

Merleau-Ponty e o “retorno às coisas mesmas”: a inerência corporal retirada da fenomenologia husserliana.

Merleau-Ponty and the “return to the same things”: body inherence from the Husserlian’s phenomenology.

DOI:10.12957/ek.2017.32288

Ms. Diego Luiz Warmling
diegowarmling@hotmail.com

Universidade Federal de Santa Catarina

Das leituras de Merleau-Ponty sobre Husserl, este artigo discute como a fenomenologia transcendental põe-se fora da empiria ao desvelar a consciência como domínio apodítico e defender a formulação de condições universais para qualquer experiência concreta. Sendo impossível abandonar o primado do corpo, Merleau-Ponty alerta para a inviabilidade de retirarmos totalmente dos envolvimento mundanos, entendendo que a filosofia transcendental precisa saber seus limites e não abandonar seu caráter de incompletude. O francês remaneja as teses husserlianas e redefine as noções de consciência e representação sem, todavia, suprimir a experiência da encarnação. Admitindo uma promiscuidade entre o empírico e o ideal, é a partir do corpo que encontraremos esta inserção primordial pela qual estamos envolvidos com o transcendental. Será no paradoxo do corpo enquanto consciência e experiência integrativa do homem no movimento do ser-no-mundo que compreenderemos as intenções racionais e vitais.

PALAVRAS-CHAVE Fenomenologia. Transcendental. Corpo.
Husserl. Merleau-Ponty

From Merleau-Ponty's readings on Husserl, this article discusses how transcendental phenomenology places itself outside of empiricism when it reveals consciousness as an apodic domain and advocates the formulation of universal conditions for any concrete experience. Being impossible to abandon the primacy of the body, Merleau-Ponty warns against the impossibility of withdrawing completely from the worldly involvements, understanding that transcendental philosophy must know its limits and not abandon its character of incompleteness. The French philosopher replaces Husserl's theses and redefines the notions of consciousness and representation without, however, suppressing the experience of incarnation. Admitting a promiscuity between the empirical and the ideal, it is through the body that we will find this primordial insertion by which we are involved with the transcendental. It will be in the paradox of the body as consciousness and integrative experience of man in the being-in-the-world movement that we will understand the rational and vital intentions.

KEY-WORDS Phenomenology. Transcendental. Body.
Husserl. Merleau-Ponty

A reelaboração do método fenomenológico

A obra de Merleau-Ponty é expoente no que tange a relação entre os postulados da Psicologia Experimental e a meta fenomenológica de restituir o contato ingênuo com as coisas a fim de dar-lhe um estatuto filosófico. Sendo a fenomenologia uma forma de fazer filosofia que busca colocar em suspenso a atitude naturalista em prol de uma reposição das essências na existência, logo vemos que, das correntes que influenciaram o francês, a que teve mais repercussão foi aquela iniciada por Edmund Husserl. Ainda que em textos posteriores abdique de certas ideias, o francês estudou a fundo os escritos husserlianos, donde derivou um trabalho profundamente marcado por esta compreensão.

Se, desde Bergson¹, Sartre foi o primeiro francês a encontrar no pensamento alemão um eco autêntico para uma proposta radical de ontologização da fenomenologia, o percurso de Merleau-Ponty parte de “uma descrição psicofenomenológica para se encaminhar em direção a uma ontologia [...] de tipo cosmológico” (DEPRAZ, 2007, p. 92). Da leitura que faz de Husserl, sua obra é uma tentativa de cessar a divisão entre saberes sistemáticos e progressivos, a fim de dar conta de um problema posto no início do século XX pela crise da filosofia e das ciências em geral. Funcionária da humanidade, a filosofia encarna o papel de “assumir as condições da existência humana, isto é, uma existência racional” (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 151). Assim, do esforço por esclarecer os conceitos utilizados nas mais variadas ciências e formas de consciência, a meta fenomenológica seria a de tornar novamente possível a filosofia e as ciências por uma explanação de seus procedimentos.

De fato, condicionando-nos a interpretações errôneas acerca “do ser que é conhecido nas ciências naturais” (HUSSERL, 1990, p. 45), a atitude natural jamais pôs definitivamente o ser; antes suscitou uma especulação do ente que surge da avaliação do positivismo a partir da compreensão da objetividade, conforme suas manifestações e com base no sentido das implicações entre conhecimento e objeto de conhecimento. Contudo, diante da gênese husserliana, vemos que todos os conceitos são postos em estado de devir, uma vez que se trata de partir do que se encontra antes de qualquer perspectiva. Como todas as altas manifestações do pensamento europeu, as meditações husserlianas “voltaram-se contra uma nova forma de ceticismo: o positivismo reinante no último terço do século XIX” (XIRAU, 2015, p. 25), que, sob uma aparência de cientifi-

¹ Referência a Henri Bergson (1859-1941), filósofo francês que influenciou grande parte da filosofia francesa, servindo de referência para disciplinas como cinema, literatura, neuropsicologia, bioética, entre outras.

cismo, representou “uma das mais agudas formas de dissolução do mundo da vida” (XIRAU, 2015, p. 25). Sendo assim, devemos voltar ao que se doa pela intuição e vislumbrar o que se pode alcançar quando o sujeito não se permite desviar do objeto-em-si, tampouco do verdadeiro dado.

Referindo-se ao essencial da coisa tal como ela se apresenta (não sistemática)², o método fenomenológico só tomará como válido aquilo que for absolutamente justificável para todos os homens e épocas. Apondo-se à dissolução radical do mundo da vida, seu esforço está em reconstruir a razão humana e dar significado à filosofia.

‘Fenomenologia’ – designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual: a atitude intelectual especificamente filosófica, o método especificamente filosófico (HUSSERL, 1990, p. 46).

Segundo estes moldes, compreende-se que a fenomenologia é uma análise descritiva dos fatos vivenciados, assim como do conhecimento de sua observação. Sem desvincular-se de evidências passadas, atem-se à descrição fiel e cada vez mais nítida dos fenômenos tais como eles se nos apresentam. Aliando a exigências concretas e lógicas, seu espírito, diz Merleau-Ponty, aponta ao que se faz visível diante de nós, seja nas aparências ou nas próprias coisas. É o “espírito espalhado nas relações históricas e geográficas dos homens, antes de ser redescoberto pela reflexão. É não somente o espírito interior do cogito, mas o espírito manifesto” (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 156). Desta feita, temos não apenas de suspender os pré-juízos da atitude natural, mas deixar de lado os pressupostos científicos para ater-nos à descrição de nossas experiências concretas e humanas.

Numa espécie de “retorno às coisas mesmas”, uma descrição desta estirpe remete ao ato de apontar o que se mostra na medida em que não negligenciamos qualquer faceta dos objetos ou situações, sendo que, se prevê uma vivência singular no tempo e espaço, constitui também o esforço de desvencilhar-se de generalidades que nada tem a ver com a experiência do sujeito. Segundo Merleau-Ponty, a fenomenologia inaugurada por Husserl afirma o enraizamento do filósofo no mundo sem que este limitante o impeça de fazer emergir a verdade.

2 Para Husserl, ainda que pressuponha regras procedimentais, a filosofia como ciência de rigor só pode ser sistemática quando realizar a essência da própria ciência.

Sua luta é “por uma ciência integral, sem sacrifício da ciência nem da psicologia em particular” (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 156). Assim, disposta entre a necessidade de uma incompletude e a tentativa de descrever os fenômenos dados, a fenomenologia supõe uma transparência do sujeito em relação a si; o que poderia nos sugerir uma psicologia introspectivista (dirigida ao “eu interior”), mas que, desde Husserl, nos faz entender que a subjetividade está relacionada ao mundo: o mundo da consciência intencional, posto “que a realidade do mundo depende da consciência e se baseia nela” (XIRAU, 2015, p. 157).

Ora, herdada da terminologia brentaniana³, é por se situar no limiar entre o “psíquico” e o “somático” que a intencionalidade designa a impossibilidade da consciência estar aparte das relações mundanas. Dizer da consciência que ela é intencional é aferir que está voltada para algum objeto. É dizer que toda percepção é percepção de algo, que todo *cogito* tem seu *cogitatum*. Em suma: que toda consciência é consciência de alguma coisa.

Com efeito, se percebemos uma xícara em cima da mesa, isto não é a representação de um objeto para mim, mas o modo como a xícara se mostra “por ela mesma”, sem anteparos teóricos ou preconceitos. A consciência não pode ser visada se a separamos daquilo de que se é consciência. Como salienta Lyotard, e tampouco poderíamos dizer que é “consciência de nada, porque este nada seria automaticamente o fenômeno de que seria consciência” (LYOTARD, 1954, p. 33). Neste sentido, se tentamos explicar as condições de possibilidade de um “objeto-em-si” que se doa “para mim”, aventamos, a partir de Husserl, uma diferença entre um “Eu atual”⁴ e um “Eu inatual”⁵. Isto nos mostra 1) que um objeto pode ser intencional sem existir factualmente⁶, 2) que a análise da disposição dos objetos intencionais independe de qualquer objetividade⁷ e 3) que, variante conforme as visadas, a consciência intencio-

3 Para Brentano, a referência intencional realiza-se no limiar sujeito e objeto. Relacionando um ato psicológico real e seu correlato objetivo, a intencionalidade é “uma propriedade da consciência, que a caracteriza, mas que pressupõe sua existência e a do objeto a que ela se refere” (XIRAU, 2015, p. 158).

4 Onde impera uma consciência explícita do objeto.

5 Em que a percepção do objeto está atravessada por um campo de inatualidades.

6 Compreender algo como intencional para a consciência não tem a ver com dizer que este objeto é causa de nossa consciência. Assim, a fenomenologia não é nem psicologia empírica, nem fisiologia.

7 O modo como as coisas se apresentam fenomenologicamente difere das ciências preocupadas em descrever como as coisas são no mundo exterior. Somos conscientes de alguns objetos e não de outros; o que nos permite pensar em algo sem necessariamente referir-nos ao que ele é factualmente.

nal possui diferentes maneiras de lidar com os mesmos objetos (no caso, os objetos que se repetem para o sujeito)⁸.

Isto estabelecido, se entendemos que não há realidade para além das relações estabelecidas pela consciência, então intencional será todo ato que, orientado por um interesse específico, suspende momentaneamente minha atenção de qualquer outro interesse em prol de uma necessidade essencial. Não sendo apenas uma propriedade da consciência, a intencionalidade é o fato primário que a define, “no qual e pelo qual se constituem e se contrapõem a subjetividade e a objetividade. A existência da consciência *consiste* na intencionalidade” (XIRAUA, 2015, p. 159). E é a partir da aceitação de que a experiência jamais estaria apoiada em atualidades puras, que não pode ser nem puramente empírica – pois está preocupada em descrever como são para nós os objetos experienciados, independentemente de como o mundo se apresenta objetivamente – nem totalmente introspectiva, pois, se a consciência é intencional, é sempre consciência de um fenômeno factual ligado a ela. O sentido do mundo é decifrado como sentido que dou ao mundo, via mundo; o que, pela intencionalidade, alarga a consciência fenomenológica.

Lendo Husserl, Merleau-Ponty define a intencionalidade como “a orientação da consciência em direção a objetos intencionais, é uma referência a alguma coisa com a qual minha consciência discutiu; ela arranca a consciência da contingência dos eventos” (MERLEAU-PONTY, 1990a, p. 156). Assim, se queremos compreender a fenomenologia como uma atividade distinta das ciências empíricas, devemos diferenciar como as coisas se mostram para nós da forma como são estudadas pelas ciências, haja vista que falar de um objeto intencional consiste em dizer que tal objeto pode existir independentemente de um ato mental. Elucidemos, pois, uma diferenciação central ao nosso escopo.

Com efeito, segundo Ferraz, Merleau-Ponty apresenta uma divisão tripartite do projeto husserliano: se, de início, Husserl é marcadamente “logicista” e, mais adiante (ao final de sua carreira), opera por uma via mais “existencialista”, o que há entre estes extremos é o chamado período “transcendental idealista”, cuja proposta foi fervorosamente criticada por Merleau-Ponty desde a *Estrutura do Comportamento* (1942) (Cf. FERRAZ, 2012, p. 287). Ora, propondo um programa cuja meta fosse suspender certas doutrinas ou sistemas autocoerentes em

⁸ Na fenomenologia, a análise dos modos de apreensão dos objetos doados à consciência deve ser anterior ao estudo das essências daquilo que se doa intencionalmente. Deste forma, grande parte do movimento fenomenológico estaria, antes de mais nada, preocupado em avaliar os modos como os mesmos objetos são visados/aparecem pela/para consciência intencional. Nesta busca, podemos incluir Merleau-Ponty!

prol de interrogações suscitadas pelas próprias vivências mundanas, quando fomenta um novo princípio ao pensamento ocidental, podemos dizer que Husserl, mesmo incorporando parte dos empreendimentos de Descartes e Kant⁹, caminha na contramão destas doutrinas e apresenta “a redução fenomenológica como o principal expediente pelo qual é possível circunscrever uma esfera de pura evidência, na qual o conhecimento em geral deve ser fundado” (FERRAZ, 2007, p. 10). E tendo em vista que, para Merleau-Ponty, esta tese é alocada no período “transcendental idealista” do qual alimentou abundantemente suas reflexões, tecamos, antes de mais nada, alguns apontamentos acerca da redução fenomenológica proposta pelo matemático alemão, uma vez que, sem sombra de dúvidas...

...não existe questão em relação à qual Husserl tenha despendido mais tempo em compreender-se a si mesmo [...], já que a ‘problemática da redução’ ocupa nos inéditos um lugar importante. [...] a redução era apresentada como um retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstruir a partir de seu resultado (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 06-07).

Ora, se, pela dúvida hiperbólica, a busca cartesiana consistia em encontrar ao menos uma certeza indubitável que servisse de base para qualquer proposição, Husserl não se distancia disto¹⁰ e – via redução fenomenológica (ou *epoché*) – refaz este percurso com base na percepção e no mundo natural. Sua proposta é colocar “entre parênteses” as atitudes que adotamos costumeiramente enquanto não estamos comprometidos com a fenomenologia. Sendo que a atitude naturalista¹¹ contém uma tese implícita por meio de onde o sujeito aceita o mundo como algo

9 Segundo a *Fenomenologia da Percepção*, ao defenderem que o sujeito só apreende algum objeto quando experiencia sua existência, ambos desligaram sujeito e consciência: “fizeram aparecer à consciência, a certeza absoluta de mim para mim, como condição sem a qual não haveria absolutamente nada” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 04). Contudo, afirma, as relações entre sujeito e mundo não são mútuas; e se o fossem, “a certeza do mundo, em Descartes, seria imediatamente dada como certeza do cogito, e Kant não falaria de ‘inversão copernicana’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 04).

10 De fato, em Husserl o radicalismo cartesiano é reencontrado. Contudo, ao tratar da coisa natural, Descartes não apenas não responde às exigências de sua radicalidade, como permanece preso a certa atitude mundana.

11 A atitude natural seria aquela vivida habitualmente, em direção à realidade exterior.

independente de si¹², para estudarmos os fenômenos tais como se nos mostram, necessitamos da redução para não confundir “a evidência do ser da *cogitatio* com a evidência de que existe a *minha cogitatio*, com a evidência do *sum cogitans* e coisas similares” (HUSSERL, 1990, p. 70). Posto que à fenomenologia não necessariamente importam as demandas da vida prática, mas o modo como os fenômenos se apresentam aos modos de consciência, suspender a crença na existência de entidades autônomas (atitude natural) em prol de objetos “correlatos da consciência” revela que tanto as nossas crenças quanto a objetividade científica seriam postas em estado de devir; e isto a fim de clarificar como estes conhecimentos são estabelecidos a partir das estruturas essenciais da consciência.

A redução fenomenológica não destrói nada da verdade implícita na vida ingênua. Limita-se a suspender o juízo. Não destrói a fé, simplesmente deixa de vivê-la. As convicções e adesões da vida natural permanecem de pé. A verdade implicada não é discutida; deixa de ser considerada. [...] tudo o que nos é habitual no mundo natural e no sobrenatural é ‘posto entre parênteses’, reduzido a puro fenômeno ou finalidade de atividade intencional da consciência (XIRAU, 2015, p. 182).

Se por um lado a fenomenologia visa superar o naturalismo através da experiência intencional, por outro põe a tarefa da salvaguardar o que há aí de legítimo. Se tal atitude admite uma natureza em-si e independente da experiência em primeira pessoa, então seria questionável na medida em que – imersos no método fenomenológico – adotássemos os atos da consciência e seus correlatos como condições para resgatar o primado intencional. No que tange, portanto, este duplo movimento (superação e manutenção do naturalismo), Husserl aponta para a intencionalidade tanto como se ela fosse a terceira via a partir da qual superamos os pré-conceitos admitidos como verdades independentes de nossa lida mundana, quanto como se pressupusesse, além de uma superação, certa proteção daquilo que se faz legítimo no escopo naturalista, a saber: “a fé perceptiva em que há um mundo de possibilidades e que nós somos alguém nesse mundo” (MÜLLER-GRANZOTTO; MÜLLER-GRANZOTTO, 2007, p. 107). Seguindo esta perspectiva, chegamos ao idealismo husserliano, para quem a existência objetiva é construção intencional dada a partir das experiências es-

12 A tese implícita na atitude natural: “eu descubro a realidade como existente e a acolho como se me apresenta, igualmente como existente. [...] não há ciência que não coloque como pressuposto a existência do mundo real, do qual é ciência” (GILES, 1989, pp. 72-73).

senciais da consciência. Temos acesso à fundamentação da egoidade da consciência intencional, onde predomina a imanência transcendental: a “pertença das consciências intencionais ao campo de correlação temporal dos vividos entre si” (MÜLLER-GRANZOTTO; MÜLLER-GRANZOTTO, 2007, p. 107).

De fato, Husserl rompe tanto com o logicismo quanto com o psicologismo ao diferenciar a consciência transcendental da consciência de um sujeito espaço-temporal. Eu empírico, o sujeito jamais deixa de coparticipar da atitude natural, mas esta é posta em suspenso para que o mundo circundante não seja mais um simples existente, e sim fenômeno da existência. Como numa atitude desinteressada, o sujeito coloca em suspenso a própria vida para, com isto, torná-la objeto de contemplação ou fé teórica. Pela redução, “o investigador transforma-se em puro espectador” (XIRAU, 2015, p. 184). Referindo-se num só tempo ao mundo exterior e ao homem encarnado, todo objeto intencional remete, enfim, a uma consciência transcendental, fonte das significações que constituem sujeito e mundo. Husserl, neste sentido, insiste numa via a partir da qual não possamos duvidar de que o visado não corresponda a outra coisa que não ele mesmo, pois é transferindo a consciência pura (ego transcendental) ao domínio apodítico que a fenomenologia recolocaria o conhecimento.

Ao filósofo não é permitido considerar qualquer ciência como válida. Ele deve buscar a evidência apodítica. Sendo assim, na medida em que isso se aplica não apenas ao exterior, mas ao intramundano, se desejamos as evidências inquestionáveis, devemos suspender inclusive o próprio “eu”, a saber: o fato de que há um sujeito que reflete enquanto entidade psicofísica – a evidência de qualquer posição de ser e/ou certeza em primeira pessoa. Husserl reduz o “eu natural” (humano) e a vida psíquica em vistas de um “eu” absoluto e transcendental que diga respeito à esfera da auto-experiência psíquica: “um objeto puramente intencional, um objeto que é idealidade pura, meramente significada, despojada de qualquer caráter psicológico” (GILES, 1989, p. 74). E se sua meta é descrever as essências dos atos de consciência e de seus correlatos, logo concluímos que sua fenomenologia se põe fora da realidade natural, pois, ao propor investigar a consciência pura e seus fenômenos, apresenta os objetos não como realidades “diante de mim”, mas como possibilidades que brotam de mim para mim, conforme leis próprias que surgem da consciência pura do mundo.

É de mim mesmo, do meu eu transcendental que o mundo objetivo haure todo o seu sentido e valor existencial. Assim chegamos ao ‘eu penso’ verdadeiramente radical,

só inteligível na sua explicitação plena, correlacionando com o seu objeto que é a evidência apodítica, alcançada através da intencionalidade (GILES, 1989, p. 75).

Desta feita, seguindo o enlace do que agora se mostra, não há como negar que, ao menos por um período, o projeto husserliano foi constituído com base num domínio distinto da experiência empírica. O salto para uma instância purificada onde as coisas se apresentam de mim para mim representa, antes, sua convergência com o idealismo; aproximação esta que pode render-lhe a acusação de personificar, tal como Kant, uma filosofia transcendental. E é lendo Merleau-Ponty que veremos como se faz necessário remanejar certas teses husserlianas na intenção de conferir-lhes uma roupagem mais original.

Ora, se a meta da *epoché* consiste em suspender os preconceitos do mundo para mostrar a necessidade de um fundamento absoluto e puro que sirva de base para um pensamento radical e dê acesso aos acontecimentos de um mundo pré-empírico, Merleau-Ponty não apenas rejeita a prática da redução fenomenológica aos moldes da atitude transcendental, como mostra que esta se satisfaz com a formulação de condições universais aceitáveis para qualquer experiência concreta. Posto que a atitude transcendental abarca certa ruptura entre consciência e *cogitatum*, a redução precisa, portanto, estar ciente de seus limites e não separar os “fatos” da esfera transcendental.

É preciso que eu seja meu exterior, e que o corpo do outro seja ele mesmo. Esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter Ego são definidos por uma situação e não liberados de toda inerência, quer dizer, se a filosofia não se completa como um retorno ao eu, e se descubro pela reflexão não apenas minha presença a mim mesmo mas também a possibilidade de um ‘espectador estrangeiro’, quer dizer, se também, no próprio momento em que experimento minha existência, e até esse cume extremo da reflexão, eu careço ainda desta densidade absoluta que me faria sair do tempo, e descubro em mim um tipo de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar dos outros como um homem entre os homens, ou pelo menos uma consciência entre as consciências (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 08-09).

A redução fenomenológica, diz o francês, deve por “entre parênteses as relações espontâneas da consciência com o mundo, não para negá-las, mas para compreendê-las” (MERLEAU-PONTY, 1990a, pp. 158-159). Mais do que um rearranjo dos limites traçados pelo idealismo transcendental, Merleau-Ponty defende que, além de uma simples descrição dos fenômenos reduzidos à imanência da consciência, a fenomenologia deve empreender uma análise que torne possível tanto a aparição do mundo tal como ele é, quanto a possibilidade de uma reposição das relações entre o “empírico” e o “transcendental”: “seria necessário definir de novo a filosofia transcendental a fim de nela integrar até o fenômeno do real” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 345). Só podemos falar dos universais enquanto tomamos por base nossa experiência de envolvimento com o mundo. A ciência empírica parte da experiência humana e remete a seres humanos envolvidos com o mundo não por teorizações, mas por vivências inalienáveis. Voltar “às coisas mesmas” é, neste interim, retornar à experiência humana direta, sem que esta seja derivada de quaisquer ideias preconcebidas, teorias científicas ou status metafísicos. Se este retorno ao envolvimento imediato com o mundo se faz indispensável para que cheguemos aos universais, é porque constitui-se como um momento permanente.

Merleau-Ponty compactua com a ideia de uma redução fenomenológica tal qual Husserl, mas alerta-nos para a impossibilidade de retirar-nos totalmente de qualquer envolvimento com o mundo, uma vez que é impossível abandonar a inerência do corpo frente às circunstâncias factuais; o que, a partir da experiência perceptiva, significa admitir certa promiscuidade fundamental entre o empírico e o transcendental. Assim:

a melhor fórmula da redução é sem dúvida aquela que lhe dava Eugene Fink, o assistente de Husserl [...] A reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar a transcendência, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 10).

Isto estabelecido, é, então, no corpo onde o homem encontra sua inserção primordial, na qual estão inegavelmente envolvidas as demandas empíricas do mundo. É no corpo e pelo corpo que encontramos a evidência de uma dimensão transcendental que se abre desde a profundidade do ser, mas nunca é absolu-

tamente adquirida – pois tudo que vivenciamos está posto “sobre o fundo [...] de uma vida de consciência pré-pessoal” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 281). As filosofias transcendentais tendem a sugerir que o acesso a uma dimensão pura pressupõe certo desligamento de nossos laços empíricos; mas não há como rompermos definitivamente com a atitude natural. Para Merleau-Ponty, ainda que na filosofia os fenômenos estejam mais formalizados, psicologia e filosofia giram em torno de problemas similares, sem que existam graus diferenciados de explicações. Ainda que a proposta husserliana seja recorrente, “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 10); e é por não existir qualquer teoria universal a todos os nossos pensamentos que não podemos nem nos retirar completamente de nossa subjetividade, nem romper os laços com o mundo de onde somos conscientes.

Dado que o sujeito pensante encontra-se constantemente envolto por situações concretas, a redução seria o único modo de reflexão que manifesta o irrefletido sem anulá-lo. Colocar “em suspenso” significa desvelar o mundo enquanto tal, incluindo nisto a dimensão do corpo (empíria), que, por sua conta, supera a ideia de uma consciência fechada sobre si e fonte primordial do conhecimento (subjetivismo). Neste sentido, se a redução completa é impossível, a partir de Merleau-Ponty, necessitamos operar segundo um “afrouxamento” dos laços que nos “prendem a coisas em nossa lida prática com elas, de modo que a pura estranheza do mundo se torna mais aparente” (MATTHEWS, 2010, p. 28). Ao abandonarmos temporariamente as estruturas teóricas adotadas ao longo de nossas vidas e, disto, dirigirmo-nos à experiência não mediada do mundo, é do próprio pensamento científico que brota a necessidade de um regresso ao campo fenomenal da experiência. Em Merleau-Ponty, é esta situação concreta que corresponde ao verdadeiro domínio transcendental, pois é ela que nos desloca do conforto que construímos através das ideias preconcebidas: “a reflexão radical é a consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 11). No contrafluxo do psicologismo, do sociologismo¹³ e do logicismo¹⁴, emerge aqui uma racionalidade que não só busca um contato direto com a experiência, mas que nos possibilita compreender concomitantemente exterioridade (corpo) e interioridade (alma).

Tendo em vista não somente que a obra de Merleau-Ponty foi fortemente influenciada pela fenomenologia de Husserl, mas que desta leitura emerge um

¹³ Para estes, a filosofia não tem contato final com seu pensamento.

¹⁴ Na medida em que deseja uma via direta à verdade.

tema recorrente ao conjunto de sua obra (a saber: a corporeidade como “eu” e “meu” em relação aos outros), vejamos agora o modo como o francês radicaliza a fenomenologia do mestre a ponto de afirmar uma filosofia “em que o modo de ser último do para-si não se revela [...] o de uma consciência-testemunha” (WAELEHNS, 2006, p. XX). Estamos nos referindo à experiência corporal, cujas funções estão integradas ao movimento geral do ser-no-mundo e brotam como inerências ao mesmo tempo racionais e vitais.

Merleau-Ponty e a inerência corporal

De fato, não seria enganoso defendermos que Merleau-Ponty empenha-se numa descrição fenomenológica do sentido vivido sem abdicar de certas críticas acerca dos objetivismos e subjetivismos científicos. As significações vivenciadas no corpo e pelo corpo são o amparo de toda atitude reflexiva. Assim, a principal característica da consciência intencional é sua encarnação!

É pelo corpo que o sujeito não é mais “da ordem do ‘eu penso’, mas do ‘eu posso’” (CHAUI, 2002, p. 68). Encarnados, somos “potência exploratória” (CHAUI, 2002, p. 68). Assim, na contramão de certas interpretações que circunscrevem o filósofo como alguém desligado de seu corpo empírico, Merleau-Ponty retoma o problema das relações entre alma e corpo no intuito de defender que é no sujeito da percepção onde consciência e natureza passam a ser compreendidas segundo uma unidade viva entre corpo próprio (sujeito perceptivo) e mundo. Aquém de qualquer determinismo, o “retorno às coisas mesmas” estende-se aqui às nossas vivências enquanto correlatos de um corpo vivo que demarca os limites possíveis da nossa experiência.

Buscando tornar evidente a insuficiência e a artificialidade do esquematismo clássico de explicação do comportamento, trata-se de repor uma terceira via onde a existência como um todo não seria entendida ou como pura coisa, ou como pura consciência. Se tanto a fisiologia tradicional quanto o psicologismo se mostram insuficientes para tratar da experiência perceptiva como um todo, é através de um sistema de equivalências que Merleau-Ponty põe em relevo uma implicação recíproca entre ambos os polos. A fim de revelar uma camada mais profunda de nossas vivências, é na estrutura corporal que encontramos o sentido de nossas experiências. E é na codeterminação entre existência e ser-no-mundo que o homem encarnado corresponde a um “vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais” (MERLEAU-

-PONTY, 2011, p. 130). Assim, posto que a fenomenologia deve explicitar as bases ontológicas de onde o movimento intencional da consciência pode operar, é a partir de uma reformulação da noção de ser-no-mundo que temos acesso ao verdadeiro “sentido do ser”.

Referindo-se sempre à familiaridade pré-reflexiva do ser com o mundo, é na busca por restituir nosso contato ingênuo com as coisas que o francês nos mostra como é no corpo onde encontraremos a amplitude e as possibilidades de nossas experiências práticas com o mundo. Enquanto estrutura anônima, a consciência perceptiva (corpo) não é nem coisa nem ideia, mas a evidência de uma dialética do sujeito em relação com o mundo. É, com efeito, somente através do corpo que o homem pode projetar-se para além de si. Ter um corpo é juntar-se a um meio, difundir-se entre certos projetos e engajar-se constantemente neles. Antes mesmo de uma consciência tética, a experiência do corpo nos leva não somente ao nosso meio de comunicação com o mundo, mas ao mundo “como horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 136-137). Merleau-Ponty põe-se, portanto, a preparar uma filosofia cuja descrição do pré-reflexivo esteja voltada para uma inerência perceptiva do mundo realizada pelo corpo próprio enquanto princípio cognoscente e estruturante.

Sem objetificar-se e sem jamais deixar de ser coisa entre outras coisas, na junção entre natureza e liberdade, o corpo é veículo do ser no mundo. Recuperando a experiência originária da percepção, nos revela um modo de ser ambíguo. Nem puro objeto nem pura ideia, sensível entre outros sensíveis, constituem estruturas estáveis de nossa existência; o que, por sua vez, nos abre para a possibilidade da fala, da experiência sexual, do esquematismo corporal e da síntese do corpo próprio.

Isto posto, podemos entender que em Merleau-Ponty o corpo não é um conglomerado de órgãos justapostos causalmente, mas uma tomada de posição indivisa. Formando um sistema de equivalências, tal noção é ambígua e nos remete a um longo processo de desenvolvimento histórico que só seria esclarecido mediante uma reforma dos métodos clássicos. Partindo da definição associacionista¹⁵, passando à *Gestaltpsychologie*¹⁶, e chegando enfim no que enten-

15 Para Merleau-Ponty, a interpretação associacionista define o esquematismo corporal como um resumo de nossas vivências. Contudo, defende o francês, o corpo, em seu uso, ultrapassa tal definição! Isto mostra como o associacionismo introduziu a questão da corporeidade apenas para sustentar que, sem fugir da fisiologia clássica, a unidade sensório-motora é um fato de direito.

16 Segundo Thomas R. Giles, com a Gestalt “o esquema corpóreo se torna uma forma verdadeira e própria, [...] representa uma consciência global de minha posição no mundo intersensorial” (GILES, 1979, p. 221). Polarizado em suas atividades, o esquema corporal é, portanto, um

deremos por uma espacialidade do corpo próprio, é aqui onde o autor encontra a terceira via da estrutura figura-fundo que, subentendida no duplo horizonte entre espaço exterior (espacialidade de posição) e corporal (espacialidade de situação), nos põe diante de situações concretas.

Tal qual a consciência perceptiva, o corpo não possui, então, o *a priori* da totalidade das experiências, mas abre-se a elas de modo que possa demarcar e delimitar nossas respostas diante das possibilidades da vida. É nele e por ele que se sustenta o âmbito possível de nossas experiências mundanas. Para o francês, o corpo não é nem objeto nem ideia no meio, mas vivência que, em carne e osso, é experiência de um corpo próprio. Será, portanto, na *Síntese do Corpo Próprio* que espaço e esquematismo corporal se apresentarão como “um modo original de pensar o ‘fermento dialético’ presente no próprio espaço corporal e capaz de objetivá-lo” (VERRISSIMO, 2009, p. 209).

Desviando-se do mundo para situar-se no possível, o uso que o sujeito faz de seu corpo transcende o substrato meramente biológico e, através da própria densidade do ser, volta-se a um modo de produzir humano. Para além de certos determinismos, Merleau-Ponty projeta uma nova maneira de dirigir-nos às próprias coisas e ao fenômeno da encarnação. Neste, não se faz imperativo saltarmos para uma visão purificada de nossa relação com o mundo; nos basta explorar as vivências do corpo próprio. Evidenciando a riqueza do método fenomenológico, “o corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 110), pois é nele que as diversas funções serão permeadas por uma intencionalidade capaz de unir o fisiológico ao psíquico e reintegrá-los à existência de modo ainda mais radical. Retirando-se do “eu penso” para colocar-se em unidade com o mundo, além de objetivo, o corpo constitui uma entidade fenomênica que, sendo uma experiência para mim, é, num só tempo, eu – ele existe comigo.

Engajado entre as coisas que o circundam, é o corpo quem efetua nosso co-pertencimento neste mundo onde nossas relações se dão de forma ainda mais profunda do que o tratamento dado pelas filosofias transcendentais e pelas ciências representativas. Delimitando os horizontes possíveis da experiência, é o pivô a partir de onde sou presença e me faço presente. Deste modo, o corpo é, por sua própria natureza, um paradoxo (algo estranho): enquanto unidade implícita e misteriosa, é um objeto que ao mesmo tempo sou eu presente em meu campo perceptivo. Sendo a ambiguidade a sua melhor definição, ser

“invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 196).

corpo nos remete, portanto, àquela experiência primordial onde não estou perante um objeto, sou este corpo. Evidenciando uma amarração entre essência e existência, o que temos é a evidência de uma experiência ainda mais radical não antevista na tradição filosófica.

Conclusão

Sendo a fenomenologia uma forma de fazer filosofia que busca colocar em suspenso a atitude naturalista em prol de certa reposição das essências na existência, não temos como deixar de comentar a influência exercida pela filosofia transcendental de Edmund Husserl no conjunto da obra de Merleau-Ponty. Buscando restituir o contato ingênuo com as coisas a fim de dar-lhe um estatuto filosófico, este (Merleau-Ponty) tenta repor a nossa inserção primordial no mundo a partir de uma descrição psicofenomenológica dos fenômenos vividos. Segundo o próprio, a redução fenomenológica põe “entre parênteses as relações espontâneas da consciência com o mundo, não para negá-las, mas para compreendê-las” (MERLEAU-PONTY, 1990a, pp. 158-159). Todavia, se a mesma é entendida como expediente por onde poderíamos delimitar um horizonte capaz de tornar autoevidentes as bases nas quais o conhecimento é fundado, é desvelando a consciência pura como domínio de verdades apodíticas que a atitude husserliana excede seus limites e põe-se fora da realidade natural.

Ora, pudemos observar que seu projeto insiste no imperativo de uma via por onde devemos suspender inclusive a evidência do sujeito que reflete enquanto entidade psicofísica (a própria existência do “eu”). É buscando repor nossa inserção primordial no mundo que Maurice Merleau-Ponty remaneja algumas destas teses a fim de caracterizar uma redefinição das noções de consciência e objeto de consciência sem, todavia, cair na supressão do que podemos agora entender como a experiência primordial e fundamental dos horizontes possíveis. O francês rejeita a redução fenomenológica aos moldes de um idealismo transcendental e nos mostra que este projeto se satisfaz com a formulação de condições universais para qualquer experiência concreta.

Abarcando a ruptura entre consciência e *cogitatum*, a atitude transcendental precisa estar ciente de seus limites. Neste sentido, ainda que compactue com a “redução” husserliana, Merleau-Ponty alerta-nos para a impossibilidade de retirarmos-nos totalmente dos envoltimentos mundanos. Para além de uma descrição dos fenômenos reduzidos à imanência da consciência, a fenomenolo-

gia deve empenhar-se tanto na descrição do mundo como ele é ou se mostra, quanto na possibilidade de uma reposição das relações entre o “empírico” e o “transcendental”. Sendo impossível abandonarmos a inerência da experiência empírica corporal frente às circunstâncias factuais, é no corpo que o homem encontra esta inserção primordial. Inserção esta que o torna inegavelmente envolvido com as demandas do mundo.

Sendo o corpo a evidência de uma dimensão aberta na profundidade de nosso ser, mas que ao mesmo tempo nunca é absolutamente adquirida, Merleau-Ponty nos mostra como o maior ensinamento da *epoché* fenomenológica reside em seu caráter de incompletude. É justamente por não existir qualquer teoria universalmente válida que não podemos nos retirar completamente de nossa subjetividade ou rompermos com o mundo do qual somos conscientes. Precisamos, portanto, operar com base em um “afrouxamento” dos laços que nos amarram às coisas em nossa lida com elas; e isto de tal modo que a pura estranheza ou dependência em relação à vida irrefletida seja sempre a sua “situação inicial, constante e final” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 11). Será no paradoxo do corpo enquanto consciência-testemunha que as várias funções do homem estarão integradas ao movimento geral do ser-no-mundo e brotarão delas como inerências ao mesmo tempo racionais e vitais. Revelando uma amarração entre essência e existência, é na ambiguidade fundamental de nossas vivências que, via Merleau-Ponty, teremos acesso a uma descrição da experiência ainda não tematizada de forma radical na tradição filosófica.

Recebido em: 03.01.2018 | Aprovado em: 17.01.2018

{Referência Bibliográfica

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

CARDIM, L. N. *A Ambiguidade na Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty*. 2007. Tese (doutorado em filosofia) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2007_docs/doc_leandroCardim_07.pdf>. Acesso em: 06/02/2016.

CHAUI, M. S. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DA SILVA, C. A. F. *A Carnalidade da Reflexão: Ipseidade e Alteridade em Merleau-Ponty*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2009.

DEPRAZ, N. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007.

DUPOND, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas, SP: Papirus, 2009.

_____. “A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty.” In: *DoisPontos* [Curitiba], v.9, n.1, p. 267-291, abr. 2012.

_____. “O Realismo Metafísico de Merleau-Ponty.” In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v.17, n.1, p.7- 30, jan. 2007. Disponível em: <[http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/\(1\)Marcus%20Sacchini.pdf](http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/(1)Marcus%20Sacchini.pdf)>. Acesso em: 04/01/2016.

_____. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

GILES, T. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1979.

_____. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: E.P.U., 1989.

HIDALGO, M. *Gestalt, expressão e temporalidade – considerações sobre a fenomenologia da percepção, de Maurice Merleau-Ponty*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009. Disponível em: <<http://www.dfmc.ufscar.br/publicacoes/iten/47>>. Acesso em: 13/01/2016.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1990.

LYOTARD, Jean François. *A fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1954.

MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A natureza*: curso do Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Fenomenologia da percepção*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos filosofia e linguagem*: resumo de cursos. Campinas: Papirus, 1990a.

_____. *Oprimado da percepção e suas consequências filosóficas*; precedido por Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção (1933); e, A natureza da percepção (1934). Campinas: Papirus, 1990 b.

_____. *Psicologia e pedagogia da criança*: curso da Sorbonne, 1949-1952. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 4ª edição, 2012.

MÜLLER-GRANZOTTO, M. J.; MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. *Fenomenologia e gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 2007.

XIRAU, J. *Introdução a Husserl*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

WAELEHNS, A. “Uma Filosofia da Ambiguidade.” In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. pp. I-XXV.