desse tipo, diz-nos Merleau-Ponty, que a linguagem está impregnada para a criança quando esta a ouve ao seu redor. Inicialmente imprecisa, ela se articula e torna-se cada vez mais precisa. Não se teria aí um fenômeno da ordem do pensamento puro, ou do entendimento, pois é seu valor de emprego que define a linguagem. Aqui o uso instrumental precede a significação propriamente dita e mesmo no nível da língua mais elaborada, por exemplo, na introdução de um conceito novo na linguagem filosófica, percebemos que é pelo seu uso que o autor leva a aceitar o sentido no qual ele emprega um novo termo. A significação que ele propõe é uma significação aberta, pois, do contrário, não haveria novas aquisições na ordem do pensamento. Portanto, fica claro para nós que uma linguagem inteiramente definida, como o algoritmo pensado pelo positivismo lógico, é estéril e não esclarece nada sobre sua aquisição e evolução, além de não esclarecer o tipo de elo que une outrem a mim e vice versa.

3.3.2 – O caráter histórico das condutas

Uma maneira eficaz de lançar luz sobre essa dificuldade de compreender a aquisição da linguagem e o tipo de relação que se estabelece entre outrem e eu seria recorrer ao problema da historicidade. Essa questão faz-nos voltar a Husserl e a resgatar um diálogo importante protagonizado por ele. Após a formulação do pensamento fenomenológico e da

refundação da noção de intencionalidade, a partir das *Investigações lógicas* (1901), Husserl passou a ser uma grande referência no pensamento europeu do início do século XX, chegando a influenciar inclusive outras correntes filosóficas, como é o caso da filosofia hermenêutica. Nesse contexto chegou a trocar correspondências com Dilthey, talvez a principal referência do pensamento hermenêutico à sua época, o qual sofreu influência (confessa) das *Investigações lógicas*. Tais correspondências foram incluídas mais tarde no volume da publicação das *Conferências de Kassel*, ministradas por Heidegger em 1925, e que abordavam o tema da historicidade.

Essa relação entre Dilthey e Husserl é importante por dois motivos principais: o primeiro é que, embora Dilthey admita a influência sofrida pelo pensamento husserliano, inicialmente Husserl critica a interpretação que aquele fez das suas *Investigações lógicas*. Porém, posteriormente, em curso ministrado em 1925 e também no volume *Ideen II - Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, texto redigido em 1912 e corrigido em 1930, ele reconhece a grande importância das conclusões estabelecidas por Dilthey para a fenomenologia. Já o segundo motivo é que a discussão ensejada por esse diálogo exerceu grande influência no pensamento de Heidegger que, assimilando um pouco de ambos, fundou, nas páginas de *Ser e tempo* (1927), a fenomenologia hermenêutica.

Dilthey procurou fundar as ciências do espírito em uma psicologia concreta, ou seja, uma psicologia oposta àquela psicologia formal que pensava as operações psíquicas em termos de "funções" para a apreensão do conteúdo da vida psíquica em si mesma, pois, ao explorar as leis que governavam as transformações das sensações em representações (e as relações entre estas), para ele nada restava senão formas que indicariam a atividade do psiquismo. Com isto, e se opondo de certa maneira a Kant, ele desenvolveu uma espécie de "crítica da razão histórica", a qual deslocou a filosofia transcendental, de modo que somente uma psicologia concreta poderia se comprometer efetivamente com a ordenação do psiquismo e sua relação com o mundo exterior, compreendendo suas configurações e as explicando, conforme indica em *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (1910). Essa psicologia concreta se encarregaria de descrever o desenvolvimento histórico do espírito, de modo a se estabelecer não apenas como uma ciência psicológica do espírito, mas também como uma ciência histórica. Isso significa que, ao invés de uma crítica da razão pura, fazia-se necessário a descoberta de quais seriam as condições concretas que determinariam o surgimento do conhecimento, ou seja, contra uma razão teórica cativa dos conceitos fazia-se necessário o resgate da experiência. Para Dilthey, por ser histórico, o homem só se conheceria

ao longo de sua história concreta, de suas vivências. Essa filosofia se fundaria então na experiência vivida e constituiria, assim, uma filosofia da vida.

A edificação do mundo se realizaria, dessa forma, através de elementos de tonalidades afetivas e em função das experiências repetidas. Não estando à procura de respostas relacionadas aos invariantes apriorísticos ou a uma subjetividade transcendental Dilthey pensou, na verdade, nas diferentes camadas da edificação do conjunto de idéias, nas combinações significativas que formam uma cultura, ou seja, preocupou-se com o processo efetivo que leva os homens a viverem e a se sentirem em casa no meio que os cerca, ou seja, no mundo, de modo a habitá-lo. Para Dilthey o que animaria esse processo de constituição do mundo enquanto pátria seria o caráter enigmático da própria vida.

Esta filosofia implicaria uma crítica da lógica tradicional e de sua teoria das categorias, uma vez que decidia pensar a vida a partir de suas próprias categorias. Ele se opôs, com isso, às primeiras ciências do espírito, as quais se limitavam a interpretar as configurações sociais e históricas. Foi nesse sentido, preocupado com as experiências vividas, que Dilthey chegou a qualificar sua filosofia de fenomenológica, conforme fica claro em suas correspondências com Husserl.

Com efeito, a presença de certa fenomenalidade implícita em sua filosofia da vida deu uma aparência pré-fenomenológica a seu projeto fundacional, o qual estabeleceu que toda coisa exterior seria dada unicamente como eventos de ligação e processos de consciência, ou seja, um objeto, uma coisa, *"é" somente* e *para* uma consciência, consciência esta que não é nada de puramente intelectual, já que é imediatamente afetiva e volitiva. Ele concluiu então que não se poderia separar a análise da estrutura e da gênese do todo psíquico da análise da estrutura e edificação do mundo, pois a natureza existiria de maneira correlata à consciência.

Como foi dito, a inspiração de Dilthey para a elaboração dessa concepção foi o Husserl das *Investigações Lógicas*. Inicialmente Husserl atribuiu tal influência a um mal entendido, pois aparentemente Dilthey via na primeira caracterização da fenomenologia como psicologia descritiva uma semelhança com seu projeto hermenêutico, projeto por ele mesmo qualificado de fenomenológico. Ao seu conceito de interiorização (*Innewerden*), ou seja, apreensão interna do mundo exterior pela consciência, ele associou o conceito de intencionalidade husserliano, que indicava ser a consciência sempre a consciência de alguma coisa.

Contra Dilthey, Husserl censurou o fato de aquele fazer das análises da estrutura morfológica e da típica de visões de mundo a filosofia ela mesma. Para Husserl, estas análises

eram apenas um material da filosofia. Esta crítica repousava principalmente sobre a indeterminação da noção diltheyana de "visão de mundo" que, para Husserl, indicava um caráter idiossincrático e arbitrário da atividade subjetiva que redundaria em ceticismo, por conta do suposto relativismo que introduzia. Para ele, a visão de mundo diltheyana não passaria de um ponto de vista.

No entanto, o que Dilthey queria dizer é que a história estaria envolvida pela noção de visão de mundo, uma vez que, para ele, a história seria composta por uma infinidade dessas visões que, ao serem confrontadas, estabeleceriam o primeiro passo para a objetividade. Dilthey acreditava que a filosofia deveria procurar no homem a coesão interna de seus conhecimentos (não no mundo), ou seja, deveria retornar à vida vivida a partir da qual resultaria a multiplicidade de concepções. Essa vida vivida seria a vida tal como ela é vivenciada antes da separação entre sujeito e objeto, ou seja, a vida da experiência interior. Enraizando-se nessa noção de apreensão interior compreendemos então que a noção de visão de mundo seria uma objetivação promovida pela vida ela mesma. Dilthey se preocupou, assim, em saber como as significações e os valores do meio objetivo (mundo) poderiam ser interiorizados e assumidos por sujeitos individuais e como se processaria essa interiorização, ou seja, como se processaria essa compreensão pré-teorética anterior à constituição do objeto.

Após as críticas husserlianas ocorreu, finalmente, a sua redenção, pois, motivado pelos questionamentos levantados por Dilthey, Husserl passou a pensar o sujeito intencional como ego espiritual ou pessoal, quer dizer, como um sujeito em relação cognitiva, emotiva e volitiva com o mundo circundante. Assim, se Dilthey herdou de Husserl o conceito de estrutura psíquica fundada na descrição husserliana da vida egológica irrefletida, Husserl, através de Dilthey, assumiu que o ego não poderia ser um pólo vazio, mas um portador de hábitos, e consequentemente, constituído por uma história. A unidade da pessoa concreta só poderia ser apreendida por meio do curso de sua vida. A descrição husserliana do mundo circundante do ego corresponderia, assim, à idéia diltheyana de mundo do espírito constituído por configurações sociais e históricas significantes, conforme fica claro nas correspondências trocadas entre ambos. Embora Husserl tenha criticado o historicismo no artigo intitulado "A filosofia como ciência estrita" (publicado na revista *Logos* em 1911), em sua resposta à carta de Dilthey, admite que mesmo tendo pontos de partida distintos ambos chegaram às mesmas conclusões. Diz Husserl na carta de 5/6 de julho de 1911:

> Todo conhecimento natural do existente, todo conhecimento no interior da primeira atitude, deixa uma dimensão do problema aberta, de cuja solução o último sentido

> determinado do ser e a última avaliação da verdade já alcançada na atitude "natural" (a primeira) dependem. Eu creio poder reconhecer que para além de todos os problemas do ser, quer dizer inclusive a "constituição" do ser na consciência, não pode haver nada que seja sensato, que, portanto para além da ciência do existente fenomenologicamente extenso e fundado [universal] (integrando em seu trabalho *todas* as ciências do ser natural), não pode haver outra ciência, ou ainda que é um absurdo falar de um ser *principalmente* incognoscível que se encontraria ainda além. Isto exclui toda "metafísica" da coisa em si baseada em Kant, como também toda metafísica ontológica de Spinoza extrapolando uma ciência do ser a partir de um sistema de puros conceitos. – Não queremos nós em tudo isto dizer a fundo a mesma coisa? Quando você fala aqui da análise própria às ciências do espírito (pela qual você provou a impossibilidade da metafísica), isto inclui de múltiplas maneiras isto que entendo por análise fenomenológica – mas formada e limitada por pontos de vista determinados. E naturalmente: a impossibilidade de uma metafísica - a saber, neste falso sentido ontológico em particular – só pode ser mostrada por uma tal "análise própria às ciências do espírito". O que procuramos e aprofundamos, a partir de estudos diferentes, determinados por motivos históricos diferentes, passando por desenvolvimentos diferentes, concorda e de fato é uma coisa só: a análise fenomenológica elementar e a análise fenomenológica globalsão desenvolvidas pelamorfologia e pela típica das grandes figuras culturais descritas por você (HUSSERL in HEIDEGGER, 2003, pp. 127-129)[78].

Apesar do aparente acordo, o Husserl deste período ainda não está completamente aberto aos problemas da historicidade, ao mundo da vida e à intersubjetividade. Alguns anos precisarão se passar para que os frutos mais robustos desse diálogo comecem a aparecer. Dilthey, por sua vez, desenvolveu sua teoria e inseriu nobojo dessa concepção histórica de homem a noção de compreensão. Ele observou que as relações do indivíduo com a realidade humana diferiam de suas relações com a natureza. A primeira, aparecendo no mundo histórico e social, poderia ser compreendida de dentro, uma vez que poderíamos representá-la tomando como fundamento nossos próprios estados. A natureza, por sua vez, seria muda e

[78] Segue o texto original em alemão: "Alle natürliche Dasainserkenntnis, alle Erkenntnis innerhalb der ersten Einstellung, lässt eine Dimension von Problemen offen, von derem Lösung die letzte endgültige Sinnesbestimmung des Seins und die letzte Auswertung der in der « natürlichen » (I ten) Einstellung vermeintlich schon erreichten Wahrheit abhängt. Ich glaube einsehen zu können, dass es hinter den vollständigen, d.h. die « Constitution » des Seins im Bewusstsein mit einbeziehenden Seinsproblemen, sinnvoll keine mehr geben kann, dass also hinter der phänomenologisch erweiterten und fundierten [universalen] Daseinseissenshaft (die in ihre Arbeit alle natürlichen Daseinswissenshaften einbezieht) keine wissenshaft mehr liegen kann, bezw dass von einem noch dahinter liegenden, *prinzipiell* unerkennbaren Sein zu sprechen, Widersinn ist. Das schliesst jede sich na Kant anlehnende Ding-na-sich- « Metaphysik » aus, ebenso wie jede ontologistische, aus ainen System reiner Begriffe Dasainswissenschaft herausholende Metaphysik à la Spinoza. – Sollten wir in all dem nicht au fond dasselbe meinen? Wenn Sie hier von geisteswissenschaftlicher Analyse sprechen (durch welche Sie den Beweis der Unmöglichkeit einer Metaphysik fürten), so deckt sich das vielfach mit dem, [was ich], nur nach gewissen methodischen Gesichtspunkten begrenzt und gestaltet, als phänomenologische Analyse ansehe. Und natürlich: die Unmöglichkeit einer Metaphysik – sc. in jedem falschen, insbesondere ontologistischen Sinne – kann nur solche « geisteswissenschaftliche Analyse » dartun. Was wir, von verschiedenen Studien herkommend, durch verschiedene historische Motive bestimmt, durch verschiedene Entwicklungen hindurchgegangen – erstreben und erforschen, stimmt zusammen und gehört zusammen: die phänomenologische Elementaranalyse und phänomenologische Analyse im Grossen, an der Hand der von Ihnen erschlossenen Morphologie und Typik der grossen Kulturgestaltungen" (HUSSERL in HEIDEGGER, 2003, pp. 126-128).

permaneceria sempre como algo externo. Dessa forma, nas ciências que teriam por objeto a realidade humana o sujeito se encontraria diante de si mesmo, por ser ele a indagar e a ser indagado e a experiência vivida seria instrumento próprio da compreensão, por permitir apreender a realidade histórica na sua individualidade viva.

É esse traço da filosofia diltheyana que interessa a Heidegger. A vivência,em Dilthey, está articulada à compreensão como "uma instância de rearticulação do singular com as expressões do espírito em seu tempo", pois, "abre simultaneamente uma possibilidade de resolução da dicotomia clássica entre o universal e o particular" (CASANOVA, 2009, p. 34). Conforme Dilthey:

> Se tomarmos a soma de todas as realizações da compreensão, então se abre nessa soma, em contraposição à subjetividade da vivência, a objetividade da vida. Ao lado da vivência surge a intuição da objetividade da vida, de sua exteriorização em múltiplas conexões estruturais com a base das ciências humanas. O indivíduo, as comunidades e as obras, para o interior das quais a vida e o espírito se transpuseram, formam o reino exterior do espírito. (...) Toda palavra, toda frase, todo gesto ou fórmula de etiqueta, toda obra de arte e todo fato histórico só são compreensíveis porque um elemento comum articula aquilo que se exterioriza neles com aquele que compreende; o particular vivencia, pensa e age constantemente em uma esfera própria ao que é comum e somente em uma tal esfera ele compreende (DILTHEY, 2009, 177).

Assim, a vivência diltheyana indicaria o movimento incessante do singular no interior de suas vivências particulares subjetivas. Entretanto, essas vivências não se reduziriam ao âmbito de realização do singular já que se encontrariam, desde o princípio, imersas no campo de objetivação da vida do espírito. Portanto, o que tornaria uma vivência possível seria o que há de comum a atravessar o campo de constituição das vivências.

A compreensão, por sua vez, corresponderia a uma forma de corrigir a particularidade das vivências e encontrar as concreções do espírito objetivo em seu tempo. A compreensão seria, assim, "a capacidade de se colocar no lugar dos outros a partir da percepção de que suas vivências compartilham de um elemento que é comum às nossas" (CASANOVA, 2009, p. 113). E Heidegger se apropria dessa concepção diltheyana de compreensão.

Assim como para Dilthey, a compreensão possui, para Heidegger, a função de articular o indivíduo humano ao seu meio circundante. Para Heidegger, a compreensão acompanharia a própria constituição da*presença*[79] e seria o solo no qual se sustentariam todas

[79] A *presença*, embora não seja sinônimo dessas noções, evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade. É na presença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história, etc. (Cf. Nota: Presença, *Ser e Tempo*, trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback – Ed. Vozes, 2006).

as suas possibilidades existenciais. Articulando a compreensão com a visão de mundo de uma época Heidegger estabeleceu o mundo como campo fenomenal no interior do qual as coisas originariamente viriam ao nosso encontro. Esse campo fenomenal seria condição transcendental de aparição dos entes vivenciados ao mesmo tempo em que nos remeteria à gênese histórica de uma unidade que reúne os sentidos e as significações constitutivas de uma visão de mundo específica (CASANOVA, 2009, p. 40).

Compreender o que quer que seja (palavras ou condutas) exige não apenas um contato com as coisas, mas também uma transposição para o lugar do outro que previamente já se via inserido em um contexto a solicitar sua atuação. Diante de uma conduta observada em outrem elaboramos projetos corretos e adequados às coisas, projetos estes que, enquanto antecipações, se confirmam nelas mesmas. A objetividade seria então a confirmação que uma postura prévia (já adotada por outrem) obtém por meio da sua própria elaboração e sua conformação às solicitações do meio.

Ao responder a uma solicitação do meio assumimos essa conduta como sendo a mais apropriada à demanda em questão. Ao vermos outrem agindo supomos ingenuamente que sua resposta é a que deve ser esboçada, ou seja, seu lançamento ao objeto torna-se um modelo cujo resultado tentamos reproduzir. Assumir que a conduta de outrem pode ser o meio para atingir o objetivo e tornar seu objetivo nosso objetivo também, como conduta a ser imitada, passa por uma avaliação espontânea que reconhece a identificação entre meus dispositivos e os dele. Embora não haja intelecção, é como se assumíssemos a avaliação de outrem como o paradigma para nossa própria conduta.

No plano da conduta verbal, no decorrer de sua aquisição, assumimos como nossas as condutas verbais alheias e adotamos em um primeiro momento como nossas as suas representações. Concebemos previamente que aquela ação observada é a que se adequa à situação. Essa assunção espontânea e não representada de uma conduta alheia, a qual prescinde de um conceito ou representação, foi chamada pela tradição hermenêutica de *preconceito*.

Essa noção de preconceito (*Vorurteil*) significa um juízo (*Urteil*) que se forma antes de um exame detalhado e definitivo (intelectual) de todos os momentos determinantes segundo o objetivo que colocamos em questão. Em outras palavras, espontaneamente não fazemos esse exame detalhado e assumimos a conduta alheia como parte do espetáculo e a assimilamos como que por meio de uma fé na eficácia de sua ação.

Assim, o preconceito não carrega em si o significado de falso juízo, não podendo ser atribuído a ele um valor negativo. De acordo com Gadamer, é somente na *Aufklärung* que a noção de preconceito recebe o sentido negativo que conhecemos hoje. Na verdade, podemos hoje dizer que existem dois sentidos, um negativo e um positivo para essa noção. O negativo, deveras conhecido e combatido na atualidade equivale a uma depreciação de algo ou de outrem motivado pelo estranhamento que a sua particularidade apresenta em relação aos nossos valores e formas conhecidas de conduta, de crença, de estereótipo. É um julgamento prévio, que não avalia no contexto a plasmação dessas diferenças e condena o diferente meramente por ser diferente. Esse é o sentido vulgar da palavra.

Porém, o sentido que atribuímos a essa palavra é o sentido filosófico e, nesse contexto, a noção de preconceito possui um sentido positivo. Essa idéia de prejulgamento se aplica a tudo que fazemos na originariedade da aquisição de nossas condutas: simplesmente não analisamos intelectualmente uma situação antes de agir. Quando tomamos a conduta de outrem como exemplo para a nossa, mesmo na adoção da mais simples conduta, assumimos que o que está dado na cultura, observado na conduta de outrem, é o modelo a ser seguido (como no caso da criança). Assim, não criamos de imediato formas de expressão essencialmente originais e resultantes de uma avaliação mais cuidadosa e pessoal, através do exame cuidadoso do recorte do mundo que nos atrai. Tomamos emprestado as avaliações e as respostas alheias como se elas fossem o melhor caminho. Precisamos desse traço de imitação, como foi exposto já no item anterior, para que dele possamos nos diferenciar posteriormente uma vez dominados os traços elementares da cultura à qual pertencemos.

Dilthey sugeriu que haveria uma interiorização (*Innewerden*) das vivências, no entanto essa interiorização não dava conta da criação de realidades históricas a partir do nada, pois as grandes realidades históricas, como a sociedade e o estado, determinam previamente toda vivência. Estaríamos diante de um *a priori* não intelectual, ou seja, cognitivo, mas um *a priori* que possui um forte traço de concretude: o *a priori* da cultura. Já nascemos em um mundo com estruturas sedimentadas que nos são legadas pela tradição através de seus porta-vozes, tais quais, nos dias de hoje, a família e a escola.

A autonomia na reflexão e a história pessoal não são elementos primários, pois é somente a partir do mundo público, intersubjetivo, coletivo, que estabelecemos, tardiamente, nossos valores e princípios pessoais. Não significa que não haja criatividade na infância, no entanto, toda essa criatividade tende a ser sufocada pela cultura. Aquilo que não se enquadra aos padrões tende a ser rechaçado e a forma universal e cristalizada de se comportar e

representar o mundo nos é imposta com toda violência. Embora ajudemos a construir a história e nossa cultura, não podemos fazer isso de fora. Primeiro nelas somos inseridos e nos apropriamos de suas estruturas, somos envolvidos no seu movimento e somos levados sem resistência a assumir o que foi dado como verdadeiro.

Assim, não é a história e a cultura que nos pertence, somos nós que somos sua propriedade. Em outras palavras, "muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos" (GADAMER, 2008, p. 368). É nesse sentido que dizemos, retomando Gadamer, que os preconceitos de um indivíduo (os valores e condutas já impostos a ele pela cultura desde o nascimento), muito mais que seus juízos fundamentados (ocorrência tardia), constituem a *realidade histórica de seu ser*. Assim, orientamo-nos previamente tomando como modelo o já estabelecido como que designado por uma espécie de autoridade e a tradição (forma de autoridade consagrada) é o que nos prescreve nossos hábitos. Diz-nos Gadamer que:

> O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre nossa ação e sobre nosso comportamento. Toda educação repousa sobre esta base e, mesmo no caso em que se alcança um estágio na educação quando a "tutela" perde sua função com o amadurecimento gerado pela maioridade, momento em que as próprias perspectivas e decisões assumem finalmente a posição que detinha a autoridade do educador, esta chegada da maturidade na história de vida não implica, de modo algum, que nos tornemos senhores de nós mesmos no sentido de nos havermos libertado de toda a herança histórica e de toda tradição. A realidade dos costumes, por exemplo, é e continua sendo, em sentido amplo, algo válido a partir da herança histórica e da tradição. Os costumes são adotados livremente, mas não são criados nem fundados em sua validade por um livre discernimento. É isso precisamente que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação. (GADAMER, 2008, p. 372).

A tradição determina nossas instituições e comportamentos e estabelece a matéria bruta sobre a qual os fundamentos da razão imporão seu escrutínio. O romantismo (*Aufklärung*), no entanto, entendeu a tradição como algo que limitava a liberdade racional e viu nela um dado histórico bruto, ao modo dos dados da natureza. A consequência foi que, independentemente de combatê-la revolucionariamente ou de querer conservá-la, a tradição

foi assumida, nos dois casos, como o oposto da autodeterminação livre por sua validez não exigir fundamentos racionais e nos determinar de modo espontâneo.

No entanto, sendo a tradição essencialmente conservação ela está sempre atuante nas mudanças históricas. Cabe ressaltar que a conservação é um ato da razão que, no entanto, "se caracteriza por não atrair a atenção sobre si" (GADAMER, 2008, p. 373). Assim, vemos amalgamados elementos racionais e irracionais quando descrevemos a aquisição de nossos hábitos. Além de nossas potências motoras e nossa espacialização através do corpo próprio, reconhecemos em outrem gestos que nos mesmos somos capazes de executar. Esses gestos sedimentam-se e ganham contornos distintos a cada nova retomada e a cada nova geração. Cada geração, por sua vez, nasce em um mudo cultural já instituído pela precedente e assume o corpo de condutas legado pela tradição como dado do mundo, inerente à sua manifestação. Apreendemos esses contornos espontaneamente sem o uso da consciência tética, uso tardio de nosso poder significativo.

Portanto, encontramo-nos desde sempre inseridos na tradição (cultura) e essa inserção não é objetiva, como se nos dirigíssemos à tradição como algo estranho ou alheio. Ao contrário, ao falar em tradição nos referimos sempre a algo próprio, um modelo que intimida e se impõe sem que possamos decidir, tratando-se de um reconhecimento de nós mesmos e não de um conhecimento: é, na verdade, uma enformação espontânea e indeterminada de nossas condutas.

Por mais que nosso interesse se oriente sempre para a coisa, esta só pode adquirir vida por meio do aspecto sob o qual se mostra. Assim, somos forçados a admitir que em tempos distintos e a partir de pontos de vista variados a coisa se apresenta historicamente sob aspectos diversos. Consequentemente, as ações, os gestos e até mesmo os dispositivos solicitados se transformam.

Novos hábitos perceptivos são inseridos, novos usos para o corpo se instauram e novos valores intelectuais se inscrevem. É nesse sentido que constatamos uma historicidade nas próprias condutas e o seu valor situacional. As formas de expressão aprimoram-se, sofisticam-se, sempre a partir dos lançamentos individuais que se mostram eficientes e dignos de serem instituídos na cultura. Estilos musicais se inscrevem através de novos usos e novas formas de executar instrumentos seculares, novos movimentos artísticos se instauram através de novas formas de se usar o pincel ou a pena, palavras novas surgem e as antigas tem sua carga semântica preenchida ou esvaziada de acordo com o grau e o tipo de vulgarização. Novos instrumentos se adequam ao corpo e ampliam suas possibilidades: microscópios,

telescópios, próteses mecânicas. Novos esportes são desenvolvidos: montanhismo, rapel, bungee jumping. Novas drogas e estimulantes musculares levam o corpo a limites cada vez mais impressionantes e recordes são quebrados constantemente em jogos olímpicos. Imagens de outros planetas e do nosso planeta obtidas através de grandes telescópios alteraram sobremaneira nossa percepção da terra e do universo. Enfim, nossa relação com o mundo está se transformando constantemente, mas sempre partimos de uma relação convencional historicamente estabelecida a qual assimilamos espontaneamente.

Nosso presente e seus interesses trazem em si as marcas do passado. Toda novidade filia-se a uma novidade mais antiga a partir da qual ela se desenvolve. Como passado, a novidade antiga é inacessível, porém jamais se desvincula do presente. Aquele mesmo modelo apresentado na definição da intencionalidade operante, o qual estabelecia uma síntese temporal na qual o passado mais distante continuaria implicado no presente atual, sendo este como que o seu clímax, pode aqui ser assumido de maneira analógica. É assim que a tradição funciona e estamos hoje convivendo com as sofisticações de modelos lançados há milênios e que carregam em si traços dos projetos do passado. Por mais tímida e anônima que seja, essa marca originária sempre está lá.

Assim, não testemunhamos rupturas que inauguram novidades autônomas e não tributarias de eventos do passado. Desde que o homem criou as significações, criou representações e constituiu com isso nosso horizonte imaginário, o horizonte da memória, enfim, concebeu para a espécie este espaço mental, os eventos se conectam uns aos outros, as ações nunca são deliberadas e o passado sempre atua como motivo para os eventos do presente. Desde quando o homem inaugurou a consciência (este espaço mental que identificamos com o espírito) testemunhamos uma sedimentação que estabelece um horizonte de sentido comum entre nossas condutas presentes e aquelas dos primórdios de nossa espécie. Compreender um gesto, uma conduta, um sentido significa, então, um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeia, constantemente, passado e presente.

É uma tarefa hermenêutica explicar a compreensão que não pode corresponder a uma comunhão misteriosa das almas, sendo na verdade uma participação em um sentido comum. A compreensão começaria no exato momento em que somos interpelados pelas coisas e por outrem. O outro, em sua manifestação, se mostra a partir daquilo que lhe é próprio, mas que foi adquirido no caldo da cultura, de tal modo que já não podemos distinguir o que lhe é próprio e o que é cultural. Se formos de uma mesma cultura ambos compartilhamos de uma mesma estrutura que só se diversifica por meio do gênio, ou seja,

através da nossa criatividade. Assim, conhecermo-nos significa reconhecer que os efeitos da história operam em toda compreensão, mesmo quando não estamos conscientes disso.

Somos marcados por nossa situação e o conceito de situação representa justamente uma posição que limita as possibilidades de ver. A este conceito de situação pertence essencialmente, então, o conceito de horizonte. Horizonte, por sua vez é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Essa segregação do campo, essa impossibilidade de nos colocarmos sob todas as perspectivas ao mesmo tempo, é o que configura os nossos preconceitos. Nossa história nos direciona por caminhos que automaticamente excluem outros e só podemos, então, formar nosso caráter, definir nossas condutas, sob a luz dos horizontes que nos foram abertos.

Logo, uma situação hermenêutica estaria determinada pelos preconceitos que sempre trazemos conosco. São estes preconceitos que formam nosso horizonte de presente o qual está em um processo constante de formação, na medida em que somos obrigados a pô-los constantemente à prova e a submetê-los a frequentes variações.Nessas variações eles permanecem mesmo em fórmulas totalmente distintas das originais. Um exemplo disso é a noção de dualismo (dia/noite, céu/inferno, corpo/alma, bem/mal) que ajudou a formar nossa cultura: não importa a época, mesmo com modos de compreensão distintos, a idéia de realidade dual ajudou a construir boa parte dos arquétipos os quais legaram elementos a nossa cultura atual que nos ligam diretamente ao homem primitivo, pré-histórico. Como disse Gadamer:

> O horizonte de presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. *Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos*. Conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e da ingenuidade de sua relação com sua época e com suas origens. A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validez vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explícita e mutuamente (GADAMER, 2008, pp. 404-405).

Como consequência disso podemos aceitar que realizamos espontaneamente um ato de interpretação que estabelece essa fusão entre nossos horizontes temporais (passado e presente) e que, na verdade, antes de ser um ato posterior à compreensão, é já de inicio compreensão, e, por conseguinte, a interpretação é a forma mais explícita de compreensão. O que isso quer dizer? Se quisermos compreender adequadamente devemos compreender a cada

instante, ou seja, compreender em cada situação concreta de maneira nova e distinta. Compreender passa a ser, então, um caso especial da aplicação da interpretação, enquanto forma mor de compreensão, a uma situação concreta em particular. Aquele que compreende não escolhe arbitrariamente um ponto de vista, mas parte de um lugar que lhe é fixado de antemão e que precisa ser confrontado com a totalidade do espetáculo.

O mundo só faz sentido para mim a partir do meu contexto existencial como um todo e sua aparência é o resultado do domínio que exerço sobre ele a partir de minhas potencialidades no plano mental e no plano motor, já que não há mais distinção real entre essas esferas. Motor e mental estão fundidos como uma estrutura que se retroalimenta e se me falta um braço, o mundo muda de tonalidade para mim e preciso reposicionar-me em minha situação existencial ao mesmo tempo em que o mundo sofre uma modulação. O mundo visto por mim sem um braço é um mundo no qual eu só preciso do outro para realizar os meus projetos.

O organismo, espontaneamente, sintetiza essa mudança e se adequa ao novo horizonte. Trata-se de uma hermenêutica exercida pelo corpo e que não solicita ao espaço mental mais que o suficiente para o pleno desenvolvimento da sua motricidade. Em outras palavras, trata-se de uma hermenêutica que se realiza em um domínio pré-objetivo e que prescinde de nossas representações. Podemos usar a expressão *pré-compreensão* (Bultmann[80]), então, ao invés de compreensão para simbolizar essa relação hermenêutica originária. Como ela dá a entender, "toda compreensão pressupõe uma relação *vital* do intérprete com o texto, uma relação prévia com o tema mediado pelo texto" (GADAMER, 2008, p. 434). Quando pensamos em conduta, gestualidade, expressão, a "figura" e o "fundo" passam a ser o nosso corpo e o mundo numa relação de mútua fundação. O "texto" aqui equivale aos fenômenos providos por nosso entorno e o "interprete" é a nossa sensibilidade. Essa relação vital torna claro que o sentido daí derivado é anterior ao processo compreensivo enquanto contato com o que foi legado pela cultura (tradição). Essa relação vital se dá de uma maneira ainda mais espontânea, é uma tomada do mundo pelo corpo no plano mais originário.

Finalmente, ao pensarmos em interpretação histórica, deparamo-nos com o conceito de expressão. A expressão aqui não é entendida em seu sentido clássico e usual que corresponde meramente a uma relação entre linguagem e pensamento. Ou seja, nesse sentido

[80] Gadamer cita Bultmann e alega ter extraído dele o conceito de *pré-compreensão* assumindo esta como o conjunto de dados históricos e culturais que constituem nosso contexto vital – nosso horizonte de compreensão. Trata-se de uma inserção no contexto cultural que não é representada, mas exercida enquanto modalidade de existência.

amplo, o conceito de expressão não se restringe à expressão no âmbito da linguagem. Expressão é o nome dado por Merleau-Ponty à capacidade de transcendência inerente a cada um dos meus dispositivos corporais e por cujo meio posso alcançar, para além dos dados que cada dispositivo pode encerrar, a totalidade que esses dados integram. Segundo Merleau-Ponty:

> O corpo é nosso meio geral de ter um mundo. Ora ele se limita aos gestos necessários à conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora, brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através deles um novo núcleo de significação: é o caso dos hábitos motores como a dança. Ora enfim a significação visada não pode ser alcançada pelos meios naturais do corpo; é preciso então que ele construa um instrumento, e ele projeta em torno de si um mundo cultural (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 203).

Assim, a expressão é um movimento de transcendência por cujo meio os dados revelados por nossos diversos dispositivos anatômicos dão a conhecer, de forma espontânea, a relação necessária que compartilham, e que nenhum deles isoladamente pode englobar. A expressão é uma relação de fundação, pois ela esclarece de que maneira a transformação criativa de nossa gesticulação pode induzir significações imanentes aos nossos gestos, mas transcendentes em relação aos dispositivos anatômicos envolvidos. Os gestos são o desdobramento expressivo de nosso corpo e as significações imanentes a esses gestos não resultam de uma espécie de consciência instituidora, cujos produtos os gestos apenas encarnariam.

As palavras (gesto verbal), por exemplo, não exprimem porque estão animadas por atos intencionais autônomos e presentes a si mesmos. Antes das palavras nossas intenções não estão formuladas, nossas intenções significativas precisam das palavras sem o que jamais se tornariam uma significação conceitual e, assim, elas são consideradas verdadeiros gestos do meu corpo, não sendo um meio de expressão, mas uma dentre as muitas ocorrências do fenômeno de expressão. Minha existência por inteiro é expressa por meus gestos de sorte que os interlocutores podem retomar minha fala ou minha mímica em seu próprio corpo podendo reviver o mundo percebido à minha maneira.

Essa expressividade de nossos gestos seria, assim, a condição de possibilidade da intersubjetividade, da fala, da consolidação de uma cultura e de sua retomada em outros horizontes históricos, em outros sentidos, para além do que está estabelecido. Assim, minha fala e meus comportamentos (bem como aqueles que do outro retomo em mim) são a

realização de minha expressividade, a qual jamais se repete. Nossa capacidade expressiva é alimentada por um poder de criação que torna cada um dos nossos comportamentos a realização de algo que ainda não existia e que somente através dos comportamentos que cria passa a existir.

Como então é possível a comunicação desses estados? Como é possível um sentido intersubjetivo? A ciência sempre teve como meta tornar a experiência o mais objetiva possível a ponto de não admitir nada de histórico e pessoal. Ela sempre partiu do pressuposto de que o sentido é objetivo e cristalizado, que todas as pessoas acessariam este sentido da mesma forma e que tudo o que se mostra variável de uma experiência a outra é o resultado do erro provocado pelo excesso de subjetividade na descrição da experiência. O motivo dessa ojeriza aos dados da experiência particular é a maneira como a multiplicidade de experiências relativizaria o conhecimento verdadeiro impossibilitando uma verdade em si, absoluta e universal. Lutando contra isso, Husserl desenvolveu uma genealogia da experiência que, como experiência do mundo vivido, antecedia à sua idealização pelas ciências. Ele queria mostrar que esse mundo objetivo das ciências derivava da percepção, enquanto experiência exterior e orientada à mera corporalidade, e fez dela o fundamento de toda experiência ulterior. O que queria Husserl, no fim das contas, era retroceder pela gênese do sentido à origem da experiência e superar, assim, sua idealização. Na descrição que fez da experiência ficou claro que a experiência que temos do objeto provoca uma alteração em nosso saber e no objeto. O objeto se mostra de uma maneira nova, mas esse novo objeto permanece contendo a verdade do anterior.

Assim, ficou claro para nós que a marcha das coisas determina fundamentalmente o desenvolvimento de nossa experiência e vice-versa. Na verdade, a própria finitude histórica da nossa existência nos obriga a reconhecer que, depois de nós, haverão outras pessoas que compreenderão (sentirão e se expressarão) de modo cada vez diferente. No entanto, nossa experiência hermenêutica deixa claro que o sentido se perpetua e permanece (sofrendo modulações e sedimentando-se), bem como a história continua sempre a mesma, embora os significados continuem se determinando e sofisticando-se incessantemente.

3.3.3 – Espontaneidade e sedimentação: a dinâmica de construção do mundo da cultura

O corpo é a origem de todos os fenômenos de expressão no espaço, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta significações no exterior e as faz existir como

sensações localizadas, hábitos motores, ações orientadas[81]. Logo, as coisas mundanas são indissociáveis dos esquemas corporais através dos quais é estabelecido o sistema de equivalência entre o que está dado e o que é inatual, elas são o resultado da relação de fundação entre meu corpo e o mundo, assim como entre meu horizonte temporal e o que o mundo traz como dado espacial.

A coisa é o correlato de meu corpo e de minha existência, uma vez que, para minha existência, o meu corpo é a sua estrutura estabilizada. A coisa não é em primeiro lugar uma significação para o entendimento, originariamente ela é uma estrutura acessível à inspeção do corpo. Nunca podendo ser separada de alguém que a perceba, a coisa nunca pode ser efetivamente em si, suas articulações são as mesmas da nossa existência.

Como vivemos com outros indivíduos que também se relacionam com as coisas, a percepção que temos delas é sempre uma comunicação ou comunhão, retomada ou acabamento por nós de uma intenção alheia e inversamente a realização no exterior de nossas potências perceptivas e como que um acasalamento de nosso corpo com os corpos de cada uma delas e com as coisas. Segundo Valverde:

> Isso é uma prova de que a existência só pode ser concebida como *coexistência* e de que a sensibilidade é a forma mais ampla e universal de comunicação – uma verdadeira *comunhão sensível* –, que possibilita a convergência entre o "dado" e sua apreensão, no âmbito afetivo, no plano prático ou mesmo no domínio das idéias abstratas (VALVERDE, 2012, p. 170).

Assim, apreendemos a unidade de nosso corpo na unidade da coisa e de outrem e é a partir das coisas e dos outros indivíduos que nosso corpo (nossas mãos, nossos olhos, todos os nossos órgãos dos sentidos) aparece como conjunto de instrumentos substituíveis. O corpo em si (o corpo em repouso) é apenas uma massa obscura e só o percebemos como um ser preciso e identificável quando ele se move em direção a algo ou a alguém.

As diversas partes de meu corpo estão implicadas nesse contato com o mundo e se expressam, então, enquanto comportamento. Esses comportamentos, por sua vez, são investidos de uma expressividade primordial de sorte que, em meu corpo, cada dispositivo

[81]Diz Merleau-Ponty: "(...) nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre todos os outros. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 202).

anatômico remete aos demais provocando o reconhecimento de mim mesmo não como um conjunto de partes independentes e correlacionadas, mas como um sistema de equivalências.

Acreditamos, assim, ser inerente ao corpo uma espécie de potência de expressão através da qual acrescentamos algo novo ao que estava dado na natureza ou mesmo no plano da cultura, intensificando e aprimorando nossas formas de contato com o mundo e com o outro. Uma prova disso são os comportamentos artísticos. No uso cotidiano da fala, a despeito das significações existenciais (sotaque, tom da voz, fisionomia e gestos corporais), são expressas significações que após serem faladas passam a existir independentemente dos gestos verbais originais. Um romance, uma peça musical ou um quadro, por exemplo, são "indivíduos", adquirem uma espécie de "ecceidade", a ponto de não dependerem do gesto original através do qual foram concebidos, ou seja, são seres em que a distinção entre a expressão e o expresso é impossível e cujo sentido só é acessível por um contato direto, pois residem neles mesmos. Até mesmo em nossa fala ordinária observamos essa transcendência da expressão, essa autonomia que as faz valer por si mesma, mas é nas artes que verificamos, mais vivamente, a potência de expressão que habita nossas condutas simbólicas.

Iludidos pela possibilidade versátil das significações autonomizarem-se e transformarem-se em significações conceituais somos levados a acreditar em um pensamento anterior à fala, ou seja, em um expresso que é anterior ao ato de expressão. No bojo dessa ilusão, os atos de expressão seriam para nós tão somente um meio de exteriorização daquilo que, em nossa subjetividade, produziríamos de antemão e com autonomia como *puro pensamento* (desligado das coisas e sem uma história através da qual se projetam). No entanto, ao contrário do que se acredita, a expressão é sempre uma operação criadora e o expresso é sempre inseparável de um processo de criação. Como em nossas condutas simbólicas cotidianas esse poder criativo fica mascarado, é através das formas de expressão artísticas que tentaremos mostrar, primeiro, esse poder criativo e, segundo, como são mantidas vivas as operações originárias em que suas significações foram criadas.

Como nos comunicamos uns com os outros? O que é este mundo não natural marcado pela intervenção da criatividade humana, que chamamos de mundo da cultura e que é engendrado por meio da comunicação? Como esse mundo relaciona-se com o mundo da percepção? Essas questões estão associadas e decorrem de toda discussão feita até aqui, pois, da descrição da motricidade e da aceitação de seu papel fundamental na composição das condutas faz-se necessário entender como surge e qual é a natureza de nossa vida comunal. O que pode esclarecer a instituição do mundo intersubjetivo e cultural? Porque uma mistura

graduada de cores, uma combinação harmoniosa de tons, a convergência do traço para um ponto específico, o tratamento quase geométrico dos volumes, etc., desencadeiam uma expressividade comparável à da natureza, como ocorre no quadro? Segundo Merleau-Ponty, isso ocorre porque simulam para nós uma situação de natureza, recriam o ambiente de nossa percepção livre, em que algo expresso primeiramente se manifesta.

Cézanne, exemplo sempre referido por Merleau-Ponty, confunde nossas aquisições culturais propondo objetos ainda em formação, enigmas que desafiam nossa visão acomodada os quais não podemos compreender senão através do uso de nosso corpo. Essa expressividade é um atributo que podemos reconhecer em toda obra verdadeiramente expressiva. Ela nos obriga a retomar o gesto que a criou, de modo que a significação original da obra de arte se enraíza em nossa vida porque essas significações são investimentos corporais do artista e podemos retomá-las em nosso próprio corpo. É enquanto reveladora da corporeidade do artista que as obras exprimem uma significação intersubjetiva. É enquanto são ações também ao alcance do meu corpo que elas se tornam comunicáveis, que seu sentido pode ser apreendido. Segundo Müller:

> Se nos impressiona a clarividência do pintor ante as cores, sua sensibilidade para a luz, se compreendemos em seus quadros uma forma peculiar de perceber um rosto, uma paisagem, frutas sobre uma mesa, se há em sua composição um forte apelo emocional, se ela insinua uma certa patologia (discromopsia, astigmatismo, esquizoidia...), todas essas significações estão inexoravelmente ligadas à orientação do traçado, às marcas das pinceladas, ao relevo do empastamento, enfim, aos índices da ação corporal implementada pelo artista. (MÜLLER, 2001, p. 236).

Da mesma forma como a marca de um passo significa o movimento e o esforço de um movente, os vestígios da ação corporal do artista comunicam a motricidade de que ele próprio está investido, as emoções de que está imbuído, o horizonte perceptivo desde o qual trabalha. O valor intersubjetivo do quadro está diretamente vinculado à presença dos empreendimentos corporais do pintor. Da nossa parte exige-se a participação da visão, da motricidade e das emoções para que emerja este valor intersubjetivo. Os sentimentos e a história da existência de qualquer um estão ligados ao seu corpo, esteja este corpo aplicado ao mundo para pintá-lo ou ao quadro para interpretá-lo.

A possibilidade de comunicação e apreensão dessas significações pictóricas é tão antiga quanto o surgimento do homem. As pinturas rupestres eram o reflexo daquele mundo percebido pela comunidade que caçava antílopes, acendiam fogueiras, celebravam o sucesso

na caça, etc., e que após a descoberta da possibilidade de domesticar animais conquistou o direito de fixar-se em um local, abandonando a vida nômade que consistia quase que exclusivamente em procurar os recursos necessários à sua sobrevivência.

Com o sedentarismo possibilitado pela fixação em um local, no qual a criação de animais e a agricultura se tornaram possíveis (a partir de 10.000 a.C), o homem conquistou o espaço mental necessário para a sofisticação de suas formas de expressão. Não mais dedicado diariamente à busca de alimento e garantia de sua sobrevivência pôde dedicar-se a produção de ferramentas, jarros, instrumentos de todas as ordens, de modo a facilitar o seu desempenho nas tarefas cotidianas.

As pinturas, por exemplo, ao longo de doze mil anos sofreram constantes transformações relacionadas à técnica, aos temas e à maneira como esses temas eram representados. Nessas pinturas fica claro o traço da evolução cultural e social através das representações do cotidiano de cada grupo étnico ao longo do tempo. Tais pinturas, por mais que não nos digam claramente quem foram esses grupos, como viviam, etc., pelo menos nos dão uma dimensão de como era a lida em uma caverna, uma vez que o mundo representado enquanto mundo por ele percebido pode ser transportado para nossa época e podemos nos colocar no lugar do artista e ver aquele mundo como ele viu, executar os seus gestos como que do lugar no qual ele esteve. Essas pinturas tinham valor de comunicação social e, salvo pelo fato de alguns animais nelas representadas estarem já extintos (o que dificulta para nós a identificação), possui ainda hoje esse valor expressivo e nos conta muito, já no primeiro olhar, sobre a matriz de nossa própria cultura.

Levamos mais de quatro milhões de anos (desde o surgimento do primeiro hominídeo) vivendo quase como escravos das tarefas mantenedoras de nossa existência (nossos instintos), mas a partir do momento em que nossa existência deixou de ser uma preocupação diária ganhamos o tempo necessário para criar e acrescentar novos elementos ao nosso mundo. O fato de andar sobre dois membros, deixando os outros dois livres, foi crucial para a exploração da natureza, manipulação dos objetos e uma coleta de dados cada vez mais numerosa. A cada nova geração, no decorrer dos dez mil anos que se seguiram ao surgimento da agricultura e da criação de animais, um número infindável de elementos passaram a fazer parte do cotidiano desses grupos. E os mesmos instrumentos iam sendo reformulados, desde a pedra lascada tornando-se machadinhas de impressionante precisão, ao pleno domínio do fogo e suas diversas possibilidades de uso.

Em toda conduta humana, desde que o homem é homem, podemos constatar a mão pesada da história impulsionando para além nossos empreendimentos expressivos. A cada nova transformação, com o acréscimo de novos elementos (instrumentos, estruturas sociais, símbolos), testemunhamos uma sofisticação das formas antigas de perceber o mundo e de fazer uso de nossos instrumentos sensoriais nesta tarefa. Segundo Valverde o nosso "*modo* de ver as coisas" está sendo "transformado, ou "reformatado", no mesmo ritmo em que se altera não só o *repertório* do que há para ver, mas o próprio *horizonte* de percepção estabelecido pelo advento desse novo repertório" (VALVERDE, 2012, p. 169). O tato, a visão, a audição, o olfato e o paladar, foram sendo adaptados ao decorrer das eras para culminar com suas funções que experimentamos hoje. E esse processo de adaptação não terminou. Novos elementos são inseridos constantemente na cultura e a eles nosso corpo precisa dar sua resposta.

O projeto que nós mesmos somos sempre nos lança para além e, junto conosco, lança também o estado de coisas que nos envolve. Nossas significações intersubjetivas são, assim, fenômenos temporais, e é por serem, também, fenômenos temporais que nossos empreendimentos corporais, como os do pintor, podem estar co-presentes à materialidade do mundo ao qual se aplicam de modo a podermos retomá-los dali de onde parou. Assim, enquanto horizontes temporais, a materialidade de nossas obras é transformada em símbolos de nossos gestos e perduram a despeito de nós.

Tal como a pintura, também a fala institui significações propriamente culturais que são indissociáveis de gestos por cujo meio nosso corpo as faz ou retoma. As significações existenciais da fala dependem de um desempenho corporal sem o qual não poderiam ser apreendidos como um valor cultural. A significação dos signos é propriamente sua configuração no uso, o estilo de relações inter-humanas que deles emana. O sentido dos gestos, portanto, não é dado, mas compreendido, ou seja, retomado por um ato do espectador. Somente quando os poderes de meu corpo se ajustam aos poderes do corpo de outrem é que o sentido pode tornar-se atual para mim. Assim, tal qual a significações existenciais, também as significações da linguagem (como as significações conceituais, ou seja, os pensamentos) são totalidades imanentes aos gestos verbais que produzo ou retomo de alguém. Conforme nos diz Müller:

> Enquanto as significações existenciais só podem subsistir enquanto perdurarem os gestos verbais em que foram formuladas, as significações conceituais não dependem dos gestos geradores podendo ser retomadas por gestos verbais distintos. Uma vez constituídos como valor cultural depois de retomados por um interlocutor as significações conceituais se desgarram dos gestos verbais que as produziram

> originalmente permanecendo para nós como patrimônio quase silencioso, fala recolhida, o que não quer dizer que independam de qualquer tipo de gesto (MÜLLER, 2001, p. 244).

Logo, o mundo disponível para a fala não é um mundo ainda a ser conquistado, não é uma significação que precise sempre se refazer, trata-se de um mundo já realizado que os gestos verbais podem reabrir sem precisar produzi-lo a partir do zero. Por isso o pensamento parece poder separar-se de seus instrumentos materiais e valer eternamente. Enquanto nossas operações expressivas junto ao mundo da percepção (deslocamento, visão, ação prática, etc.) ou através de simbolismos não verbais (dança, música, pintura) só podem exprimir aquilo que nossos gestos criam e recriam de modo singular em nosso momento presente (como significações existenciais), os gestos verbais verificados junto à literatura, poesia, ciência, filosofia, por exemplo, exprimem além daquelas, significações conceituais já realizadas no passado e das quais elas são apenas o mais recente vestígio[82]. Aqui reside a relevância da história: ela não é um fenômeno do mundo da percepção e não é uma instância conceitual. Ela é, na verdade, como diz Müller:

> (...) uma reflexão da fala na fala, de uma apropriação das falas passadas pelas falas presentes, de uma estruturação das falas presentes a partir das falas passadas, em que todos os ditos e feitos significantes se apresentam relacionados, contestando-se e confirmando-se entre si, recriando-se mutuamente, num processo inacabado (MÜLLER, 2001, p. 247).

A história é, assim, a tradição que a fala faz surgir ao verter em símbolos o que é vivido na experiência. A experiência perceptiva e os comportamentos simbólicos não verbais fornecem significações existenciais que só subsistem na proporção em que as ações corporais que as engendram são recriadas. Essas ações, por sua vez, são recriadas, pois a típica dessa experiência e desses comportamentos, uma vez que é intersubjetiva, tende sempre a ser convertida em códigos e sinais convencionados pela necessidade espontânea que todas as culturas têm de se comunicar.

[82]Nas palavras de Merleau-Ponty: "(...) o pensamento e a expressão constituem-se simultaneamente, quando nossa aquisição cultural se mobiliza a serviço dessa lei desconhecida, assim como nosso corpo repentinamente se presta a um gesto novo na aquisição do hábito. A fala é um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 249).

No que tange a nossas significações conceituais já faladas, estas não apenas anunciam nosso passado já fixado enquanto aquisição permanente. No entanto, como que "esquecendo" as experiências que tornaram a aquisição de novas significações conceituais possíveis os falantes se acomodam com a disponibilidade de significações conceituais já adquiridas dando-se a ilusão do pensamento puro, sem fala. A fala torna-se, assim, apenas um veículo de comunicação ao ponto de ser ignorado o caráter gestual da experiência expressiva da qual eles próprios participam.

É na fala criativa que finalmente transparece a maneira como se dá a ação gestual que define a expressão na linguagem. Na literatura, na poesia e na pintura, por exemplo, as significações intersubjetivas são fenômenos de expressão corporal, fundados na implicação temporal dos gestos, aos quais todos podem retomar. O escritor já dispõe de significações conceituais e se instala por entre os signos já elaborados, num mundo já falante, ao qual vai dando outra forma, novo tratamento, de modo a integrá-los a um novo esforço expressivo que é o resultado das suas modulações existenciais (do seu drama pessoal).

As significações intersubjetivas (ou culturais) são essas experiências de implicação temporal as quais são estruturadas por meus gestos e às quais outrem pode retomar aplicando seu próprio corpo. Mesmo no caso dos pensamentos já expressos, se eles permanecem como aquisições intersubjetivas, é porque uma fala recolhida os mantém como horizonte passado de minha fala atual[83]. A instauração de um novo pensamento pressupõe um mundo cultural já sedimentado, um sistema de formas linguísticas já consolidadas em que nossos pensamentos já falados permanecem guardados. Para que um novo pensamento venha a surgir é preciso que um novo arranjo das significações já adquiridas seja estabelecido. Só então o arranjo articular e gráfico das palavras poderão ser refeitos e uma nova organização verbal poderá ser estabelecida.

Assim, mais do que uma trama abstrata, ou seja, mais do que mera instituição estabelecida pelo homem a embrulhar nossas palavras (por oposição àquilo que, a partir do mundo da percepção, manifesta-se de modo espontâneo), as formas linguísticas são um índice existencial. Elas são a extensão simbólica de certo estilo de vida, de uma certa maneira de existir, o que verificamos em cada comportamento de nossa existência. Elas são a manifestação silenciosa e espontânea de nossas experiências físicas, pragmáticas e afetivas,

[83] Segundo Merleau-Ponty: "(...) há um "mundo dos pensamentos", quer dizer, uma sedimentação de nossas operações mentais, que nos permite contar com nossos conceitos e com nossos juízos adquiridos como com coisas que estão ali e se dão globalmente, sem que a cada vez precisemos refazer sua síntese" (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 182).

que, apesar de irredutíveis e singulares, emergem por meio das palavras com um valor tácito coletivo, como pano de fundo de nossa vida cultural. Em cada etapa desse processo de construção de nossas significações, de nossos hábitos, enfim, de nossa cultura, testemunhamos, finalmente a mediação imprescindível do corpo, mediação esta, viabilizadaespecialmente pelas potências motoras em sua estruturação temporal do esquema corporal que se expressa na forma de condutas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Qual lugar, finalmente, ocupa a motricidade na fenomenologia de Merleau-Ponty? Todo o itinerário que seguimos teve como objetivos gerais mostrar qual sentido foi atribuído à "intencionalidade motora ou corporal" na fenomenologia merleau-pontiana bem como apontar qual "função" foi atribuída a ela na descrição da experiência sensível. Ao final, como consequência disso, tornou-se patente apresentar como que, de uma relação prática e concreta com o mundo, servindo-se dos dados imediatos da sensibilidade (percepção e motricidade), é que se ergueriam e se sustentariam todas as formas históricas de comportamento. Em outras palavras: a construção das significações e a aquisição das mais distintas formas de conduta desdobrar-se-iam a partir de um fundo motor, não sendo assim, o desdobramento intelectual de uma consciência pura sem vínculos existenciais com o mundo. Partimos então da insuficiência do racionalismo e do idealismo intelectualista vislumbrando a necessidade de um *primado da percepção* que fosse capaz de colocar lado a lado e em uma relação simbiótica o homem e seu meio natural.

Na história da filosofia testemunhamos pouquíssimas ocasiões em que as condições materiais e concretas que mediam as relações da consciência com o mundo ganharam a devida atenção dos filósofos. Mais raramente ainda um fato incontestável da nossa relação cognitiva com o mundo foi levado a sério adquirindo *status* de problema filosófico, a saber, a existência do corpo humano. Antes de "termos" um corpo e estarmos "unidos" a ele, *somos* o nosso próprio corpo. Ele se confunde com as vias de acesso através das quais confrontamos a realidade, seja para vivê-la, seja para conhecê-la.

A assunção da corporeidade como problema fundamentalmente filosófico talvez tenha encontrado sua primeira grande expressão em Descartes, o qual se viu diante de um fato paradoxal: *somos pensamento, mas também somos extensão*. Temos consciência, mas essa consciência não está dissociada do corpo. Temos desejos, mas eles nada são sem os *meios motores* através dos quais podemos realizá-los. O problema de Descartes era, então, o de superar esta dicotomia e tentar estabelecer a maneira natural através da qual corpo e consciência, pensamento e extensão, se relacionariam. Tarefa difícil, se pensarmos no contexto intelectual do século XVII, atolado até o pescoço na tirania espiritualista preconizada pela igreja católica – maior instituição política e famosa por mandar à fogueira,sob acusação de *heresia*, qualquer pensador que ousasse alegar algo inassimilável pelas antigas escrituras. Como colocar corpo e consciência em pé de igualdade, entendendo-os como dimensões de uma única estrutura, quando o martelo a favor da preponderância de um deles já havia sido batido pelo clero todo poderoso?

O corpo é corrupto, passageiro, o cárcere da alma. A alma, sim, é a verdadeira realidade, permanente, imortal, a única que merecetoda a atenção. Uma filosofia que lançasse a alma ao mesmo patamar de uma estrutura terrena (e vice versa), enraizada em suas práticas concretas, seria, sem sombra de dúvida, considerada uma filosofia herética. Tendo plena consciência disso, Descartes tomou todos os cuidados, pesando bem suas palavras, sendo muito atento aos seus argumentos, para não contrariar a cristandade. Ainda assim, conforme vimos no decorrer dessa pesquisa, encontrou soluções originais, porém insuficientes para dar conta do dilema.

Na *VI meditação* a união nos foi apresentadapor meio dos sentimentos de fome, sede, dor, etc., que proviriam da mistura do espírito com o corpo, mas, no entanto, todos estes sentimentos foram assumidos como modos confusos de pensar. A suspeita que fica, no entanto, é a de que ao invés de querer dizer com isso que haveria certa predominância do pensamento em relação à sensibilidade, haveria na verdade uma *dimensão reflexiva* que o próprio corpo assumiria, graças a sua mistura com a consciência. O corpo não seria, portanto, simplesmente uma massa de matéria, mas uma totalidade composta cujo outro elemento era o pensamento. Assim, conforme diz Merleau-Ponty, "não há dúvida de que em Descartes ele [o corpo] é a continuidade de uma função" (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 13). Descartes confronta, então, o problema do *corpo vivo*, assumindo a alma como corporal, por aquele estar confundido e misturado a ela, "pois se por corporal nós devemos entender tudo isto que pode, de qualquer maneira que seja, afetar o corpo, o espírito neste sentido, deverá também ser dito corporal[84]" (DESCARTES apudMERLEAU-PONTY, 2002, p. 14). Em carta à princesa Elizabeth de 28 de junho de 1643, Descartes diz o seguinte:

> Mas desde que Vossa Alteza note que é mais fácil atribuir a matéria e a extensão à alma, que lhe atribuir a capacidade de mover um corpo e ser movida, sem ter matéria, eu a suplico que queira livremente atribuir esta matéria e esta extensão à alma; pois ela não é outra coisa que o conceber unido ao corpo[85] (DESCARTES apud MERLEAU-PONTY, 2002, p. 14).

O que Descartes quer dizer é: se por corporal entendemos tudo isto que pode ser associado ao corpo, a alma também pode ser dita corporal, pois possui a propriedade de unir-

[84] Carta de Descartes a *Hyperaspistes* de Agosto de 1641.
[85] O texto original diz: « Mais, puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de muvoir um corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps ».

se ao corpo. No entanto, ele afirma isso não sem restrições: a cada vez que Descartes afirma a corporeidade da alma acrescenta que a alma não é corporal no sentido desta substância que chamamos de corpo. A extensão da matéria (corpo) seria de outra natureza que a extensão do pensamento (alma), pois enquanto a primeira é determinada pelo *lugar*, a segunda não é (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 15).

Assim, com a referência à localização vemos já o espaço associado à corporeidade. Mas e a alma: estaria associada a que? Podemos deduzir que a alma estaria associada ao tempo, à duração, à articulação temporal entre experiências espaciais e sua conversão em ideias, conceitos e categorias. A alma seria o resultado da operação da intuição sensível que projetaria experiências concretas numa dimensão imaterial, isto é, simbólica. Em outras palavras, converteria uma coleção de dados semelhantes em membros de uma mesma família encontrando, assim, a típica de uma experiência a qual, enquanto típica, deixando de ser fato, ou seja, algo particular, passaria a ser *eidos*, símbolo, pensamento. Assim, a percepção coletaria os dados *hyléticos* que seriam, por sua vez, reunidos e encadeados pela consciência seguindo uma orientação temporal a qual ofereceria a simbólica da experiência. Poderíamos associar, então, o tempo ao espaço, fazendo a fusão entre matéria e pensamento, se conseguíssemos derivar um do outro ou, pelo menos, se conseguíssemos mostrar que ambos têm uma matriz comum. Citando uma passagem da mesma carta à princesa Elisabeth, Merleau-Ponty diz:

> A união só pode ser conhecida pela união: "é somente no uso da vida e das conversações ordinárias, se abstendo de meditar e de estudar as coisas que exercitam a imaginação, que aprendemos a conceber a união da alma e do corpo" [86](MERLEAU-PONTY, 2002, p. 15).

Porém, se a união da alma e do corpo, conforme alegou Descartes, é um *pensamento confuso*, como seria possível descobrir o *cogito*? E, uma vez descoberto o *cogito*, como poderia haver o sujeito natural da *VI meditação*? Como compreender a relação da consciência com os dados *hyléticos*? E quanto à constância das formas e dos objetos, ela resultaria de uma organização natural?

Para resolver um impasse como este seria preciso não considerar de inicio a consciência pura, mas retornar à percepção ela mesma e tomar a consciência já em obra, já situada, sem se fiar a uma noção esquemática da consciência. Segundo Merleau-Ponty, "se me

[86] O texto original diz: "L'union ne peut être connue que par l'union: « C'est em usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps ».

dou uma ideia pura da consciência, jamais poderia recuperar a percepção. Mas a consciência não é isto que, precisamente, não pode jamais ser tomada como pura?" (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 30).

No cartesianismo a solução encontrada para estabelecer a relação entre corpo e consciência foi o *mecanicismo*. Merleau-Ponty precisou, então, investigar as principais teses do mecanicismo, desvendar suas incoerências e encontrar outra explicação que desse conta dessa unidade (corpo-consciência) para além de um vinculo mecânico. Através de Husserl, com a noção de *intencionalidade operante*, e Heidegger, com a noção de *ser no mundo*, pôde encontrar outra maneira de estabelecer a inerência do sujeito da percepção ao mundo que percebe. No entanto, a intencionalidade foi pensada por Husserl como*potência cognitiva*, um artefato da consciência. Já o ser no mundo heideggeriano, muito embora apresentasse a inerência da existência a seu meio prático, além de suas projeções e sua dinâmica de constituição, foi pensado de um ponto de vista ontológico sem que houvesse sua contrapartida ôntica. Como encontrar o equivalente material do ser no mundo?

Merleau-Ponty tinha, então, um duplo trabalho: primeiro mostrar que a intencionalidade não era apenas uma potencialidade da consciência, mas sim do organismo como um todo, anexando-a não só aos atos mentais de projeção cognitiva, mas antes aos atos práticos nas projeções cotidianas; segundo, apresentar a noção de ser no mundo, pensada originalmente como uma estrutura ontológica, emsua dimensão ôntica, a saber, como projeções particulares de um ser situado e em uma relação simbiótica com seu meio através do atendimentoà demandas em um mundo prático. Em outras palavras, aquilo que ontologicamente Heidegger chamou de *presença*, Merleau-Ponty chamou onticamente de *corpo*, sendo ele o centro de gravidade intencional.

Daí deriva as afirmações mais radicais, como a de que o mundo, antes de ser conhecido, é vivido. Vivido por um existente que se constitui por meio do próprio ato de existir. Antes de qualquer abstração e conceituação sobre o mundo, este está sendo vivido, pois o meio exige construções que, antes de serem intelectuais, são práticas, são soluções para demandas existenciais antes mesmo que haja qualquer preocupação com o que chamamos de "saber", "conhecimento" ou "verdade".

Assim, eis o lugar da motricidade na fenomenologia de Merleau-Ponty: ela é a capacidade que o organismo tem de responder concretamente às demandas de seu meio e de, através dessa resposta, abrir o horizonte de possibilidades do organismo em outros níveis. Cada ação abre meu horizonte para novas possibilidades, novas demandas surgem na exata

medida em que me movo. Pela via da percepção um organismo (corpo-consciência) é interpelado. Pela via da motricidade a solicitação é atendida, transformando-se em ação, que por sua vez converte-se em sentido ou, melhor dizendo, *expressão*, pois a ação não tem valor significativo apenas para aquele que age, mas para todos os membros da comunidade e é desde sempre um fator de comunicação enquanto mútuo reconhecimento entre estes indivíduos.

O que vemos em ação, na manifestação de nossas condutas – desde as mais elementares – é a transcendência da intencionalidade estabelecendo um vinculo entre nossas vivências e constituindo aquela rede de implicação temporal entre os momentos da nossa experiência (passada, atual ou futura) a qual chamamos no decorrer dessas páginas de *intencionalidade operante*.

Seguindo a influência da Gestalt, Merleau-Ponty acreditou haver uma organização espontânea do campo perceptivo que não dependeria de atos cognitivos. Antes, a organização se daria a partir da necessidade de atendimento imediato à demandas práticas, pois o campo, antes mesmo de ser reflexivo ou objeto de contemplação, é desde sempre um espaço vital. Assim como Goldstein, Merleau-Ponty identificou no organismo uma capacidade de autorregulação espontânea capaz de coordenar, a cada momento, os desígnios do organismo diante da menor modulação do meio circundante. Cada desdobramento do mundo percebido, cada oscilação, cada mudança na configuração, provocaria uma análoga alteração nas direções, nos gestos, no empenho expressivo do organismo mobilizado a agir diante da nova demanda existencial. Esse amalgama entre mundo e organismo é o resultado do *continuum* que é a nossa própria consciência: esta dimensão do nosso ser que funde todos os nossos "agora" em um fluxo contínuo e indissolúvel fazendo estar presente no instante, como sombra distante ou mesmo motivo da ação atual, as experiências vividas no passado projetando-as, ainda, como sombras ou motivos de nossas ações futuras.

O mundo, compreendido como um horizonte inicial no qual as coisas se doariam à subjetividade, só poderia adquirir seu sentido existencial mediante esta síntese temporal que articula nossos dispositivos anatômicos ao mundo. A experiência que temos de nós mesmos enquanto subjetividade consagrada ao mundo é o resultado dessa síntese temporal e somente através dela podemos ter uma consciência – não contemplativa e sim em ato – da nossa própria existência e das coisas do nosso entorno as quais se tornam o horizonte de nossas ocupações. A essa apreensão de nós mesmos enquanto seres existentes, operação esta não mediada por juízos, conceitos ou qualquer operação tética e sim operada materialmente

enquanto corpo ocupado com projetos existenciais, Merleau-Ponty chamou de *cogito tácito*. O *cogito* vivido, não mediado pelo pensamento, o qual se opõeao juízo que atesta o pensamento de existir (penso, logo existo). Esse é o *cogito* experienciado e que se confirma a cada instante, a cada ato, pela simples capacidade de agir. A formula desse *cogito* concreto, originário, existencial é *"posso, logo existo"*.

Através dessa formula fica claro que a percepção já é consciência, porém a consciência exercida através de uma subjetividade encarnada. Isso expressa claramente a relação singular entre consciência, corpo e mundo que constatamos em um plano originário: a experiência sensível é a abertura que prefigura o ser no mundo e é ela que possibilita o vinculo comunal entre outras subjetividades, pois se oferta de maneira semelhante a dispositivos orgânicos similares (corpo anônimo). O organismo interpelado responde a sua demanda de uma maneira original: a mesma consciência pré-objetiva que estabelece o vínculo temporal entre os diversos momentos da experiência vivida cunha um vínculo temporal entre os distintos momentos da resposta à interpelação do meio criando, assim, uma melodia cinética análoga à solicitação. As retenções e projeções das vivências articulam na resposta também os seus momentos passados, atuais e futuros. Essa resposta motora forjada pela atuação da intencionalidade operante é o que chamamos de motricidade e é nesse sentido que dizemos ser ela um modo dessa intencionalidade. Por ocorrer em um plano originário, enquanto estruturação espontânea de nossas experiências, atribuímos a ela, junto com Merleau-Ponty, o adjetivo "originária". É por ser uma articulação temporal da resposta dada à articulação temporal das demandas do meio que assumimos a motricidade como uma intencionalidade originária.

O mundo prático convida a potência motora e esta se projeta enquanto uma consciência engajada. É nesse sentido que podemos dizer que o corpo é a encarnação do ser no mundo: através dessa interação entre percepção, motricidade e mundo circundante, mediada pela síntese temporal realizada pela intencionalidade operante, sedimentamos os momentos bem sucedidos da nossa apreensão do mundo bem como as respectivas respostas resultantes das demandas daí derivadas, constituindo, com isso, de um lado a simbólica da experiência tardiamente convertida em signo, conceito e verdade, e de outro adquirimos nossos hábitos motores, tardiamente convertidos em condutas variadas características de cada meio natural e cultural.

Em uma dimensão originária a motricidade atende às demandas do meio antecipando, graças à herança dos momentos passados, a situação final de cada movimento

que esboça. A cada vez o trajeto não precisa ser retomado como se fosse a primeira vez em que é solicitado: uma espécie de “memória corporal” atualiza a situação da resposta de modo que os movimentos bem sucedidos do passado logo são mobilizados sem que precisem ser encontrados novamente como que por uma espécie de “tateio”. Uma vez realizado, se foi bem sucedido, ele converte-se em movimento privilegiado. É dessa maneira que adquirimos, gradativamente, uma maior sofisticação nas respostas que atribuímos às solicitações do meio, pois partimos de hábitos motores bem sucedidos para outros ainda mais eficazes, aprimorando constantemente nossa capacidade de resposta (de maneira análoga à sofisticação de nossos empreendimentos expressivos em um contexto cultural).

Encontramos na motricidade uma forma originária denos colocar em situação, pois o movimento é o meio primário de expressão do indivíduo: é através dela que desvelamos o mundo e fundamos a experiência sensível, forjando inclusive as dimensões sem as quais ela é ininteligível, a saber, a temporalidade e a espacialidade. O que chamamos de tempo nada mais é que o fluxo das nossas experiências em nossa consciência e sua “compartimentação” em momentos que indicam experiências já vividas (passado), experiências atuais (presente) e experiências por vir (futuro). Esses momentos só são possíveis, pois apreendemos através de nossos dispositivos orgânicos uma sequência de sons, cheiros, imagens, sensações táteis e gustativas os quais a consciência ordenaobedecendo a um principio de “classificação”: o antes e o depois.

Importa saber que tudo ocorre espontaneamente e tudo que dizemos, mesmo palavras tais quais passado, presente, futuro, antes, depois e simultâneo são metáforas que apenas tardiamente representam uma operação já feita espontaneamente por nosso corpo e nossa consciência em uma operação espontânea conjunta. Aqui, para possibilitar um antes e um depois, o nosso corpo precisa se polarizar entre objetos, pois estaticamente não haveria alternância nas experiências. Ouço um som mais alto ou mais baixo por que posso me projetar em sua direção ou dele me afastar, posso tapar os ouvidos, etc. De maneira análoga contamos com a motricidade na configuração da espacialidade: é por que posso me dirigir a objetos distintos e alternar perspectivas; é por poder ir “para perto” ou “para longe de”, que tenho referências tais quais aqui, ali, lá, cima, baixo, esquerda, direita, etc. Mais uma vez é meu corpo e seus dispositivos anatômicos que estão no centro dessas referências, referências tais impossíveis se pensarmos em um corpo estático ou em uma pura consciência. É o movimento em direção às coisas que espacializa.

Tanto a temporalização quanto a espacialização são resultantes da articulação entre os dispositivos anatômicos e o mundo circundante, articulação esta que chamamos de esquema corporal. Como vimos, o esquema corporal é a implicação espontânea das partes do organismo em um todo significativo que expressa o mesmo sentido, indo "juntos" em direção à configuração de uma única situação. Envolvemo-nos no mundo nos servindo de um corpo que é um todo indissolúvel e que conta com a harmonia de cada um dos elementos que o compõem, pois todos compartilham de um mesmo sentido. Não há contradição: encaixo-me no mundo plenamente e é graças a esse esquema que elabora a referência, compreende as posições, rompe as distâncias, que posso ir "em direção de" e estender minha mão "para" algo.

É dessa projeção "em direção de" que nasce a expressão, pois ela é o movimento de transcendência através do qual os dados da realidade podem ser revelados por nossos dispositivos anatômicos e conectados em uma teia de relações que liga o passado ao futuro. A expressão seria a manifestação de um interior no exterior, entendendo por interior o resultado da articulação temporal de minhas vivências (consciência) e por exterior o meio circundante. Tem algo em nós que converte aquilo que vivemos e que constitui o que somos em ação, em projeção em direção às coisas, e essa projeção revela não gestos automáticos, mas estilos peculiares de conduta os quais resultam dessas conexões, as quais não se repetem da mesma forma em dois indivíduos.

Cada indivíduo tem suas experiências e essas experiências convertem-se em modulações peculiares configurando um estilo específico de resposta, pois a expressão é uma manifestação do organismo que reflete a co-presença do que senti nisso que sinto. Tanto o que senti, como o que sinto, tanto a consciência quanto a expressão, são também desdobramentos daquele movimento originário de projeção desencadeado pela intencionalidade operante, a qual não prescinde de sua dimensão motora. Mesmo a ideia que temos das coisas são o resultado da conversão da consciência em movimento. Assim, o corpo não seria um fenômeno expressivo dentre outros. Ele seria a origem de todos os fenômenos de expressão, o próprio movimento de expressão que projeta significações no exterior dando-lhes um lugar no espaço. Em outras palavras, constatamos que as coisas aparecem como o resultado da expressividade de nossos dispositivos sensoriais, pois para serem percebidas o corpo precisaria emprestar-lhes uma estruturação espaciotemporal. Antes mesmo de termos consciência tética de uma posição, nosso corpo já estabeleceu sua referência tanto no tempo quanto no espaço.

Sendo o corpo a matriz das referências ao mesmo tempo em que origem das projeções, precisamos compreendê-lo não mais como uma substância empobrecida e deficitária que depende da regulação da consciência para não cair em erro, mas sim como fonte originária de todos os empreendimentos e mesmo como origem distante do espaço mental, o qual foi sendo elaborado progressivamente a partir dos empreendimentos expressivos do corpo enquanto polo de ação. O corpo é o fundo de uma práxis, uma espacialidade pré-objetiva. O esquema corporal é o resultado de seu ancoramento no mundo e de sua projeção em direção às coisas. A motricidade é a cola que funde o corpo e o mundo e põe em movimento essa engrenagem. Na imobilidade haveria uma indistinção entre os esquemas corporais possíveis e consequentemente uma indistinção entre as possibilidades de mobilização. Consequentemente, não haveria a possibilidade de significação.

É essa capacidade motora enquanto lançamento do organismo em direção aos objetos que possibilita a elaboração dos sentidos que fundam nossas condutas oferecendo a matéria bruta que posteriormente será gradativamente sedimentada no plano da cultura a ponto de ganhar validade intersubjetiva. O que percebemos em outrem e o que ele percebe em nós é uma estrutura única da qual participam todos os nossos modos de expressão: a fala, os gestos, a escrita, ou seja, significações em mutação não tematizada resultantes da fusão dos nossos dispositivos com o meio em um encadeamento temporal.

Sendo fenômenos espaciotemporais, nossos empreendimentos corporais estão co-presentes à materialidade do mundo ao qual se aplicam podendo ser retomados por outros indivíduos, do mesmo modo que podemos retomar os seus. Enquanto horizontes espaciotemporais, a materialidade de nossa obra é transformada em símbolo de nossos gestos e perdura a despeito de nós. A pintura, a música, a fala, a literatura, e toda prática de um modo geral (fazer uma fogueira, podar uma planta, carregar pedras gigantescas pelo deserto, etc.) instituem significações culturais as quais são indissociáveis dos gestos por cujo meio nosso corpo os faz ou retoma. As significações existenciais da fala, por exemplo, dependem de um desempenho corporal sem o qual não poderiam ser apreendidas como um valor cultural, pois o sentido do gesto só é compreendido ao ser retomado por um ato análogo do espectador.

Concluímos, assim, que a experiência perceptiva e os comportamentos não verbais fornecem significações existenciais que só subsistem na proporção em que as ações corporais que os engendraram são recriadas. Esses comportamentos são convertidos em códigos e sinais por uma necessidade de se comunicar espontânea e inerente ao ser humano. Como em cada

etapa do processo de construção dessas significações constatamos a mediação do corpo, mediação esta somente possível graças à projeção da potência motora em sua estruturação temporal do esquema corporal o qual, por sua vez, se expressa sob a forma decondutas, constatamos, finalmente, que o movimento está na gênese da experiência sensível, dando origemà significação e a todos os seus desdobramentos no plano da cultura.

Abre-se aqui uma nova demanda de investigação, a saber, como, a partir de práticas concretas e de experiências pragmaticoexistencias surge, como uma segunda potência de significação, o universo das práticas simbólicas que configuram o mundo da cultura e, no interior dele, a nossa esfera mental. Como, através de um processo lento e material estabelecemos essa dimensão de nosso ser que hoje chamamos de consciência? O que é a consciência, como ela se forma, qual a sua função biológica? Ela tem uma função biológica? Como o organismo, em uma esfera de interesse biológico, se alça ao campo dos interesses abstratos constituindo um mundo cultural enraizado em um domínio mental? O que é o pré-mental, como ele se estabelece, é fruto do acaso, é o resultado da evolução da espécie em um sentido genético ou é fruto de uma evolução das práticas em um sentido cultural? Os dois domínios (biológico e cultural)estão de alguma maneira associados?

Para dar o próximo passo, extrair as consequências da presente investigação e responder a estas questões faz-se necessário aprofundar a relação entre alguns dos eixos teóricos aqui solicitados, confrontando-os ao mesmo tempo com a experiência que vivemos em nosso dia a dia e experimentamos em nós mesmos, a fim de compreender o que ainda se esconde nas entrelinhas e que pode lançar uma luz ainda mais forte nessa arqueologia das práticas simbólicas que se faz ainda mais necessária depois do que foi exposto no decorrer dessas linhas.

Assim, é de suma importância o aprofundamento da relação entre a obra de Goldstein e a de Husserl, para compreender como o primeiro se apropria da noção de intencionalidade do segundo oferecendo a ela uma interpretação naturalista ao associá-la ao organismo propondo a teoria da regulação organísmica. Ao mesmo tempo, é importante aprofundar a relação entre Husserl e Kant, para compreender no primeiro a constituição da esfera transcendental através da qual podemos compreender a constituição (ou instituição, segundo Merleau-Ponty) do sentido e como Kant pode ser considerado uma influência na elaboração de uma teoria do horizonte pré-objetivo da experiência sensível, tendo sido uma suposta influência teórica naconstrução da noção de intencionalidade operante.

Faz-se necessário, ainda, compreender a influência de Kant na obra de Merleau-Ponty, através de sua terceira crítica e do conceito de juízo reflexionante, compreender as relações entre Merleau-Ponty e Descartes no enfrentamento do problema do dualismo e na tentativa de superação da distinção e dissociabilidade das substâncias, a relação entre Merleau-Ponty e Heidegger para compreender até que ponto *presença* e corpo são equivalentes, e, finalmente, é imprescindível o estabelecimento das pontes entre a obra de Merleau-Ponty e a de Husserl, uma vez que é desse último que Merleau-Ponty herda sua teoria da significação, transferindo aquilo que foi pensado no plano simbólico para uma dimensão mais concreta, da existência e das práticas coletivas, tendo o corpo como centro de referência e potência de criação.

Após a clarificação dessas relações e elucidação dos problemas que elas certamente apresentarão poderemos ter uma noção mais clara de como, a partir de um contexto existencial, concreto, físico, material, tendo o corpo(a percepção e a motricidade naturais) como campo originário de estabelecimento de sentido, lançamo-nos a um plano cultural, abstrato, simbólico, imaterial. Poderemos, assim, compreender de uma maneira definitiva se o domínio mental é apenas uma sofisticação do domínio sensível, se as significações culturais são apenas um desdobramento das significações existenciais e se, a partir dessa constatação, torna-se proibido a nós pensar o corpo e a consciência como planos distintos – separados, sendo mais lícitoassumi-los como dimensões de nosso ser interligadas de maneira irreversível por uma continuidade intencional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Merleau-Ponty:

MERLEAU-PONTY, Maurice.*Conversas*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins fontes, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O cinema e a nova psicologia. In: Xavier, Ismail (org). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Edições Graal; Embrafilmes, 1983.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006 A.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Texte établi et annotée par Emmanuel de Saint Aubert et Stefan Kristensen. Genève: Metis Presses, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice.*O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papirus, 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Psicologia e pedagogia da criança*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006 C.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Carta à Martial Guéroult. Revista de Metafísica e Moral, n° 4, outubro de 1962, p. 401-409. Capítulo XXI do *Parcours Deux – un inédit de Maurice Merleau-Ponty*.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Titres et Travaux. Projet d'enseignement. In: *Parcours Deux: 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Os pensadores*. Tradução de Marilena Chauí e Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

Demais referências bibliográficas:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BARBARAS, Renaud. *La perception: Essai sur le sensible*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2009.

BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BRENTANO, Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. (Maurice de Gandillac trad.). Paris: Vrin, 2008.

CAMINHA, Iraquitan de Oliveira (Org.). *Merleau-Ponty em João Pessoa*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig De Carvalho Barrocas e Luiz Otávio Ferreira Barreto Leite. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

CARDIM, Leandro Neves. *A ambigüidade na Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty*. 2007. 199 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zaar Ed., 1995.

DASTUR, Françoise. *Husserl: Des mathématiques a l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio sexta*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1995.

DESCARTES, René. *O mundo ou tratado da luz – O homem*. Trad. César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

DESCARTES, René. *Os pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DONATELLI, Marisa Carneiro de Oliveira Franco. O estudo da medicina em Descartes. *Revista Ideação*, n 4 (p. 125-140), 1999.

DONATELLI, Marisa Carneiro de Oliveira Franco. La Forge e o processo mecânico da sensação. *Pesquisa e filosofia*. João Carlos Salles (Org.). Salvador: Quarteto Editora, 2007.

DONATELLI, Marisa Carneiro de Oliveira Franco. A necessidade da certeza na explicação científica cartesiana e o recurso à experiência. *Cadernos de filosofia e história da ciência* – Série 3, v. 12, n. 1-2 (p. 257-268), 2002.

ESCOUBAS, Eliane. *Alguns temas da estética contemporânea*. Disponível em «http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/alguns_temas_da_estetica_francesa_contemporanea/artigos219232.pdf». 18 Dez. 2011.

FALABRETTI, Ericson Savio. Merleau-Ponty: o sentido e o uso da noção de estrutura. *Doispontos*, vol. 5, n. 1 (p.153-192), 2008.

FURLAN, Reinaldo; BOCCHI, Josiani Cristina. O corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty. *Estudos de Psicologia*, 2003, 8(3), p. 445-450.

FURLAN, Reinaldo. Filosofia como "pensamento de contato". In: PINTO, Débora Cristina Morato/MARQUES, Rodrigo (Org). *A fenomenologia da experiência: Horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty*. Goiânia: Editora UFG, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008.

GOLDSTEIN, Kurt. *La structure de l'organisme*. (E. Burckhardt et Jean Kuntz trads.). Paris: Gallimard, 1983.

GROS, Alexis Emanuel. *El vínculo intelectual Husserl-Dilthey en "la filosofía como ciencia estricta" y el intercambio epistolar de 1911*. Disponível em: http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/5jornadasjovenes/EJE9/Mesa%20Teoria%20Sociologica%20Contemporanea%20II/GROS_Alexis.pdf Acesso em: 25/12/2012.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968. (2 v.).

HEIDEGGER, Martin. *Les conférences de Cassel*. Édition bilíngue introduite, traduite et annotée par J.-C. Gens. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

HELLER, Alberto Andrés. Motricidade e expressão musical: arte e técnica em Merleau-Ponty. In: VALVERDE, Monclar (Org). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008

HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenologia de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Marujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KÖHLER, Wolfgang. *Psicologia da Gestalt*. Trad. David Jardim. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980.

KUPERMAN, Breno. Um tema fenomenológico: o mundo. *Revista de Cultura Vozes*. Ano 66-V. LXVI – Maio de 1972.

MANTOVANI, Harley Juliano. Arqueologia fenomenológica de Merleau-Ponty. *Metanoia*, São João Del Rei, n. 5, p.43-54, jul. 2003. Disponível em <http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/merleau04.pdf>. Acesso em: 25 Set. 2009.

MARQUES, Rodrigo vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: Ed. UFPR, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MOURA, Alex de Campos. O corpo como temporalidade: uma introdução. In: PINTO, Débora Morato; GENTIL, Hélio Salles; FERRAZ, Marcus Sacrini A. Ferraz; PIVA, Paulo Jonas de Lima (Orgs.). *Ensaios sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Intencionalidade e existência: Husserl e Merleau-Ponty. In: VALVERDE, Monclar (Org). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.

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

MÜLLER, Marcos José. Reflexão Estética e intencionalidade operante. In. *Manuscrito*. Revista Internacional de Filosofia. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – UNICAMP. Vol. XXIV, N° 2 – Outubro de 2001. p. 125-154.

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

MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico***.** Trad. Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998.

PARRET, Herman. *A estética da comunicação*. Trad. Roberto Pires de Oliveira. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

SANTOS, Sanqueilo de Lima. Causalidade e motivação em Ideen II. In. *Revista Guairacá*, n° 26 (p. 7-27), 2010.

SUZUKI, Márcio. *O gênio Romântico. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

VALVERDE, Monclar. *Estética da comunicação*. Salvador: Quarteto, 2007.

VALVERDE, Monclar. A instituição do mundo sensível. In. CAMINHA, Iraquitan de Oliveira (Org.). *Merleau-Ponty em João Pessoa*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.

VALVERDE, Monclar. A instituição do sensível. In. SOULAGES, François [et al.] (Org.). *O sensível contemporâneo*. Salvador: UFBA, 2010.

VALVERDE, Monclar. A instituição do sentido. In. *Textos de cultura e comunicação*. Salvador, Fase II, N° 29, 1993.

VALVERDE, Monclar. Juízo de gosto e experiência estética. In. FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *Leituras do Mundo*. Salvador: Quarteto, 2006.

VALVERDE, Monclar (Org). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.