José de Carvalho Sombra

A SUBJETIVIDADE CORPÓREA

A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty

Universidade Estadual Paulista
Marília/SP - 2003

unesp

José de Carvalho Sombra

A SUBJETIVIDADE CORPÓREA

A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty

Universidade Estadual Paulista
Marília / SP - 2003

Sombra, José de Carvalho

A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de M. Merleau-Ponty. Marília, 2003, 200 f., 30 cm..

Tese - Doutorado - Universidade Estadual Paulista (UNESP). Faculdade de Filosofia e Ciências - Marília, SP.
Orientadora: Drª. Maria Eunice Quilici Gonzalez.

1. Merleau-Ponty, M. - História da Filosofia.
2. Filosofia da mente: Consciência - Subjetividade - Corpo - Percepção - Naturalismo.

CDU

José de Carvalho Sombra

A SUBJETIVIDADE CORPÓREA

A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty

1410001580



tese 1.580

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília/SP, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia (Área de Concentração: Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente).

Orientadora: Profª. Drª. Maria Eunice Quilici Gonzalez

Fac. de Filosofia e Ciências - Campus de Marília - BIBLIOTECA

Marília / SP

unesp

José de Carvalho Sombra

A SUBJETIVIDADE CORPÓREA

A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília/SP, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia (Área de Concentração: Ciência Cognitiva e Filosofia da Mente)

COMISSÃO JULGADORA:

Orientadora : Profª. Drª. Maria Eunice Quilici Gonzalez.

2°. Examinador: .....

3°. Examinador: .....

4°. Examinador: .....

5°. Examinador: .....

Marília/SP, ___ de _____ de 2003.

unesp

Nossos agradecimentos

À Profª. Drª. Maria Eunice Quilici Gonzalez, pela orientação, estímulo e amizade.

Aos professores do Programa de Filosofia, pela dedicação e generosidade em seu trabalho.

À Maria José e Juliana, pela compreensão e apoio.

[...] il reste à comprendre comment la conscience s'aperçoit ou s'apparait insérée dans une nature. (PhP,13)

[...] avant d'être raison l'humanité est une autre corporéité. (N,269)

Ce qui est vrai au total, c'est donc qu'il y a une nature, non pas celle des sciences, mais celle que la perception me montre, et que même la lumière de la conscience est, comme dit Heidegger, **lumen naturale**, *donnée à elle-même. (PhP,494)*

La tâche est donc d'élargir notre raison, pour la rendre capable de comprendre ce qui en nous et dans les autres précède et excède la raison.(S,154)

SOMBRA, J. C. **A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty.** Marília, 2003, 200 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho".

RESUMO:

A filosofia de Merleau-Ponty apresenta-se como uma reflexão sobre a experiência humana: o corpo, a percepção, a consciência e a subjetividade. Essa reflexão é centrada na corporeidade enquanto corpo vivo, corpo próprio, corpo reflexivo, conduzindo a uma concepção alargada da subjetividade e da razão. Na busca de solução para o dualismo mente-corpo, é preciso refazer sua unidade e constituir uma síntese que dê conta da continuidade e indivisibilidade entre percepção e mundo, entre sujeito e sensível, entre sensível e significado. Essa solução é possível, deslocando a questão da subjetividade da esfera da reflexão para a experiência do corpo, fazendo a revisão das noções clássicas de natureza, de corpo e de percepção, e ainda retomando a crítica da ontologia clássica, objetivista e essencialista. Essa crítica possibilita uma nova concepção da natureza e da subjetividade e permite a formulação de uma nova ontologia do *sensível*, entendido como "elemento" comum ou modo geral de ser, que é ser *fenômeno*, *visibilidade* ou perceptibilidade. Do ponto de vista dessa nova ontologia, a subjetividade aparece como experiência natural ou acontecimento enraizado no corpo, no mundo e no sensível, constituindo não uma unidade de identidade, mas uma indivisibilidade do diferente. Essa fusão ou indivisibilidade entre a subjetividade, o corpo e o mundo dá-se em virtude do seu estofo comum: o *sensível*. O que chamamos de "naturalização" da subjetividade é o reconhecimento da nossa origem e enraizamento no corpo, no mundo e no sensível, o que atesta a condição da subjetividade como compossível e coextensiva ao corpo e ao mundo. O reconhecimento da nossa identidade terrena, isto é, do corpo que somos e com que percebemos o mundo, o corpo falante e pensante, sujeito da linguagem e do significado, permite que a subjetividade apareça como essa *luz natural* dada a si mesma e comum a todos, com a tarefa de conduzir à palavra e à expressão este mundo mudo.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; filosofia da mente; fenomenologia; ontologia; naturalismo; consciência; subjetividade; corporeidade; percepção; comportamento.

SOMBRA, J. C. **A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty.** Marília, 2003, 200 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho".

ABSTRACT

The philosophy of Merleau-Ponty is presented as a reflection upon human experience: body, perception, consciousness and subjectivity. This reflection is centred on corporality as a living body, a body itself, a reflective body, leading to a widened conception of subjectivity and reason. In the search for a solution for the mind-body duality it is necessary to remake one's unity and constitute a synthesis which takes account of the continuity and indivisibility between the perception and the world, between subject and sensitive, between sensitive and meaning. This solution is possible, dislocating the question of the subjectivity of the sphere of reflection to the experience of the body, revising the classical notions of nature, body and perception, and returning to classical, objective, essentialist ontological criticism. This criticism makes it possible to elaborate a new conception of nature and subjectivity, and permits the formulation of a new ontology of the *sensitive*, understood as a common "element" or general mode of being, which is to be a *phenomenon*, visibility or perceptibility. From the point of view of this new ontology, subjectivity appears as a natural experience or occurrence rooted in the body, in the world and in the sensitive, constituting not a unity of identity, but an indivisibility of the different. This fusion or indivisibility between subjectivity, the body and the world arises in function of its common fabric: the *sensitive*. What we call the "naturalisation" of subjectivity is the recognition of our origin and rootedness in the body, in the world and the sensitive, which attests to the condition of subjectivity as being compatible and coextensive with the body and the world. The recognition of our earthly identity, that is, of the body that we are, and with which we perceive the world, the speaking and thinking body, the subject of language and meaning, enables subjectivity to appear as the *natural light* given to itself and common to all, with the task of giving words and expression to this mute world.

Keywords: Merleau-Ponty; philosophy of the mind; phenomenology; ontology; naturalism; conscience; subjectivity; corporality; perception; behaviour.

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19

LISTA DE ABREVIATURAS:

Obras de Maurice Merleau-Ponty

SC **La structure du comportement**.

PHP **Phénoménologie de la perception.**

PP **Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques.**

UAC **L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, M. de Biran et Bergson.**

HT **Humanisme et terreur**.

SNS **Sens et non-sense.**

EP **Éloge de la philosophie.**

AD **Les aventures de la dialectique.**

S **Signes..**

IN **Un inédit de Merleau-Ponty.**

OE **L'Oeil et l'Esprit..**

PM **La prose du monde.**

SHP **Les sciences de l'homme et la phénoménologie.**

HUS **"Husserl et la notion de Nature"**: notes prises au cours de Merleau-Ponty.

ENT **" Entretien"**.

VI **Le Visible et l' Invisible**.

CF **Résumés de cours** - Collège de France 1952-1960.

NCF **Notes des cours** - Collège de France – 1958-1959 et 1960-1961.

N **La Nature. Notes.** Cours du Collège de France.

NOG **Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl.**

SUMÁRIO

Introdução 10

I- *O que chamamos natureza* ... ou a crítica do naturalismo clássico da consciência 26
1. O grande racionalismo e o pequeno racionalismo 28
2. A constituição da epistemologia naturalista 31
3. A crítica do pensamento objetivo e causal 36
4. O pensamento de sobrevôo e o observador estrangeiro 40
5. O corpo como campo fenomenal 45
6. A crítica do naturalismo da consciência 48
7. A unidade do sensível e do inteligível 51
8. O corpo orgânico e vivido: um registro naturalizante ? 57
9. O significado filosófico do corpo para o naturalismo 65

II- *Nem coisa, nem idéia* ... o comportamento é forma ou estrutura inteligível ou significação vivida 72
1. Por que a crítica da psicologia experimental ? 73
2. A teoria do reflexo explica o comportamento ? 77
3. A experiência natural do corpo vivo: comportamento e percepção 86
4. O comportamento como forma e estrutura 91
5. O organismo como estrutura vital 97
6. O naturalismo biológico de Searle 101
7. O significado filosófico do comportamento 105

III- *O corpo enigmático* ... ou o corpo próprio como consciência perceptiva e sujeito da percepção 116
1. A crítica da noção clássica da percepção 118
2. A percepção vivida como intencionalidade corporal 121
3. Corpo objetivo e corpo próprio 125
4. A consciência como experiência perceptiva 129
5. O corpo enigmático: o corpo próprio como subjetividade 134
6. A subjetividade-corpo como consciência encarnada 137
7. A consciência perceptiva como experiência natural 141

IV- *Um objeto de onde surgimos* ... ou a ontologia do corpo reflexivo e do ser bruto 148
1. Por que o retorno à ontologia ? 149
2. Crítica da noção de natureza 155
3. O enigma do corpo reflexivo: o corpo como "carne" 161
4. Uma ontologia do sensível: o ser bruto e selvagem 165
5. O significado filosófico do corpo reflexivo e da ontologia do sensível 172

V - *A subjetividade habitante do mundo* ... ou nossa identidade terrena (conclusões) 183

Bibliografia 194

INTRODUÇÃO

A questão que nos propomos examinar é o estatuto da consciência e da subjetividade e sua relação com o mundo, posta em novos termos por M. Merleau-Ponty: *esta singular relação entre o sujeito, seu corpo e seu mundo (IN,403)*. Ao introduzir a mediação do **corpo** como *corpo vivo, corpo próprio* e corpo-*carne*, Merleau-Ponty pretendeu superar o dualismo clássico entre consciência e mundo, mente e corpo, sujeito e objeto, e formular um princípio unificador da individualidade mente/corpo, que não fosse uma unidade de identidade, mas uma unidade e indivisibilidade do diferente, uma totalidade complexa.

A aparição natural da consciência é entendida e descrita, por Merleau-Ponty, do ponto de vista do **mundo da vida** (a *Lebenswelt* de Husserl) e da fenomenologia, como *esta 'luz natural' comum a todos (IN,408)*, como *a experiência natural do homem*, ou ainda, como *o ser-no-mundo (PhP,10l)*, na forma de **consciência encarnada** na corporeidade, com o poder de *realizar a junção do 'psíquico' e do 'fisiológico'(PhP,95)*. Essa união radical e originária da mente e do corpo é tal que Merleau-Ponty afirma:

> *Notre siècle a effacé la ligne de partage du 'corps' et de l' 'esprit' et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part, toujours appuyée au corps, toujours intéressée, jusque dans ses modes les plus charnels, aux rapports des personnes*. [S,287]

Por outro lado, a relação que a consciência ou subjetividade "vive" com o **mundo da vida,** no **comportamento** e na **percepção,** é igualmente primordial : *A consciência é o ser para a coisa, por intermédio do corpo (PhP,161)*. Uma relação tão profunda, para Merleau-Ponty, que é impossível separar, no homem, a consciência e o mundo:

S,287 *Nosso século apagou a linha divisória entre 'corpo' e 'espírito' e vê a vida humana como espiritual e corporal lado a lado, sempre apoiada no corpo. Sempre interessada, até nas suas formas mais carnais, nas relações das pessoas.*

unesp

> *Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait 'naturels' et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme.* PhP.220-1

A fusão da mente e do corpo, e o vínculo entre o sujeito e o mundo transfiguram a existência biológica em existência pessoal, o mundo natural em mundo cultural e histórico. Fusão e vínculo esses que se realizam, segundo Merleau-Ponty, em três níveis, modalidades de ser ou três formas de unidade, a saber: como corpo vivo ou organismo vivo capaz de comportamento; como corpo humano, *corpo próprio ou corpo vivido,* sujeito de percepção e de significado; como corpo-*carne* ou corpo reflexivo *(corpo vidente* e *corpo visível*) capaz de expressão, como o ser mesmo de visão e de visibilidade. São três formas de unidade biológica, fenomênica e ontológica, em que o "físico", o "vital" e o "psíquico" não constituem realidades ontológicas distintas e separadas, mas sim planos de significação ou formas de unidade: *matéria, vida, espírito não poderiam ser definidos como três ordens de realidades ou três espécies de ser, mas como três planos de significações ou três formas de unidades (SC,217).*

Esse vínculo e parentesco entre a mente e o corpo é realizado por um processo de "naturalização" da consciência e da subjetividade a partir do corpo, em que vida biológica, psíquico e mental, sensível e inteligível encontram-se reunidos em uma junção ou unidade indivisível. É o que denominamos "naturalização" da subjetividade. Esta é nossa proposição principal a ser defendida. Enraizar a consciência e a subjetividade no corpo e trazê-las para a esfera do "mundo da vida" e do "sensível" significa considerá-las como fenômeno e experiência "natural".

Essa "naturalização", todavia, é possível e pertinente desde que se faça, com Merleau-Ponty, uma revisão das noções clássicas de corpo e consciência, percepção e natureza, sensível e significado, e abandone o que ele chama de *pensamento objetivo e*

PhP.220-1 *É impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos, que chamaríamos 'naturais', e um mundo cultural ou espiritual fabricado. Tudo é fabricado e tudo é natural, no homem.*

unesp

causal, assim como as posições de *observador estrangeiro* e o *pensamento de sobrevôo*, característicos da ciência.

Para compreender a filosofia de Merleau-Ponty, no que ela tem de essencial – como reflexão sobre a *experiência humana levando-a à expressão pura do próprio sentido (VI,171)* –, é preciso ter em vista o contexto filosófico em que ela se desenvolve e as fontes em que se inspira.

Herdeiro da fenomenologia de Husserl, Merleau-Ponty tem em mira o naturalismo, o realismo e o positivismo, que dominam o pensamento científico e filosófico da primeira metade do século XX. Naturalismo e realismo esses representados pelos estudos da mente como processos neurológicos e biológicos, na fisiologia e na psicologia da época. A fenomenologia de Husserl apresenta-se e deve ser entendida como rejeição ao naturalismo e realismo vigentes na psicologia experimental e na epistemologia (teoria de conhecimento e filosofia da ciência). Nesta perspectiva, sua fenomenologia define-se como o retorno às *coisas mesmas*, ou seja, às *coisas vividas*, em razão do caráter fenomênico da percepção e do mundo percebido. À semelhance de Husserl, Merleau-Ponty rejeita o naturalismo e realismo presentes no *pensamento objetivo e causal* e retorna ao que Husserl chamou de *mundo vivido* ou *mundo da vida:* o mundo percebido por um ser vivo do ponto de vista geral da vida, antes de qualquer tematização, objetivação e representação. A influência de Husserl em Merleau-Ponty faz-se presente também no método fenomenológico e sua redução, que o levam a fazer a crítica e a revisão constante dos conceitos e categorias filosóficas da reflexão. Sua influência é reconhecida e descrita pelo próprio Merleau-Ponty, em sua obra *Sinais*, no ensaio a ele dedicado - *O filósofo e sua sombra* -, como também em outros ensaios sobre a natureza e a linguagem.

Todavia, é sobretudo o último Husserl, da *Lebenswelt*, que o influenciou de forma mais determinante, levando Merleau-Ponty a abandonar a tese do sujeito transcendental husserliano e a voltar-se para a experiência vivida da percepção, do corpo e do mundo. A primazia da percepção, enquanto experiência vivida, permite redescobrir a figura do *mundo percebido*, não como realidade exterior ou objeto, mas como *seu mundo* ou *meio (Umwelt)* e seu horizonte de vida. Ela permite também redescobrir o corpo como

corpo vivido, corpo próprio ou corpo humano, enquanto subjetividade encarnada. De qualquer forma, mesmo com o abandono da tese do sujeito transcendental, a influência de Husserl é determinante, quer no método fenomenológico, quer no retorno ao *mundo da vida* como solo de toda percepção e reflexão. É nesse *mundo de nossa experiência do sensível e dos homens (VI,310)* que a objetividade e o sentido têm sua gênese e fundamento.

Igualmente significativa é a influência filosófica de Heidegger nas temáticas do tempo, da natureza e do mundo, na interpretação do pensamento final de Husserl e, sobretudo, no retorno à ontologia. A ontologia de Heidegger desempenha o papel de um "modelo" de orientação ontológica, afirma F. Dastur. Essa influência difusa é marcada por freqüentes referências nos escritos finais *O visível e o invisível e Notas de cursos (1958-1959).*

À semelhança de Heidegger, Merleau-Ponty rejeita a ontologia objetiva do Ser como um imenso ente, um *Ens realissimum*, uma segunda propriedade dos entes ou um avesso das coisas, ou ainda como uma outra realidade por trás deste mundo, onde o ser se esconderia. Idéia central da ontologia heideggeriana, retomada por Merleau-Ponty, é a recusa em identificar o ser com o objeto. Ao contrário, o Ser é a dimensão universal que implica a visibilidade, isto é, a possibilidade de uma visão do mundo por dentro, a partir dos entes. Essa visão, que Merleau-Ponty chama de *verticalidade do Ser*, só é acessível mediante uma intra-ontologia: *o mundo perceptivo está no fundo do Ser no sentido heideggeriano (VI,223).* Essa latência e negatividade do ser implica, para Merleau-Ponty, *uma certa relação entre o visível e o invisível (VI,281),* em que o invisível é uma outra *dimensão* que se apresenta negativamente no visível. Em virtude dessa ocultação ou latência do Ser e da inadequação entre o Ser e os entes, a busca e a expressão do Ser só podem ser indiretas: *meu método 'indireto' (o Ser nos entes) é o único adequado ao ser (VI,233).*

Diante dessa latência, que expressa o caráter abissal, universal e inatingível do ser, a ontologia de Merleau-Ponty busca uma noção de ser que supere a oposição entre essência e existência, entre o Ser e os entes, que devem ser tomados como

inseparáveis e correlatos, visto que o Ser propriamente dito não é posição de sujeito nem de objeto, mas é o *invisível deste mundo (VI,198).*

Segundo essa nova concepção do ser, nem objetiva nem idealista, o Ser é *meio (Umwelt, milieu)*, *dimensão* e *elemento* das coisas, o qual se desdobra e se realiza nos entes como **aparecer** ou **fenômeno**, como visibilidade e invisibilidade, o que implica uma correlação entre o Ser e o sensível ou visível; entre o Ser e o homem e, por conseguinte, entre ser, pensamento e linguagem.

Dessa maneira, a influência de Heidegger, mais do que recusa da experiência direta do Ser e de um retorno à metafísica clássica, leva Merleau-Ponty a repensar a experiência do Ser a partir do sensível, mediante o retorno ao mundo da vida; experiência do Ser, enquanto *entrelaçamento* entre ser e palavra *(NCF,123)*, a qual permite pensar o *sensível* como *este meio onde pode existir o* ser *sem que tenha que ser posto (VI,267).*

É neste contexto filosófico que o naturalismo da consciência é posto exaustivamente em discussão por Merleau-Ponty em *A estrutura do comportamento.* Também está em discussão, na *Fenomenologia da percepção,* a noção idealista e intelectualista da consciência, representada pelo sujeito transcendental constituinte husserliano e pelo *Cogito* cartesiano. Neste sentido, o capítulo *O Cogito* é um diálogo e uma discussão com Descartes. É com essas duas concepções de consciência que Merleau-Ponty discute e dialoga propondo, em seu lugar, a idéia de uma consciência encarnada em um corpo, na fase fenomenológica, e a idéia de uma subjetividade encarnada, na fase fenomenológica e ontológica. Dessa forma, partindo da noção de corpo-*carne*, a ontologia do **sensível** não é ruptura com a fenomenologia do corpo-próprio e do mundo percebido, mas sua complementação derradeira.

No seu conjunto, a filosofia de Merleau-Ponty apresenta duas fases. Na fase fenomenológica, fortemente influenciada por Husserl, destacam-se duas obras principais. *A estrutura do comportamento (1942)* constitui uma crítica do naturalismo e do realismo da consciência (presentes na psicologia behaviorista) à luz do comportamento

considerado do ponto de vista científico. Este estudo antecipa algumas teses importantes acerca da percepção e do corpo próprio. Já a *Fenomenologia da percepção (1945)*, sua obra principal, consiste em uma reflexão sobre a percepção e a consciência, do ponto de vista fenomenológico, questionando o idealismo e o transcendentalismo de Husserl à luz da experiência do corpo próprio, como corpo-sujeito, e da experiência perceptiva elevada à condição de consciência perceptiva. Nesta obra, a idéia central é a noção de consciência encarnada em um corpo. Ainda nesta fase fenomenológica, além das questões sociais e políticas, sua reflexão volta-se para o estudo da linguagem e do significado na obra *Sentido e não-sentido (1948)*.

A fase ontológica inicia-se com a publicação de *Sinais (1960)*, cujo Prefácio constitui um inventário de sua trajetória filosófica, ao mesmo tempo que sinaliza a passagem da fenomenologia para a ontologia. Desta fase, além de *Sinais*, consideramos de maior interesse e relevância para nosso trabalho *A prosa do mundo (1969)* e os *Cursos* do *Collège de France*: *Resumo dos cursos (1952-1960)*, *A Natureza (1958-1960)* e *Notas dos cursos (1959-1961)*. O interesse maior desses *Cursos* reside no fato de que sua reflexão se ocupa principalmente da questão da natureza, da linguagem e do significado, preparando assim, o terreno para a ontologia. Também de interesse para a ontologia são as obras *O olho e o espírito (1961)*, *A prosa do mundo (1969)* e, sobretudo, a obra póstuma e inacabada *O visível e o invisível (1964)*, contendo textos inéditos e notas de trabalho escritas entre 1959 e 1961. Nesta obra, Merleau-Ponty deixa um esboço inacabado do que seria sua ontologia.

É significativo o fato de que, nessa segunda fase do seu pensamento, o interesse filosófico de Merleau-Ponty volte-se e se concentre na reflexão sobre a natureza (onde tem presença marcante o estudo do ser vivo ou da vida), da linguagem e do significado, elementos centrais de sua ontologia.

Outra maneira de classificar ou periodizar a obra de Merleau-Ponty é tomar como eixo de sua reflexão a idéia de **corporeidade**, noção sempre presente e da maior importância em sua reflexão. Desse ponto de vista, as três obras principais já citadas, mais do que três momentos, representam três caminhos de busca e de acesso ao

unesp

que há de originário e pré-reflexivo no percebido e no sensível. Essas obras fundamentam o roteiro da nossa reflexão. *A estrutura do comportamento* tem como objeto o estudo do comportamento e seu sujeito: o corpo vivo ou biológico que, na sua condição de organismo, se comporta como estrutura, isto é, como totalidade e interioridade capaz de comportamento, dotada de significações vividas, embora não concientes. *A Fenomenologia da percepção* é a reflexão sobre a percepção tendo como sujeito o corpo próprio e a consciência perceptiva. O corpo próprio comporta-se como sujeito; é sujeito-corpo. A consciência, por sua vez, é sujeito de percepção, visto que toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva. As experiências do corpo próprio e da consciência perceptiva levam à consciência encarnada, tese esta que, posteriomente, será abandonada por Merleau-Ponty. Em *O visível e o invisível,* a noção de corpo próprio é radicalizada e assume a condição de corpo-*carne* ou corpo reflexivo, dotado de uma sensibilidade e reflexividade carnal próprias da subjetividade, o que, de certa forma, a prepara e antecede. Ele é o protótipo da visibilidade do ser, realizando a junção ou o entrelaçamento entre a subjetividade e o mundo, na unidade do sensível.

É no contexto dessa discussão filosófica sobre o naturalismo e o transcendentalismo da consciência que nosso trabalho situa-se. Ele consistirá em mostrar que há, na filosofia de Merleau-Ponty, uma **naturalização** da consciência e da subjetividade, "naturalização" essa entendida como processo no qual consciência e subjetividade têm sua origem e gênese na sua encarnação em um corpo e sua relação vivida com o mundo.

A "naturalização" da consciência e da subjetividade significa a condição da consciência encarnada como consciência perceptiva, enraizada no organismo vivo e no corpo vivido, uma consciência que não é pura idéia nem pura consciência de si. Significa também uma subjetividade que aparece e se realiza como *corpo carne* ou *corpo reflexivo,* naquilo que ela tem em comum com o "sensível".

Essa "naturalização" da consciência é precedida por um trabalho que chamamos de **desnaturalização** ou "desconstrução" das noções de natureza, de corpo e da subjetividade, mediante a crítica da noção de natureza como matéria extensa e substância,

mediante a crítica do "corpo real" ou objetivo, reduzido pelo naturalismo a um amontoado de órgãos e tecidos, assim como pela crítica do psiquismo e da subjetividade, entendidos como um feixe de reflexos mecânicos e de processos físico-químicos sujeitos à causalidade exterior.

Nossa tarefa consistirá, pois, em descrever a consciência e a subjetividade em seu modo de realizarem-se e de aparecerem encarnadas em um corpo, como experiência natural, isto é, como acontecimento ou fenômeno ligados ao corpo e ao mundo vivido. No plano fenomenológico, esse processo de "naturalização" dá-se na forma da encarnação da consciência e da subjetividade em um corpo próprio ou corpo-sujeito, constituindo uma *consciência naturada (SC,241)*. No plano ontológico, a "naturalização" apresenta-se na forma de enraizamento e inserção da subjetividade no "sensível" como ser bruto. Assim, consciência e subjetividade aparecem intrinsecamente ligadas à *experiência humana*, isto é, à percepção, ao corpo e ao mundo vivido. Esta é a tese que pretendemos sustentar.

Nossa contribuição consistirá em mostrar que há na filosofia de Merleau-Ponty uma maneira original de tentar sair do impasse do monismo e da alternativa do dualismo. Além de mostrar que a consciência, ou a subjetividade, tem suas raízes no biológico, no *mundo vivido* ou, em última instância, no *sensível*, a idéia de "naturalização" da subjetividade tem o mérito de trazer à luz e ressaltar o lado corporal da subjetividade naquilo que ela tem de biológico, fenomênico, contingente e temporal.. A despeito da concepção clássica da consciência ou da subjetividade, entendidas como realidade mental ou espiritual, a idéia de "naturalização" introduz na subjetividade uma "historicidade" biológica e cultural. A "naturalização" mostra também, ao contrário do que pretendem o realismo e o positivismo, que a objetividade epistemológica não é um atributo ou propriedade ontológica da coisa ou da realidade em si, mas é relativa e dependente da experiência perceptiva. A objetividade, portanto, não se funda na coisa ou objeto em si, mas no objeto enquanto percebido e fenômeno. Porém, a contribuição mais significativa consiste em mostrar, com Merleau-Ponty, que a corporalidade e o significado estão no âmago da subjetividade.

unesp

A questão que nos ocupa é tanto mais pertinente e importante quando se considera a incômoda condição da subjetividade e da razão de terem que justificar-se e buscar sua origens ao colocar as questões: - Como o mundo se presta à nossa investigação e conhecimento ? Como o sujeito encontra e entra em contato com o sensível, o percebe , o conhece e o reconhece ? No ato de perceber e conhecer, o que liga o sujeito ao mundo ? Enfim, quem é o sujeito da percepção e da reflexão, e como é possível que o verdadeiro exista para uma subjetividade?

* * *

Partimos da "relação entre consciência e natureza" e passamos para a "singular relação entre a subjetividade, seu corpo e seu mundo", como forma de explicitar o estatuto da consciência e da subjetividade. O principal achado filosófico é que há um mundo e uma subjetividade encarnada, revelada na percepção; a percepção, tal como é vivida, realiza e revela uma união singular e originária com o mundo, que não é da ordem da identidade, mas uma indivisibilidade aberta e inacabada. Ao contrário de Descartes, que considera a união da alma e do corpo um "milagre", Merleau-Ponty a considera um acontecimento "natural". A solução proposta por Merleau-Ponty é simples, filosoficamente aceitável e quase evidente. Por que não aceitar como possível e plausível a naturalização da subjetividade tal como propomos? Haveria, dentro dos limites e das possibilidades da razão filosófica, outra hipótese de compreensão da consciência filosoficamente mais viável e aceitável ?

Propomos, a título de hipóteses de investigação, as seguintes posições:

1. A possibilidade de uma naturalização da subjetividade, que encontramos na filosofia de M. Merleau-Ponty, fundada no que ele chama "indivisibilidade do diferente", que denominamos naturalização da subjetividade, na falta de termo mais adequado.
2. A plausibilidade filosófica dessa "naturalização" como filosoficamente sustentável, não obstante suas dificuldades.

Para fundamentar e justificar nossas proposições adotaremos as seguintes linhas de abordagem e de argumentação :

Nossa "leitura" da filosofia de Merleau-Ponty estará centrada no fenômeno da "naturalização" da consciência, na fase fenomenológica, e na "naturalização" da subjetividade, na fase ontológica, restringindo-se a uma reflexão filosófica e aos objetivos propostos nas hipóteses. Nosso propósito é apresentar e descrever a subjetividade como "experiência natural", no sentido de acontecimento ou fenômeno pertinente à esfera do corpo e do mundo vivido, naquilo que eles têm de irrefletido. Portanto, esse novo "naturalismo" da subjetividade, que propomos, pressupõe uma revisão crítica das noções clássicas de corpo, percepção, mundo, natureza e consciência.

Essas linhas de abordagem e de exposição serão desenvolvidas ao longo das seguintes etapas: inicialmente, a consciência como *corpo vivo* ou organismo vivo e como *corpo próprio*, *corpo percipiente* ou consciência perceptiva. Em uma segunda etapa, abordaremos a subjetividade como *corpo-carne* ou corpo-reflexivo, que é, ao mesmo tempo, visão e visível. Nossa reflexão, por conseguinte, se fará segundo o plano e as partes seguintes:

Em uma primeira etapa - **o que chamamos natureza ... ou a crítica do naturalismo clássico da consciência** - nosso trabalho consistirá em fazer uma crítica do naturalismo clássico da consciência, do ponto de vista epistemológico e ontológico. Os pressupostos e as teses sustentadas pela chamada epistemologia naturalista da consciência são postos em questão a partir do exame crítico da noção clássica de percepção e, portanto, das noções clássicas de consciência e de natureza. Essa crítica tem como alvo específico o naturalismo presente naquilo que Merleau-Ponty denomina *pensamento objetivo e causal*, subjacente na filosofia e na ciência de inspiração cartesiana. Merleau-Ponty tem por objetivo livrar a filosofia e a ciência da ontologia cartesiana e seu modelo causal e mecanicista. Por conseguinte, nossa tarefa, nessa etapa, é verificar se a relação entre consciência e natureza pode ser explicada do ponto de vista externo, e em termos objetivos e causais. Para tanto, examinaremos brevemente as noções de natureza e de naturalismo, assim como algumas questões tais como: o erro comum ao realismo e ao intelectualismo de ignorar a experiência perceptiva; o realismo e o objetivismo da ciência que Merleau-Ponty denomina *pensamento de sobrevôo e o observador estrangeiro;* a ontologia cartesiana do

objeto, que desqualifica a percepção e causa a diplopia ontológica da representação. A reflexão sobre essas questões leva-nos a reconhecer a insuficiência do naturalismo clássico como explicação da consciência, visto que o mesmo ignora o que a consciência teria de essencial: ser subjetividade, interioridade e idealidade. Por outro lado, a vantagem da análise fenomenológica do naturalismo da consciência consiste em trazer à luz a verdade filosófica do naturalismo e dar lugar a uma outra "natureza", que não é a das ciências, assim como apresentar a consciência perceptiva em lugar do *Cogito* reflexivo.

A segunda parte de nossa investigação - **Nem coisa, nem idéia ... o comportamento é forma ou estrutura inteligível** - é uma reflexão sobre o comportamento enquanto *relação do indivíduo com seu meio (SC,161),* do ponto de vista do "mundo da vida" (a *Lebenswelt*). O comportamento animal e humano é aqui considerado como atividade pré- reflexiva, dotada de significação vital, o qual ultrapassa a condição de mera relação física, causal ou mecânica. A análise ou redução fenomenológica do comportamento, feita a partir dos resultados da ciência (fisiologia e psicologia experimental), tem por tarefa e objetivo abordar a noção de comportamento como relação do ser vivo com seu meio ambiente, considerado como noção neutra do ponto de vista fisiológico e psíquico. Os resultados dessa análise mostram, segundo Merleau-Ponty, que o comportamento não pode ser explicado segundo um modelo causal ou mecânico de propriedades físico-químicas. Ademais, sua configuração unitária, como atividade de um organismo, lhe confere certa **unidade** e **forma** *(Gestalt),* isto é, um "significado", visto que o organismo age não em função de um conteúdo, mas de uma relação com o meio. Dito de outra forma, o corpo vivo ou organismo relaciona-se com o meio não de forma mecânica e causal , mas segundo uma "significação vital", de maneira que a "**estrutura**" do comportamento apresenta-se como unidade e totalidade, o que lhe confere certa interioridade, "**forma**" ou **significado.** Esse caráter irredutível e singular do comportamento, como relação dialética do organismo vivo com seu meio (*a dialética do vivente)*, assinala um primeiro nível ou modo de enraizamento da consciência como **corps vivant** no mundo natural: *é a cada instante para nós que a consciência experimenta sua inerência a um organismo (SC,225).* Dessa forma, Merleau-Ponty naturaliza a consciência, isto é, a introduz e insere no "mundo da vida", através do comportamento de um organismo agindo como uma "estrutura", (unidade, totalidade e interioridade) com

unesp

relação ao meio exterior, o que lhe confere um significado ou "forma" ainda não refletida nem inteligível. Assim, *o comportamento, longe de ser uma coisa que existe em si, é um conjunto significativo para uma consciência que o considera (SC,225).* Começar a descrever e definir a consciência não pela reflexão, mas pela sua condição de corpo vivo ou organismo sujeito de atividade vital, significa introduzir a vida biológica na consciência, a qual se desdobra até suas formas superiores de consciência da vida. Desta maneira, o comportamento testemunha **nossa inserção no mundo natural** como existência biológica, animal e humana. O comportamento, assim como a percepção, é já uma forma da consciência viver nas coisas e no mundo. A estrutura é já significado encarnado.

A terceira parte - **O corpo enigmático ... ou o corpo próprio como consciência perceptiva e sujeito da percepção** - fundamenta nossa posição sobre o "naturalismo" como tentativa de reencontrar a unidade ou indivisibilidade mente/corpo. Além de descrever o fenômeno ou a aparição da consciência encarnada no corpo, realizando-se na experiência natural e originária de **consciência perceptiva**, cabe descrever, com Merleau-Ponty, o corpo conduzindo-se como corpo perceptivo e corpo cognoscente. Examinaremos aqui como o corpo humano ultrapassa os limites biológicos do corpo vivo e do organismo, e se realiza na forma de consciência perceptiva mediante o *corpo próprio ou vivido*. A descrição fenomenológica permite descobrir no **sentir** e **perceber** o solo irrefletido de toda atividade da consciência, mostrando assim sua condição originária: antes de ser consciência reflexiva, ela é consciência perceptiva, o que lhe confere certa ambigüidade: ela não se apresenta como coisa apenas nem como pura substância mental ou pensante; essa ambigüidade testemunha a condição encarnada da consciência como sujeito-corpo.

Para evitar o dualismo, não se trata de substituir uma filosofia da consciência (cartesianismo ou idealismo transcendental husserliano) por uma ontologia ou filosofia do objeto ou da coisa (positivismo e diferentes materialismos). É preciso começar pela percepção que remete ao sensível e ao corpo. Não o corpo objeto da ciência, objeto de conhecimento em terceira pessoa, composto de partes exteriores entre si, nem o corpo definido como o conjunto de funções e de relações físico-químicas causais e mecânicas,

unesp

mas o corpo humano tal como é efetivamente vivido e se apresenta à descrição fenomenológica: o corpo agindo como sujeito de percepção e como corpo cognoscente. O **corpo próprio**, tal como eu existo e o reconheço como **meu** corpo, o corpo que eu **vivo,** que eu **sou** e que eu **tenho,** o qual se conduz como sujeito agente dos meus desejos, intenções e movimentos. Dessa maneira, minha consciência invade todo o meu corpo, com ele mistura-se e se confunde. Este corpo-sujeito não é apenas depositário ou instrumento de uma vida psíquica; ele é o meio de expressar e ter acesso a esses sentimentos; em suma, ele tem poder de significação ou de **expressão,** que lhe é próprio, o que lhe confere uma interioridade e significado. Esse poder de significar recobre sua atividade, em particular, a linguagem, a gestualidade, o desejo, a motricidade e a sexualidade. Esse modo de existir singular, ambíguo e enigmático do corpo próprio é irredutível à coisa extensa e exterior, e é anterior à atividade reflexiva e representativa.

Dessa forma, Merleau-Ponty desmonta a noção clássica de consciência (*Cogito*) considerada como constituinte da realidade, do mundo e da representação, e a substitui pela noção nova de **sujeito-corpo** ou **consciência perceptiva.** O significado filosófico dessa mudança conceitual é que, além de refazer as noções de sujeito e de percepção, Merleau-Ponty, para entender a consciência, desloca a discussão da mente para o corpo, o que lhe possibilita refazer a unidade mente/corpo mediante a experiência da percepção. E refaz a unidade fenomenológica entre a consciência e o mundo, do qual o corpo é parte, mostrando que a consciência é coextensiva ao mundo. Embora diferentes, pois constituem modos diferentes de ser, consciência e mundo são feitos do mesmo estofo. Assim, não se distinguem mais corpo e consciência, olho e espírito, consciência e natureza. O corpo próprio participa e impõe sua forma de organização ao mundo e ao modo de percepção de toda a realidade. Todavia, diante das dificuldades remanescentes na *Fenomenologia* e do abandono da consciência, a reflexão volta-se para a subjetividade como um sensível para si, será dada no plano ontológico.

A quarta etapa de nossa reflexão – **Um objeto de onde surgimos ... ou a ontologia do corpo reflexivo e do ser bruto** – constitui uma reflexão, no plano ontológico, sobre a subjetividade e o mundo. Além de resolver algumas dificuldades filosóficas pendentes na *Fenomenologia da percepção*, sobretudo certo dualismo nela

ainda presente, trata-se de submeter seus resultados a uma avaliação. No contexto da questão maior da separação mente/corpo, Merleau-Ponty tem em vista um problema: Como passar do pensamento para a percepção ? Onde está a continuidade entre eles ? A solução proposta reside no **corpo,** como ponto de engate e de união entre o físico e o significado, o pensado e o percebido. O que o corpo tem de comum que unifica esses termos alternativos ?

Na obra póstuma *O visível e o invisível,* Merleau-Ponty radicaliza a noção de corpo próprio elevando-o à condição de *carne* (corpo-*carne*) ou **corpo reflexivo,** órgão do conhecimento ontológico. Com efeito, a noção de corpo próprio, revelada pela descrição fenomenológica como sujeito da percepção, adquire nova dimensão. Não se trata mais de descrever, mas deixar o corpo e as coisas falarem, mostrarem-se e se expressarem eles mesmos: o corpo aparece, então, e exibe um duplo poder de ser **visibilidade** própria das coisas e de ser **reflexividade** própria da consciência; o corpo humano é espelho: é o visível que **se** vê, o tocado que **se** toca, o sensível que **se** sente. Essa condição do corpo humano como *carne* que sente, se sente e é sentida; que vê, se vê e é vista; que toca, se toca e é tocada constitui um poder de transcender-se tal que não é só reflexividade ou espelho de si mesmo, mas também é poder de diferenciar-se das coisas e de diferenciar as coisas: a mão direita diferencia-se da esquerda, uma parte diferencia-se de outra parte do corpo.

Essa experiência originária fundante, própria do corpo reflexivo, a **reflexividade,** propaga-se e se repete na relação com os outros corpos e com as coisas; sua reflexividade e diferenciação estende-se ao mundo de forma tal que meu corpo, como visível e vidente, prende-se ao tecido do mundo, formando uma coesão e unidade fundamental do mundo como **mundo sensível e visível.** Generalizando e estendendo ao mundo sensível a experiência corporal da reflexividade, como experiência originária dotada de significado e expressão, Merleau-Ponty confere um sentido novo ao **sensível** e constrói uma ontologia do sensível, centrada no ser bruto e selvagem. O corpo reflexivo, como ser vidente e visível, é cânon da visibilidade do ser, do qual ele é sentinela e testemunha. Uma visibilidade intrínseca do corpo e das coisas, que abarca o sensível em si e o sensível para si: desta forma, o corpo é parte e testemunha de um *Il y a* (de um **há**)

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19

prévio, anterior a qualquer posição ou representação. Esse **há** prévio e originário é o objeto de uma nova ontologia em que o ser não precisa ser posto nem representado (como é o caso da ontologia cartesiana e do idealismo transcendental) porque eu o conheço ou o vivo por **contato**: eu vejo, percebo e dele faço parte. Um ser de latência e de indivisão, pré-reflexivo e selvagem, anterior a todas as separações e representações do pensamento filosófico e científico, com o qual o *corpo reflexivo* forma um entrelaçamento (*entrelaço* e *quiasma)* com o mundo. Em virtude desse parentesco ontológico do meu corpo com o mundo e da visibilidade ou perceptibilidade intrínseca de ambos, a percepção, sinal visível da minha encarnação no mundo, é um acontecimento natural. Perceptibilidade e percepção, significado e signo, interior e exterior, sensível e inteligível, cada termo só existe enquanto é o outro, ao mesmo tempo. Esse visível – *simplesmente e plenamente visível* – é, para Merleau-Ponty, o mundo anterior a qualquer conhecimento, o mundo da percepção e da fé perceptiva. Ele é chamado de *Ser bruto, Ser selvagem* ou *Ser vertical* porque não é trabalhado pelas categorias da reflexão (objetividade), nem é, ainda, *reduzido às nossas idealizações e à nossa sintaxe (VI,139)*; e porque é *mistura do mundo e de nós (VI,138)* ele apresenta-se como a solução do problema das relações da consciência e do mundo, visto que nossa relação ao Ser, nossa promiscuidade e parentesco com o Ser faz-se por dentro, no interior do Ser bruto, isto é, na *carne* do corpo e do mundo.

A quinta parte – **A subjetividade habitante do mundo ... ou nossa identidade terrena (conclusões)** – tem por objeto avaliar a legitimidade filosófica do pensamento de Merleau-Ponty. Tudo está em jogo na questão da relação subjetividade/mundo. Por trás da questão da subjetividade está a questão da razão mesma. Além de um esclarecimento, trata-se de buscar um fundamento para a realidade do homem e do mundo. A revalorização ontológica do **sensível,** mediante a revalorização da **percepção** como atividade originária e fundante, separada do pensamento pela tradição cartesiana, abre caminho para reunir mente e corpo. Com efeito, trata-se de reunir o que nunca devia ter sido separado e que foi considerado problemático pela metafisica cartesiana.

Todavia, se a separação da mente e do corpo, e a idéia de um *Cogito* ou espírito atemporal, eternitário, substância espiritual e pensante distanciada do mundo são

consequências do Grande Racionalismo do séc. XVII, é todavia no horizonte do mesmo racionalismo que se deve buscar a solução. Sem ignorar a questão principal em jogo - a do estatuto da **razão** - Merleau-Ponty desloca o debate do terreno do pensamento para o terreno da percepção, como solo e fundamento último da razão.

A tese da "naturalização" da subjetividade constitui problema ? Buscar uma solução para o pensamento dualista na reunificação do físico, do vital e do humano, dado seu surpreendente parentesco ontológico face à significação total da vida, é filosoficamente aceitável ? Que alcance filosófico explicativo tem uma ontologia selvagem e pré-reflexiva do Ser bruto, indiviso, latente, transcendente e anterior a todas as separações e abstrações do pensamento filosófico e científico ?

Nossa tarefa final é avaliar a legitimidade filosófica do retorno à ontologia diante das alegações da nossa ciência nitidamente positivista, em seu realismo e naturalismo. Pode a ciência prescindir da ontologia como fundamento e crítica das suas categorias? Ademais, qual o alcance epistemológico de uma ontologia do "sensível" como alternativa ao idealismo transcendental e ao realismo naturalista ? Entrando no mérito mesmo da solução de Merleau-Ponty como solução alternativa à união cartesiana da mente e do corpo no plano do pensado, isto é, do formal, a solução proposta aqui é efetiva ? Que sentido faz afirmar uma ontologia do "sensível" centrada na unidade da diferença e na indivisibilidade do "sensível" e do inteligível ? Por outro lado, até que ponto o corpo vivido e o corpo reflexivo (*carne*) constituem efetivamente o ponto de junção ou *entrelaço* entre o sensível e o inteligível, o pensamento e a percepção? O que Merleau-Ponty faz é deslocar a questão da subjetividade da ontologia da **substância** para uma ontologia do sensível ou do fenômeno, afirmando uma subjetividade encarnada e um "espírito" como poder de criação de significado inerente ao corpo e como poder de transcender o mundo natural (liberdade); enfim, um "espírito" concebido como "idealidade" indivisa (linguagem e significado) e "idealidade" encarnada (mundaneidade). Nessa ontologia, qual o estatuto da lumen naturale *dada a si mesma (PhP,494)* e do *espírito selvagem (VI,28)* de que fala Merleau-Ponty ?

I - *O que chamamos natureza* * ... ou a crítica do naturalismo clássico da consciência.

Como situar a consciência dentro da nossa concepção geral de mundo? Como evitar, no conhecimento da consciência, os riscos do objetivismo científico e do subjetivismo filosófico ? Uma forma de evitá-los seria superar o pensamento dualista e abordar a questão da consciência de forma racional e objetiva preservando, ao mesmo tempo, suas características subjetivas e ideais.

Nossa reflexão, como tentativa de esclarecimento da questão proposta, reside no que designamos como um novo "naturalismo" ontológico da consciência, tal como o encontramos na filosofia de Merleau-Ponty. Todavia, nossa reflexão depara-se com a recusa permanente do naturalismo clássico da consciência, por parte de Merleau-Ponty. Uma solução é possível, desde que sejam revistas as noções clássicas de natureza e de consciência. Sabemos que Merleau-Ponty rejeita qualquer explicação dualista (espiritualismo e materialismo) e naturalista da consciência por ele denominada *pensamento objetivo e causal*. No que concerne ao naturalismo epistemológico, sua crítica é centrada no "objetivismo" ou positivismo por ele designado *pensamento de sobrevôo* e *"observador estrangeiro"*, o qual desfigura a experiência perceptiva e a consciência.

Com efeito, já em *A estrutura do comportamento,* Merleau-Ponty questiona a legitimidade da psicologia, que se apresenta como *um pensamento realista* e como *uma ciência natural [...] fiel ao realismo et ao pensamento causal (SC,1-2)*, e que pressupõe

---

* *La nature physique dans l'homme ne se subordonne pas à un principe vital, l'organisme ne conspire pas à réaliser une idée, le psychisme n'est pas 'dans' le corps un principe moteur, mais ce que nous appelons la nature est déjà conscience de la nature, ce que nous appelons vie est déjà conscience de la vie, ce que nous appelons psychisme est encore un objet devant la conscience.* **(SC,199)** [1]

SC,199 * *A natureza física, no homem, não está subordinada a um princípio vital; o organismo não conspira para a realização de uma idéia; o psiquismo não é, 'no' corpo, um princípio motor, mas o que denominamos natureza é já consciência da natureza, o que denominamos vida é já consciência da vida, o que denominamos psiquismo é ainda um objeto diante da consciência.*

um mundo ou uma natureza em si.. De forma incisiva, sua última nota de trabalho em *O visível e o invisível,* reitera sua rejeição ao naturalismo como explicação da consciência:

> *Mon plan: I le visible II la nature III le logos*
> *[...] doit être présenté sans aucun compromis avec l'*humanisme**,** *ni d'ailleurs avec le* naturalisme, *ni enfin avec la* théologie – *Il s'agit précisement de montrer que la philosophie ne peut plus penser suivant ce clivage: Dieu, l'homme, les créatures, - qui était le clivage de Spinoza.- mars 1961.* [VI,328]

A seguir, Merleau-Ponty apresenta os balizamentos conceituais e o percurso da sua reflexão: *nós não começamos* ab homine *como Descartes (VI,328),* ou seja, o ponto de partida não é a "reflexão"; *não tomamos a Natureza no sentido dos Escolásticos (VI,328)*, isto é, não como "matéria" e como filosofia da natureza, mas como descrição do *entrelaço* do homem-animal e *a Natureza como o outro lado do homem (como carne) (VI, 328); não tomamos o Logos e a verdade no sentido do Verbo (VI,328),* ou seja, não como "propriedade" do homem, mas como significado e **expressão** por ele realizados.

A recusa da explicação dualista e naturalista da consciência justifica-se por ser parcial e incompleta ou por causa das implicações filosóficas e dos impasses que surgem quando aderimos ao dualismo ou a uma de suas alternativas.. Formular explicações da consciência, nos termos alternativos dualistas (espiritualismo e materialismo), ainda é uma maneira de permanecer no dualismo. Em razão disso, impõe-se fazer um inventário crítico das teses e pressupostos do pensamento naturalista, o que pode esclarecer nossa compreensão da questão mente e corpo.

VI,328

Meu plano: I o visível II a natureza III o logos

[...] deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o humanismo *nem, aliás, com o* naturalismo *nem, enfim, com a* teologia *– Trata-se precisamente de mostrar que a filosofia não mais pode pensar segundo esta clivagem: Deus, o homem, as criaturas, - o que era a clivagem de Espinoza. – março de 1991.*

unesp

1. O grande racionalismo e o pequeno racionalismo

Em primeiro lugar, na raiz do pensamento dualista está o que Merleau-Ponty denomina o Grande Racionalismo, em cujo horizonte ele elabora sua filosofia. Com efeito, a herança cartesiana constitui o núcleo do pensamento filosófico e científico do século XVII em diante: a constituição da ciência da natureza fundada na ontologia dualista das substâncias da matéria como *res extensa* e, do espírito, como *res cogitans*. Paradoxalmente, a influência maior não vem da sua teoria do conhecimento, e sim da sua ontologia, na qual o objeto e o poder de conhecer da Razão não se limitam nem se esgotam no objeto científico. A introdução do conceito ontológico de subjetividade, como substância espiritual com o poder de conhecer a natureza e as coisas mediante a representação e sob a forma de *uma cadeia de relações causais (S,187)*, funda-se na afirmação da existência de um mundo ou natureza em si. O conhecimento verdadeiro do mundo dá-se pela representação fundada numa metafísica da realidade em si, como identidade e positividade. Nessa metafísica dualista há lugar para o ser exterior do mundo e o ser interior do espírito – *o ser do sujeito ou da alma, o ser de suas idéias, e as relações das idéias entre si, a relação interna da verdade (S,187)*. Segundo Descartes, comenta Merleau-Ponty, o universo do espírito envolve o universo da natureza, cujas relações causais entre fatos exteriores, embora independentes, participam de *um 'interior' que sua união manifesta (S,187)*. Desta forma, Descartes fundamenta o ser exterior do mundo numa ontologia cienticista do objeto exterior: o objeto da ciência. Diante desse impasse, conclui Merleau-Ponty:

> *Tous les problèmes qu'une ontologie scientiste supprimera en s'installant sans critique dans l'être extérieur comme le milieu universel, la philosophie ne cesse, au contraire, de les poser [...].* [S.187]

Entre esses problemas estão o do dualismo e o da relação entre mente e corpo e, o problema maior: o do estatuto da Razão mesma.

S,187 *Todos os problemas que uma ontologia cientista suprimirá ao instalar-se sem crítica no ser exterior como meio universal são, pelo contrário, incessantemente postos pela filosofia [...].*

Por outro lado, de acordo com a metafísica cartesiana, o que possibilita a relação de verdade do mundo exterior diante do mundo interior da consciência é *este acordo extraordinário do exterior com o interior possível, pela mediação de um* infinito positivo *(S,187)*, o espírito, para o qual existiria um mundo constituído de coisas, *partes extra partes*, plenamente determinadas em suas substâncias mesmas. É nesse infinito positivo (o espírito) que se comunicam e se soldam a existência efetiva do mundo em si e a existência do mundo pensado por nós (intelectualismo). É no espírito que o mundo subsiste pensado e determinado em suas substâncias, ou seja, esse fundo idêntico e eterno que são as substâncias e suas propriedades (por exemplo, um triângulo, suas propriedades geométricas e sua verdade matemática) das quais a ciência ou o conhecimento são apenas explicação e representação.

O acordo e o ponto de união entre o mundo e a consciência são, para Descartes, o pensamento, e não a percepção. Para a ontologia intelectualista, a desconfiança na percepção resulta da cisão e oposição entre o mundo em si, acessível, revelado e representado pela razão, e o mundo das aparências e das propriedades segundas, que a percepção mostra. Todavia, esse infinito positivo, que Descartes coloca no centro da sua metafísica, é o segredo da tradição filosófica que Merleau-Ponty denomina Grande Racionalismo, ou seja, a referência à consciência é o núcleo do ser: aquilo que tudo pressupõe e a que tudo se refere, e no qual tudo está contido, a começar pela nossa idéia de verdade e de Razão. Essa referência de toda realidade à consciência *(Cogito)*, sustentada por Descartes exclusivamente no plano do pensamento, será transferida e explorada por Merleau-Ponty no plano do pensamento e da percepção.

Entretanto, o aspecto principal do Grande Racionalismo, herdado pela ciência, é sua ontologia subjacente à ciência: o dualismo de substâncias e o realismo da coisa em si, pensada e representada pelo sujeito pensante. Na esteira desse Grande Racionalismo [2], a ciência do início do século XX retoma a tarefa de pensar o mundo "segundo a razão". É o chamado Pequeno Racionalismo [3], característico das ciências da época, e que se apoia em um conjunto de pressupostos ou "mitos" denunciados por Merleau-Ponty: o mito das leis da natureza, da explicação científica e da redução da

essência à causação original e, finalmente, o mito da natureza como uma infinitude de positividades e de propriedades externas e objetivas, existentes em si mesmas e regidas por relações causais e deterministas.

Outro aspecto importante da ontologia cientificista, subjacente à nossa ciência, é a idéia ou crença de um mundo em si (realismo naturalista), plena positividade, o qual demanda uma percepção "objetiva" e um conhecimento "positivo", externos ou alheios para o observador; é o que Merleau-Ponty chama de ponto de vista do "observador estrangeiro" e "pensamento de sobrevôo" da realidade. A generalização desse paradigma epistêmico das ciências naturais às ciências do homem, em particular à psicologia empírica e behaviorista, leva Merleau-Ponty a adotar uma atitude crítica em face do que ele denomina "pensamento objetivo e causal", característica da nossa ciência atual. Entretanto, mesmo reconhecendo que nossa situação filosófica é diferente daquela do Grande Racionalismo, entende Merleau-Ponty, é preciso voltar ao grande Racionalismo para superar a herança cartesiana, como condição para tratar a questão da Razão subjacente ao problema da consciência e da subjetividade.

Os desdobramentos do racionalismo e da metafísica cartesiana, no plano epistemológico e ontológico, são imensos. Além do dualismo e do intelectualismo da consciência, a constituição da ciência da natureza dará lugar ao realismo naturalista e à epistemologia naturalista, o chamado naturalismo da consciência como modelo de explicação.

No contexto da constituição de uma ciência da natureza a partir do século XVII com Descartes e Galileu, segundo essa ontologia realista de abordagem matemática, a matéria, definida em termos de extensão e grandeza, é dotada de propriedades, cujas funções são determináveis na forma de relações e leis mecânicas matematicamente quantificáveis. O objeto dessa nova ciência é a matéria, enquanto corpo natural, e o universo. O estatuto da nova ciência não é relacionado à ontologia, mas está subordinado à questão do conhecimento (método científico). Não obstante a idéia de uma natureza em si, regida por leis objetivas, o estatuto epistemológico da natureza (corpos naturais e universo) subentende uma ontologia, que hoje designamos como realismo naturalista, ao mesmo

unesp

tempo que dá lugar, no início do século XX, ao **naturalismo epistemológico** ou à **epistemologia naturalista**.

Em lugar da ontologia aristotélica, centrada na idéia de essência qualitativa e de finalismo (*telos*), constrói-se o conhecimento em termos de relações quantitativas regidas por leis mecânicas como representação das relações causais entre os corpos naturais e suas propriedades, relações essas quantificáveis e traduzíveis em fórmulas matemáticas. Além da matematização e do mecanicismo da natureza, a ciência alimenta a idéia de unificar, sob uma única explicação, todos os fenômenos da natureza. Ademais, conhecer a natureza é considerá-la como coisa ou objeto, na sua exterioridade e distância do observador, sem nenhuma consideração de valor ou de essência. Newton, mesmo sem definir o que é, em última instância, a força mediante a qual um corpo atrai outro, estabelece, com precisão, as leis dessa força gravitacional. A observação e o conhecimento da natureza fazem-se de um ponto de vista independente e exterior ao observador. A exterioridade necessária do objeto, como condição de conhecimento verdadeiro, resulta menos da desvalorização da percepção do que da ontologia do objeto e do dualismo de substâncias implícitas na metafísica e na ciência cartesiana, fundada na clivagem homem/natureza. Trata-se de uma ontologia do objeto, fundada na substância cuja identidade é dada pela representação. Não obstante essa oposição e dualismo, Descartes estende o modelo causal e mecanicista de explicação aos corpos animais e humanos, antecipando o problema da união entre o corpo extenso e o pensamento inextenso, e a dificuldade da interação entre uma máquina e uma substância pensante.

2. A constituição da epistemologia naturalista

Naturalismo é uma noção filosófica ampla e ambígua. Há que se distinguir o naturalismo ontológico e o epistemológico, embora ambos sejam considerados de forma indiscriminada e sincrética O naturalismo epistemológico apresenta-se como a

unesp

doutrina segundo a qual nada existe além da natureza ou mundo material e que todos os fenômenos, incluídos os fenômenos humanos ou mentais, são passíveis de explicação causal à semelhança dos eventos ou fenômenos naturais [4]. A idéia de que não existe outra realidade além do mundo natural que percebemos implica a negação de qualquer realidade imaterial ou sobrenatural, assim como a exclusão de qualquer princípio explicativo transcendente, e ainda qualquer tipo de verdade além daquela das ciências naturais.

A constituição de uma epistemologia naturalista ou naturalizada, no início do século XX, inspirada nos avanços da física e da psicologia empírica contemporânea, foi precedida, no século XVII, pelo que se convencionou designar como naturalismo tradicional de Descartes, Bacon e Locke e funda-se na idéia ou doutrina de que existem somente coisas naturais: só os particulares naturais e só as propriedades naturais podem ser objeto da ciência natural [5].

Do ponto de vista da epistemologia naturalizada, o naturalismo pode ser reduzido às seguintes posições [6]: a exigência de um método para o conhecimento científico, o qual deve restringir-se aos fenômenos naturais; o realismo das entidades naturais e rejeição do dualismo; o caráter *a priori* dos princípios epistemológicos e metodológicos; a aceitação da teoria causal do conhecimento; a aceitação do psicologismo da consciência e a idéia da consciência como processo natural, admitindo-se a continuidade natural entre o homem e outras espécies animais; a idéia do falibilismo do conhecimento, em teoria do conhecimento; o reducionismo epistemológico ou ontológico [7]

As versões do naturalismo epistemológico variam da versão mais radical do fisicalismo de Quine às versões moderadas de Kitcher [8], de Goldman [9] e Kornblith [10], que aceitam a metafísica e o caráter diferenciado das ciências humanas. Ademais, não existe unanimidade quanto às posições ou teses defendidas pelos naturalistas. O naturalismo de Dewey concebe a mente como emergência de processos naturais, enquanto Nagel é materialista e anti-reducionista. A epistemologia naturalizada de Quine sustenta o a-priorismo não necessário dos princípios epistemológicos. Goldman posiciona-se em favor do normativismo metodológico e do confiabilismo, ao passo que Kitcher e Kornblith

defendem o naturalismo tradicional, preconizando mesmo uma ontologia e metafísica naturalizadas [11].

No plano ontológico, é controvertida a afirmação de que a epistemologia pressupõe ou implica uma ontologia particular, como no caso do naturalismo radical. De qualquer forma, observa Petit: "o naturalismo é um parente próximo da doutrina do materialismo ou fisicalismo, de acordo com o qual somente existem as coisas físicas ou materiais" [12]. Quanto à idéia de tomar a natureza como princípio ou realidade primária das coisas, resta saber se isso não redunda numa ontologia de cunho materialista ou epifenomenalista. Qualquer que seja nossa visão de mundo, há um pressuposto ontológico subjacente acerca do estatuto último da realidade natural do mundo. É o que Stroud denomina naturalismo ontológico ou "uma visão sobre o que existe no mundo" [13]. Essa seria a posição de Husserl e Merleau-Ponty, que sustentam uma ontologia regional. Petit [14] reconhece essa ambigüidade ontológica não assumida no naturalismo em face de sua pretensa neutralidade ou seus compromissos ontológicos.

Uma das conseqüências do comprometimento ontológico do naturalismo radical é a adoção de uma ontologia restritiva que resvala para o eliminativismo de Dennet [15]. Outras versões moderadas do naturalismo contemporâneo (por exemplo, o naturalismo "ilimitado" de Goldman e Friedman) admitem até um dualismo ontológico e metodológico para os fenômenos cognitivos (intencionalidades, valores e idealidades, etc), alargando assim sua ontologia a ponto de assimilar, em sua concepção de natureza, fenômenos mentais e ideais. É o que, em nosso entender, faz Merleau-Ponty de outra maneira, ao tentar conduzir a razão e a experiência a uma racionalidade alargada, apoiando-se numa noção nova de "natureza".

Por outro lado, mais ambígua e problemática do que a idéia de naturalismo é a noção mesma de natureza. De fato, ela comporta significados diferentes, que variam da simples idéia de material ou natural à idéia filosófica de totalidade orgânica, que nos engloba e da qual fazemos parte.

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19

Críticas ao conceito clássico de natureza como mundo objetivo surgem também por parte dos cientistas naturais. Heisenberg observa que nossa idéia de natureza mudou com relação às concepções antigas, da mesma forma que mudou nossa atitude diante da natureza e nossas relações com ela, relações essas hoje determinadas não mais pelo mito ou pela religião e filosofia, mas pelas ciências da natureza e pela técnica. Nossa idéia ou imagem da natureza, hoje, confunde-se com *a imagem da natureza, a imagem de nossas relações com a natureza,* afirma Heisenberg [16], para quem a antiga divisão do universo físico e da alma, *divisão que corresponde à de Descartes na* res cogitans *e na* res extensa, *não mais serve como ponto de partida, caso se queira compreender as ciências modernas da natureza* [17]. Diante desse dualismo epistemológico da ciência cartesiana, Heisenberg entende que:

> *[...] la division conventionnelle du monde en sujet et objet, en monde intérieur et en monde extérieur, en corps et en âme ne peut plus s'appliquer et soulève des difficultés. Pour les sciences de la nature également,* le sujet de la recherche n´ est donc plus la nature en soi mais la nature livrée à l´ interrogation humaine *et dans cette mesure l'homme, de nouveau, ne rencontre ici que lui-même* .[18]

Como de resto, observa ainda Heisenberg, a divisão entre "nós" e os "outros", além de artificial e convencional, é de cunho intelectualístico. No que concerne à verdade científica, além de ter flexionado seu significado em razão da crise da noção de objetividade científica, *nós podemos nos ajustar a um estado do conhecimento em que a objetivação da natureza não mais é possível, mas, contudo, podemos estabelecer nossas relações com ela* [19]. Semelhante objetividade apresenta-se problemática para o cientista físico, dada nossa condição de seres vivos, participantes e dependentes da natureza e, ao mesmo tempo, objetos de observação e espectadores dessa natureza, resultando que o processo de observação interfere na objetividade:

---

[18] *[...] a divisão convencional do mundo em sujeito e objeto, em mundo interior e em mundo exterior, em corpo e em alma não mais pode aplicar-se e suscitar dificuldades. Para as ciências da natureza, igualmente,* o objeto da pesquisa não é mais, pois, a natureza em si, mas a natureza sujeita à interrogação humana *e, dessa forma, novamente o homem não reencontra aqui senão ele mesmo.*

> *La méthode scientifique, qui choisit, explique et ordonne, admet les limites qui lui sont imposées par le fait que l'emploi de la méthode transforme son objet, et que, par conséquent, la méthode ne peut plus se séparer de son objet. Cela signifie que* l'image de l'univers *selon les sciences de la nature cesse d'être, à proprement parler, l'image selon les sciences de la nature.* [20]

A despeito dos ideais epistêmicos das ciências da natureza, seu modelo materialista e mecanicista dos séculos XVIII e XIX é hoje questionado, assim como a idéia de realidade objetiva das partículas elementares. A noção mesma de objetividade científica merece ser revista também, o que nos obriga a reconhecer, diz Heisenberg, que hoje a ciência *não pode mais simplesmente falar de uma natureza 'em si'. As ciências da natureza sempre pressupõem o homem e, como afirmou Bohr, nós devemos nos dar conta de que não somos espectadores, mas atores, no teatro da vi* [21].

Em *La Nouvelle Alliance (Métamorphose de la science)*, Prigogine faz registro de *certas ilusões da ciência clássica* [22] como *a ilusão de 'extraterritorialidade' [...] ou a descoberta do mundo a partir do ponto de vista exterior* [23] a ser substituído pelo ponto de vista de observadores como *seres inscritos no mundo que eles exploram* [24].

Prigogine preconiza que a ciência se liberte da tradição filosófica do século XVII como condição para responder a questões filosóficas e epistemológicas novas, questões essas que devem *conduzir a uma nova visão da física*, assim como a uma reavaliação de seus conceitos básicos (matéria, causalidade, determinismo, mecanicismo, etc) e seus métodos tradicionais.

Jacob, por sua vez, exige a exclusão dos antropomorfismos e dos finalismos [25], ao passo que Morin *(La Complexité, L'Esprit du temps)* substitui a idéia

---

[20] *O método científico, que escolhe, explica e ordena, admite os limites que lhe são impostos pelo fato de que o emprego do método transforma seu objeto e, conseqüentemente, o método não mais pode separar-se do objeto. Isso significa que* a imagem do universo, *segundo as ciências da natureza, deixa de ser, propriamente falando, a imagem segundo as ciências da natureza.*

simples de determinismo universal pela noção de ordem complexa da realidade. Mas, é no plano da crítica interna do naturalismo que encontramos suas maiores dificuldades filosóficas.

3. A crítica do pensamento objetivo e causal

Com efeito, na raiz do naturalismo da consciência está o que Merleau-Ponty denomina **humanismo,** assim como o "pensamento objetivo e causal" e seus equívocos. Por humanismo ele designa o racionalismo cartesiano na forma de filosofia reflexiva e dualista, que separa consciência e mundo e reduz a realidade à dicotomia sujeito-objeto. Definida como substância espiritual, a consciência é vista como plena identidade e transparência consigo mesma, enquanto o mundo, como pura materialidade ou objeto, é definido como exterioridade regida por relações causais e mecânicas. Trata-se de uma concepção realista da realidade regida por leis objetivas fundada na ontologia cartesiana da substância e da identidade, e que ignora a fenomenalidade do mundo, da percepção e da consciência.

A clivagem homem-natureza, oriunda desse humanismo embutido no racionalismo do século XVII, implica, por sua vez, duas idéias ou pressupostos epistêmicos que Merleau-Ponty nomeia "pensamento de sobrevôo" e "observador estrangeiro", assim como outros equívocos complementares: o subjetivismo filosófico (idealismo) e o objetivismo científico (positivismo), cuja crítica é fundamental no que concerne ao naturalismo da consciência. A pertinência dessa critica é tanto maior se tivermos em conta o projeto de Merleau-Ponty de compreender as relações entre consciência e natureza como relações não objetivas nem causais.

Por **pensamento objetivo e causal** entende Merleau-Ponty uma filosofia reflexiva que é posição ou afirmação de algo distinto e que se opõe ao sujeito ou está

diante do sujeito, isto é, o que é constituído em objeto de percepção ou de pensamento ou, ainda, o objeto concebido como **idéia** e **representação.** Uma filosofia que afirma o objeto como entidade em si mesma, independente do sujeito e do conhecimento que se possa ter dele. Põe-se a tese ou afirma-se que o mundo exterior ou objetivo existe como substância ou como idéia independente da percepção e do conhecimento do sujeito. Neste sentido, afirma-se que o mundo exterior ou objetivo não é criação ou produção do sujeito, mas é objeto para uma consciência reflexiva e tética. Independente da atividade do sujeito, o objeto é posto pela consciência como coisa em si mesma.

Mais do que um conhecimento isento dos relativismos e subjetivismos, a noção de pensamento objetivo é empregada por Merleau-Ponty de forma crítica significando um modo de pensar e de fazer filosofia característico do empirismo, do intelectualismo e do idealismo husserliano, o qual atribui ao ser o significado de objeto, de entidade concreta, plenamente determinada; trata-se de um conhecimento que explica o real em termos de relações empíricas e causais, com a pretensão de dar conta da realidade .

O pensamento objetivo, embuído de uma ontologia substancialista, alimenta o mito da objetividade total, isto é, da existência de um mundo sem sujeito (*subjectless universe*), como absoluta exterioridade. Ele ignora a solidariedade do sujeito com o objeto e a interiorização do mundo exterior, operada pela experiência perceptiva como ser para mim, que se dá a mim como fenômeno, isto é, como mundo percebido, espetáculo e visibilidade , ou seja, um mundo como *locus* de todas as nossas experiências e que é inseparável do sujeito.

A análise da gênese do pensamento objetivo revela como ele instala e reafirma a distância do mundo diante da consciência, fundada na *fé perceptiva (PhP,395;VI,37,42)*, essa crença espontânea e muda que sustenta nosso contato com o mundo, e acaba se convertendo no dogmatismo reflexivo do dualismo mente/corpo e da verdade como adequação e coincidência. A gênese do objeto e do pensamento objetivo, Merleau-Ponty a encontra na atividade reflexiva:

> *Je décolle de mon expérience et je passe à* l'idée. *Comme l'objet, l'idée prétend être la même pour tous, valable pour tous les temps et pour tous*

> *les lieux, et l'individuation de l'objet en un point du temps et de l'espace objectifs apparaît finalement comme l'expression d'une puissance posante universelle.* **PhP,85**

Dado que a vida intencional da consciência tende a pôr constantemente objetos nos quais a intencionalidade se reconhece, a experiência do sujeito converte-se em **idéia** ou **objeto** de pensamento, ao mesmo tempo que exterioriza e objetiva seus conteúdos intencionais, suas sensações ou estados psíquicos, convertendo-os em objetos. Desta maneira, nossa atividade reflexiva converte-se em saber objetivo, como mostra Merleau-Ponty:

> *Je ne m'occupe plus de mon corps, ni du temps, ni du monde, tels que je les vis dans le savoir antéprédicatif, dans la communication intérieure que j'ai avec eux. Je ne parle que de mon corps en idée, de l'univers en idée, de l'idée de l'espace et de l'idée de temps. Ainsi se forme une pensée 'objective' (au sens de Kierkegaard), - celle du sens commun, celle de la science [...].* **PhP,85-6**

Resultado do senso comum, da *fé perceptiva* e do sincretismo entre o objeto percebido e a própria sensação, a verdade passa a ser uma propriedade dos objetos e das coisas, como querem a atitude ingênua e o realismo da ciência. Coloca-se então a pergunta, se o conhecimento verdadeiro depende **apenas** do sujeito, ou da coisa percebida; em outras palavras, se a verdade é uma propriedade das idéias ou das coisas.

A resposta da filosofia à pergunta tende para a primeira alternativa (idealismo e subjetivismo) e a da ciência tende para a segunda (realismo e objetivismo). Diante do dogmatismo do pensamento objetivo, insiste Merleau-Ponty: *é preciso que nós*

PhP,85 *Eu decolo de minha experiência e passo à idéia. Assim como o objeto, a idéia pretende ser a mesma para todos, válida para todos os tempos e para todos os lugares, e a individuação do objeto em um ponto do tempo e do espaço objetivos aparece, finalmente, como a expressão de uma potência posicional universal.*

PhP,85-6 *Não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Falo de meu corpo apenas em idéia, do universo em idéia, da idéia do espaço e da idéia de tempo. Forma-se , assim, um pensamento 'objetivo' (no sentido de Kierkegaard). - o do senso comum, o da ciência [...].*

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19

encontremos a origem do objeto no coração mesmo da experiência e que compreendamos como, paradoxalmente, há para nós o em-si *(PhP,86).*

Além da separação e oposição consciência/mundo, instituída pela atividade tematizante, a filosofia reflexiva, em virtude do seu poder objetivante e tematizante, apodera-se da experiência perceptiva e impõe-lhe suas categorias reflexivas e idealizações, impedindo o acesso direto à realidade percebida e vivida em seu estado puro e originário. Dessa forma, a relação entre sujeito e objeto é concebida pelo intelectualismo cartesiano como relação constituinte e representativa: pensar o mundo é constituir ou afirmar o mundo como objeto de pensamento ou **idéia** e espelho de um mundo existente em si como substância. Dessa maneira, o pensamento objetivo se apropria da idéia representada e a transforma em idéia universal abstrata, ao mesmo tempo que transforma o **em si** em pura exterioridade, e o **para si,** em pura interioridade e como "realidades" distintas e contrárias; essa é a verdade maior do *Cogito* cartesiano:

> *Nous sommes habitués par la tradition cartésienne à nous déprendre de l'objet: l'attitude réflexive purifie simultanément la notion commune du corps et celle de l' âme en définissant le corps comme une somme de parties sans intérieur et l'âme comme un être tout présent â lui-même sans distance. Ces définitions corrélatives établissent la clarté en nous et hors de nous: transparence d'un objet sans replis, transparence d'un sujet qui n'est rien que ce qu'il pense être. L'objet est objet de part en part et la conscience conscience de part en part. Il y a deux sens et deux sens seulement du mot exister: on existe comme chose ou on existe comme conscience.* **PhP,230-1**

Em seu poder objetivante e tematizante, a atividade reflexiva dá origem ao realismo ingênuo do mundo e das coisas existentes em si mesmos como substâncias

---

PhP,230-1 *Pela tradição cartesiana estamos habituados a nos desprender do objeto: a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum do corpo e a da alma, definindo o corpo como uma soma de partes sem interior e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que apenas é o que pensa ser. O objeto é objeto do começo ao fim e a consciência é consciência do começo ao fim. Há dois sentidos e apenas dois sentidos da palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência.*

exteriores e diferentes de nós e, ao mesmo tempo, introduz a distinção e a distância entre a consciência e o corpo, entre o corpo e o mundo percebido. Dessa maneira, comenta M. Chauí: "a fé perceptiva transfere a positividade e identidade das coisas para as idéias, fazendo-nos passar da unidade e da realidade do mundo percebido à universalidade do mundo pensado, sem questionar se essa passagem é possível ou não"[26], da mesma forma que a fé perceptiva no mundo percebido converte-se em tese do mundo inteligível. Conseqüência da dicotomia sujeito-objeto é ainda o surgimento de dois enganos complementares, que Merleau-Ponty chama de **humanismo**: o subjetivismo filosófico (ou idealismo), que permite ao sujeito apropriar-se da realidade exterior, convertendo as coisas e o mundo em representações ou idéias e, de outro lado, o objetivismo científico (ou positivismo), que confere ao objeto a capacidade de exercer sobre o sujeito sua ação causal, cujo resultado é a presença do exterior na consciência, por meio das sensações Dessa maneira, comenta Chaui:

> O objetivismo científico [...] vai reduzindo a consciência a uma realidade cada vez mais fugaz, até que se converta num mero epifenômeno de acontecimentos físico- fisiológicos observáveis e objetivos. O pensamento de sobrevôo na filosofia converte o mundo em representação do mundo. O pensamento de sobrevôo na ciência converte a consciência num resultado aparente de "fenômenos na terceira pessoa, isto é, de acontecimentos que pertencem à esfera dos objetos naturais. [27]

4. O pensamento de sobrevôo e o observador estrangeiro

Outra dificuldade revelada pela análise da gênese do pensamento positivo é saber como se dá e como explicar a passagem da experiência perceptiva do mundo percebido, inacabada em seus aspectos ou perspectivas, para o mundo inteligível na sua universalidade e invisibilidade. Em outras palavras, como se dá a relação e a passagem do percebido inacabado e indeterminado para o pensado, acabado e determinado como

unesp

positividade? Por outro lado, definir a experiência perceptiva e a representação como coincidência e adequação do sujeito ao objeto, significa tomar a experiência do mundo como referência absoluta e ignorar seu caráter fenomenal.

Dessa forma, o distanciamento sujeito-objeto, instalado pela atividade reflexiva e pela *fé perceptiva*, dá origem a outros dois equívocos: ***o pensamento de sobrevôo*** e ***o espectador estrangeiro***. Com efeito, a atitude ingênua e o realismo científico, fundados no empirismo da *fé perceptiva*, dão origem e alimentam a convicção do **pensamento de sobrevôo**:

> *La conviction qu'elle* [a fé perceptiva] *nous donne d'atteindre ce qui est par un survol absolu, nous l'appliquons à l'homme comme aux choses, et c'est par là que nous en venons à penser l'invisible de l'homme comme une chose.* [VI,37]

É próprio da fé perceptiva acreditar que estamos diante de um mundo que o pensamento sobrevoa, o que supõe a exterioridade do sujeito e do objeto. O pensamento objetivo, como a ciência, *crê poder sobrevoar seu objeto (VI,47)*, da mesma forma que a reflexão tematizante tem a ilusão de *sobrevoar todas as coisas em um pensamento 'objetivo', que, finalmente não pensa nada (S,192)*. Essa ilusão do "sobrevôo absoluto" sobre o objeto subjacente ao pensamento objetivo é possível porque ele ignora a presença e a atividade intencional e perceptiva do sujeito. É pretensão do pensamento objetivo que o sujeito contemple o mundo de sobrevôo como um observador absoluto ou *kosmosthéoros (N,41)*, sem habitá-lo, convertendo o mundo em representação constituída pelo sujeito, como forma de apropriar-se da realidade exterior e heterogênea e controlá-la garantindo, ao mesmo tempo, o "universal" de sobrevôo, isto é, as essências ou os conceitos universais:

> *La science manipule les choses et renonce à les habiter. Elle [...] ne se confronte que de loin en loin avec le monde actuel. Elle est, elle a toujours été cette pensée admirablement active, ingénieuse, désinvolte, ce*

VI,37 *A convicção que ela [a fé perceptiva] nos incute, de atingirmos o que é por um sobrevôo absoluto, nós a aplicamos tanto ao homem como às coisas, e é por essa via que chegamos a pensar o invisível do homem como uma coisa.*

> *parti pris de traiter tout être 'comme objet général', c'est à dire á la fois comme s'il ne nous était rien et se trouvait cependant prédestiné à nos artifices.* [OE,9]

Na filosofia, o pensamento de sobrevôo converte o mundo exterior em idéia ou representação do mundo: *a essência da consciência é esquecer seus próprios fenômenos e assim tornar possível a constituição das 'coisas' (PhP,71).* Em ciência, ele converte a consciência e o mundo em realidades "objetivas", passíveis de conhecimento objetivo. O pensamento de sobrevôo presume que as relações da consciência e do mundo, do sujeito e do objeto são relações de exterioridade e de causalidade, ignorando que essas relações são de interioridade, isto é, são relações de significado e de uma consciência ou de um sujeito presente e inerente ao mundo.

Por outro lado, a idéia de uma subjetividade como "observador estrangeiro" ou imparcial, isto é, que está em toda parte e em parte alguma, que contempla o mundo do ponto de vista da estrela Sirius, ou seja, que observa a realidade de um ponto de vista exterior, é uma ilusão do pensamento objetivo. No afã de conhecer a coisa e o mundo por inteiro e com absoluta objetividade, o pensamento objetivo se presume situado fora da realidade, contemplando-a "de fora". Esse *recurso ao "exterior" (VI,36),* pelo pensamento objetivo, confere-lhe a ilusão de controlar a realidade exterior como um espectador absoluto, convertendo o conhecimento e a verdade em adequação, coincidência e "espelho da realidade".

Preocupado em garantir objetividade absoluta à experiência perceptiva, o pensamento objetivo acredita excluir todo comprometimento e envolvimento do sujeito na observação mediante o distanciamento sujeito-objeto; esse distanciamento e cisão criam o espaço no qual é possível determinar o ato do conhecimento e da percepção, e o conteúdo desse ato. A alegação do "observador estrangeiro" é possível porque a percepção tem a

---

OE,9 *A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. [...] e apenas, de longe em longe, ela defronta-se com o mundo atual. Ela é, ela sempre foi este pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolto, esse pressuposto de tratar todo ser 'como objeto em geral', isto é, como se, ao mesmo tempo, ele nada fosse para nós e, entretanto, estivesse predestinado aos nossos artifícios.*

unesp

característica de esquecer-se como percepção de um corpo, situado no espaço e no tempo, e como experiência de uma subjetividade inscrita no mundo:

> *[...]* la perception est de soi ignorance de soi comme perception sauvage, imperception , *tend de soi à se voir comme* acte *et à s'oublier comme intentionnalité latente, comme* être à -. [VI,266-7]

O mito do "observador estrangeiro" também ignora o perspectivismo da percepção; esquece que ela é dependente de um ponto de vista e, portanto, é parcial, limitada e inacabada. Com efeito, visto que a percepção é atividade de um corpo situado, a visão do mundo se dá a partir de um ponto de vista (nosso corpo e nossa situação) sobre o mundo; nossa experiência da coisa é dada em aspectos perspectivos ou pontos de vista: *visto que nenhuma das perspectivas que eu tome não se esgota, e que os horizontes estão sempre abertos (VI,267)*, como posso ter a ilusão ou a crença da presença e do conhecimento da coisa por inteiro? Ou essa crença apoia-se na ontologia espontânea e ingênua do pensamento de sobrevôo do mundo objetivo, ou devemos assumir o caráter subjetivo e perspectivista da percepção, cuja explicação reside no seu poder de recuo diante de cada perspectiva, de organizá-las e unificá-las numa síntese perceptiva que dá a idéia ou significado da coisa. Ademais, visto que nossa experiência do mundo é sempre dada por perspectivas parciais, e visto que nenhuma dessas perspectivas esgota essa experiência [28], ela é rigorosamente parcial, inacabada e incompleta; isso nos obriga a abandonar a ontologia espontânea do mundo objetivo subjacente ao senso comum e à fé perceptiva.

No caso da consciência e do psiquismo, o pensamento objetivo, preocupado em construir ou constituir um domínio ou área de objetividade, adota *o recurso ao "exterior"*. Como meio de garantir a clareza e objetividade, à semelhança das ciências naturais, a psicologia introduz no comportamento a exterioridade e objetividade do "pensamento de sobrevôo" e do "observador estrangeiro", excluindo a **introspecção** como método e via de acesso ao psiquismo, aos fatos mentais e ao comportamento. Com efeito,

---

VI,266-7 *[...]* a percepção é em si ignorância de si como percepção selvagem, impercepção, *tende a ver-se como* ato *e a esquecer-se como intencionalidade latente, como* ser para – .

unesp

para o psicólogo (behaviorista) e para o físico a preocupação da objetividade exorciza os riscos da visão "de dentro" do psiquismo, fornecida pela introspecção contaminada, acreditam eles, pelo *componente subjetivo* ou pelo *aporte corporal (VI,22)* e que faz do psiquismo uma aparência ou projeção psicológica. Avaliando os riscos da introspecção como método de conhecimento do psiquismo em psicologia, Merleau-Ponty pergunta-se se a *visão do interior*, pela introspecção, é realmente possível e se ela poderia ser substituída por um ponto de vista exterior, que transporta o interior para fora. Ao contrário, sustenta ele:

> *Il y a, – c'est tout autre chose,et qui garde sa valeur -, une vie près de soi, une ouverture à soi qui est tout autre chose, mais qui ne donne pas sur un autre monde que le monde commun, – et qui n'est pas nécessairement fermeture aux autres.* [VI,36]

Ele ainda se pergunta se *o recurso ao "exterior"*, pelo "pensamento de sobrevôo" e pelo "observador estrangeiro", constitui garantia de objetividade contra a ilusão da introspecção, trazendo para fora nossa idéia confusa de uma *"visão" psicológica* dessa *"coisa" invisível* e opaca que é o psiquismo, *que se encontra em algum lugar atrás de certos corpos vivos e com relação à qual é preciso encontrar o ponto exato de observação. (VI,36)*

Questionando-se ainda sobre *os argumentos a favor de um determinismo ou, ao contrário, de uma realidade 'mental' ou 'não causal'(VI,33)*, Merleau-Ponty mostra como essas alternativas e noções são tributárias de uma ontologia cartesiana objetivista e dualista. À semelhança do físico, *o psicológico, por sua vez, instala-se na posição do espectador [...] subentendendo um sujeito absoluto diante do qual desdobra-se o psiquismo em geral, o meu, ou o de outrem (VI,37).* Como o físico, o psicológico constrói um "sistema de referências" segundo o qual o psiquismo, do qual fala o psicólogo, é seu psiquismo também. Esse presumido ponto de vista de espectador estrangeiro ou imparcial é posto em questão quando fica patenteado para a ciência que *le clivage de 'subjectif' et de*

[VI,36] *Há – e isto é uma coisa totalmente diferente e que conserva seu valor – uma vida ao pé de si, uma abertura para si, porém, que não desemboca em outro mundo diferente do mundo comum – e que não é, necessariamente, fechamento aos outros.*

l' 'objectif' (VI,37), pelo qual a física e a psicologia definem seus domínios próprios, são duas ordens de 'realidades' com suas propriedades intrínsecas em si, supostamente construídas e conhecidas por um pensamento puro e exterior ao mundo. Todavia, não é o que acontece:

> *[...] l'être-objet ne peut plus être l'être-même: 'objectif' et 'subjectif' sont reconnus comme deux ordres construits hâtivement à l'intérieur d'une expérience totale dont il faudrait, en toute clarté, restituer le contexte.* [VI,38]

5. O corpo como campo fenomenal

O problema filosófico maior do pensamento objetivo inerente às filosofias da reflexão ou do *Cogito* consiste no fato de que a reflexão é atividade derivada; de que ela não é atividade originária e fundante; e de que a ontologia objetivista do mundo e da realidade em si, que ela pressupõe, é insustentável na medida que converte a experiência do mundo em representação e o conhecimento, em coincidência ou adequação. Por conseguinte, só nos resta abandonar a alternativa da filosofia reflexiva e buscar a solução numa filosofia da percepção, que assuma a percepção como atividade de um corpo, que é condição do aparecer do mundo percebido, o único mundo possível e real Para nós, trata-se de buscar uma filosofia da percepção, que seja retorno à experiência do mundo e atividade fundante, capaz de reconstruir a objetividade da experiência a partir da nossa subjetividade corporal, isto é, do corpo-sujeito de percepção e sinal visível de nossa encarnação e inscrição no mundo; enfim, uma filosofia que reencontre na experiência do mundo a fonte e o solo onde se delineia o significado, e que tenha, nessa comunicação com o mundo, o primeiro fundamento da racionalidade.

[VI,38] *[...] o ser-objeto não pode ser mais o próprio-ser: 'objetivo' e 'subjetivo' são reconhecidos como duas ordens construídas apressadamente no interior de uma experiência total, cujo contexto seria preciso restaurar com total clareza.*

unesp

Com efeito, o poder de refletir e tematizar, próprio da consciência teórica, não é originário nem fundante. Como reconhece Merleau-Ponty, *o mundo é sempre 'estar aí' antes da reflexão, como uma presença inalienável (PhP,I)*. E, antes de qualquer reflexão,

> *Quand je perçois, je ne pense pas le monde, il s`organise devant moi. Quand je perçois un cube, ce n' est pas que ma raison redresse les apparences perspectives et je pense à propos d`elles la définition géométrique du cube.* **SNS,105**

De acordo com as alegações do intelectualismo e da psicologia clássica, a unidade das sensações, dos dados dos diferentes sentidos e das perspectivas é garantida ou construída pela memória ou por uma *inspeção do expírito* que os pensa, reúne e julga segundo uma idéia, e não por uma análise intelectual, como pretende Descartes nas Méditations. Ao contrário, é o corpo que os organiza e unifica no seu campo perceptivo e visual. E, mesmo os objetos que estão às minhas costas não são representados por alguma operação da memória ou do juízo, como pretende Descartes com a visão de chapéus e sobretudos, que o espírito julga e crê ver homens; pelo contrário, *eles estão presentes para mim, eles* contam *para mim como o fundo que eu não vejo o qual não deixa de estar presente sob a figura que, em parte, o mascara. (SNS,105)*

Portanto, é no aparecer das coisas e do mundo diante do corpo como **campo fenomenal** que se dá nossa experiência originária e nossa comunicação primeira com o mundo, e se delineia o significado. É essa experiência perceptiva e organizadora, atividade típica do corpo, que constitui o primeiro fundamento da racionalidade, *uma 'presunção de Razão', que não repousa sobre um universo racional (PhP,77)*. Mas, insiste Merleau-Ponty, a unificação do *mosaico de sensações*, assim como das "formas temporais" da melodia, não nos é dada por uma associação psicológica, como pretende a

---

SNS,105 *Quando percebo, não penso o mundo, ele organiza-se diante de mim. Quando percebo um cubo, não quer dizer que minha razão recomponha as aparências perspectivas e que eu pense a propósito delas a definição geométrica do cubo.*

psicologia associacionista, nem a escolha do ponto fixo de perspectiva dos objetos em movimento não é um ato de inteligência. E isto porque:

> *[...] je perçois d'une manière indivise avec mon être total, je saisis une structure unique de la chose, une unique manière d'exister qui parle à la fois à tous mes sens.* **SNS,101**

A organização e unificação das sensações num campo perceptivo único é atividade do corpo como organismo vivo no comércio com seu meio, e não de uma percepção refletida ou pensante:

> *La perception n'est pas une sorte de science commençante, et un premier exercice de l'intelligence, il nous faut retrouver un commerce avec le monde et une présence au monde plus vieux que l'intelligence.* **SNS,106**

Anterior a qualquer atividade reflexiva, *toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou a finalização por nós de uma intenção alheia [...] e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas (PhP,370).* Esse comércio ou união que a percepção opera, todavia é obscurecido pela atividade reflexiva, que distancia o corpo das coisas na medida que as tematiza e objetiva. Ademais, o pensamento objetivo tem o poder de obnubilar *todos os fenômenos, que atestam a união do sujeito e do mundo, e substituí-los pela idéia clara do objeto como em si e do sujeito como pura consciência (PhP,370).*

Por outro lado, a percepção espontânea e natural não é uma pré-ciência, não afirma as coisas, nem as distancia para observá-las; antes, as interioriza nas sensações; ela é como que *une 'fé originária', que nos liga a um mundo como à nossa pátria, o ser do percebido é o ser antepredicativo em direção ao qual nossa existência total está*

SNS,101 *[...] eu percebo de uma maneira indivisa com meu ser total, eu apreendo uma estrutura única da coisa, uma maneira única de existir que fale ao mesmo tempo a todos os meus sentidos.*

SNS,106 *A percepção não é uma espécie de ciência iniciante e um primeiro exercício da inteligência; precisamos reencontrar um comércio com o mundo e uma presença no mundo mais velho do que a inteligência.*

polarizada (PhP,371-2). Toda análise reflexiva dissimula sua gênese e seu ponto de partida na vida pré-reflexiva do corpo diante do mundo, a qual tem o solo e o berço na comunicação perceptiva com o percebido. Em suma, do ponto de vista fenomenológico, não há outra maneira de compreender e conhecer a não ser percebendo. Daí, a reflexão não pode ser reduzida à pura presença do refletido, nem o mundo pode ser reduzido ao que ela representa. Para que a reflexão tematizante seja possível é preciso que o mundo seja objeto de percepção. É nessa vida irrefletida da experiência perceptiva do corpo que está a marca da nossa encarnação no corpo e da nossa inscrição no mundo. Esquecendo seu enraizamento no corpo e no mundo, a reflexão tende a esquecer-se como reflexão para reconhecer-se e aparecer como identidade, presença ou transparência de si mesma, como posse de um significado e, finalmente, converter-se em essência ou substância. Todavia, não obstante seu enraizamento no corpo e no mundo, é incontestável que a reflexão seja possível e, como intencionalidade latente, isto é, **ser para ...**, ela é capaz de enraizar-se e transcender-se a si mesma, de romper com o atual e com sua familiaridade com o mundo. Esse é o paradoxo da reflexão: ser ao mesmo tempo enraizamento e transcendência.

Aqui residem a pertinência e o interesse da crítica do pensamento objetivo, das filosofias do *Cogito* ou da reflexão e do legado positivista que elas representam: esclarecer os equívocos do pensamento positivo e causal implícito nas filosofia da reflexão e trazer à luz tudo o que decorre da nossa encarnação num corpo e da nossa inserção no mundo.

6. A crítica do naturalismo da consciência

A tarefa de uma filosofia da percepção, entende Merleau-Ponty, consiste em pôr entre parênteses as duas atitudes principais: a do intelectualismo, que constitui ou representa o mundo como idéia ou pensamento diante da consciência, e a do naturalismo realista, que afirma um mundo em si como uma consciência-substância com a qual

estabelece uma relação de causa-efeito. A crítica simétrica desses dois erros (intelectualismo e naturalismo), partes de uma mesma ontologia objetivista e essencialista nos dois níveis diferentes de ingenuidade e de lucidez, é posta por Merleau-Ponty nos termos seguintes:

> *[...] admettre le naturalisme et l'enveloppement de la conscience dans l'univers des* blosse Sachen *[pures choses] à titre d'événement, c'est précisément poser comme premier le monde théorique auquel elles appartiennent, c'est un idéalisme extrême.* **CF,112**

Naturalismo e intelectualismo coincidem no mesmo equívoco: concebem a consciência segundo o modelo de coisa ou substância mental (*res cogitans*) com a propriedade de aperceber-se de si mesma e de pensar, capaz de estabelecer relação real e causal com um mundo em si. A crítica desse **mentalismo** da consciência, embutido no pensamento objetivo e causal, é efetuada por Merleau-Ponty mediante o método fenomenológico, sustentando, ao mesmo tempo, o caráter fenomênico do mundo, da percepção e da consciência. *A estrutura do comportamento* trata do equívoco do naturalismo à luz do objetivismo científico através da análise do **comportamento.** A *Fenomenologia da percepção* trata do equívoco do idealismo filosófico à luz da análise da **percepção**. Mas, percepção e comportamento são duas modalidades da mesma relação entre a consciência e o mundo.

Vimos que a crítica do pensamento objetivo e causal é o fio condutor na rejeição do naturalismo da consciência por Merleau-Ponty. Neste sentido, sua tarefa é de refazer a crítica do dualismo na questão da consciência. Se na origem desse dualismo está a ontologia cartesiana substancialista, que estabelece a divisão e oposição corpo-mente, então a solução reside na rejeição dessa ontologia e sua substituição. Com efeito, nossa ciência e filosofia fundam-se numa ontologia realista de um mundo em si e da representação objetiva desse mundo em sua identidade substantiva e positiva. A crítica de Merleau-Ponty, observa Chaui, "tem em mira dois alvos: o objetivismo espontâneo do

---

CF,112 *[...] admitir o naturalismo e o envolvimento da consciência no universo das* blosse Sachen *[puras coisas] como acontecimento é, precisamente, colocar como primeiro o mundo teórico ao qual elas pertencem, o que é um idealismo extremo.*

cientista que, mesmo construindo o objeto do conhecimento, mantém o postulado do naturalismo realista, e o objetivismo tematizado pelo filósofo da ciência" [29]. O caminho seguido por Merleau-Ponty é refazer o percurso do pensamento cartesiano em direção contrária: superar a separação mente-corpo, sujeito-objeto, origem da ciência moderna, refazendo a unidade dos dois termos tornando-os coextensivos não pela identidade ou simples redução de um termo ao outro - ou tudo é matéria, ou tudo é espírito, ou tudo é objeto, ou tudo é sujeito - mas, reunindo-os na sua unidade originária de realidades diferentes, porém vinculadas, coextensivas e compossíveis. Esse é o sentido, veremos adiante, da idéia de **consciência encarnada**, isto é, uma consciência radicalmente vinculada a um corpo e inscrita no mundo. Reduzir a consciência ao corpo objetivo seria reduzi-la a epifenômeno de fatos ou propriedades objetivas, o que seria ainda ater-se a um dos termos do dualismo e permanecer preso ao pensamento dualista.

Por outro lado, realismo e idealismo são legados da mesma e única ontologia substancialista e objetivista; são duas faces complementares do mesmo erro comum: a desqualificação da percepção e a idealização do mundo em si e da percepção como identificação e representação. Daí, o interesse da crítica simétrica do realismo e intelectualismo como concepções da experiência perceptiva: o realismo, que considera o sujeito como **passividade** diante de um mundo objetivo em si, e o intelectualismo, que vê o sujeito como pura **atividade** constituinte de um mundo como idéia. Essa dupla posição do sujeito como **efeito** ou como **causa** ignora o caráter fenomênico da percepção e do mundo, cuja aparição depende da consciência. De ponta a ponta, a *Fenomenologia da percepção* é uma crítica temática do intelectualismo da consciência e dos seus postulados de constituição, de objetivação e de representação, especialmente a terceira parte, referente ao *Cogito* e os capítulos de *A espacialidade* e de *O espaço*, onde Merleau-Ponty mostra a insuficiência da explicação intelectualista tanto da consciência como da noção e da gênese do espaço.

Mas, o que pode significar e que valor tem uma objetividade que não passa por uma representação e uma consciência que não é consciência de algo? Trata-se de buscar uma compreensão além das alternativas do realismo e do intelectualismo, mas que também leve em conta os desafios e a verdade que eles contêm. Em outras palavras, trata-

se de buscar uma explicação que dê conta não apenas do **fato que** percebemos, mas sobretudo **do que** percebemos. É nessa relação entre a consciência perceptiva e a consciência representativa que reside o problema: como a **interioridade** da consciência não é pura imanência e ao mesmo tempo não se explica como pura **exterioridade** dos mecanismos de causa-efeito físico ou fisiológico. Ou ainda, como conceber a consciência de maneira que não seja reduzida a mero objeto e coisa ou a puro espírito, como diz Merleau-Ponty, a uma *consciência estrangeira (SC,137)*.

Haveria outra maneira de abordar a consciência que não fosse por ela mesma ? Como conceber a consciência como pura presença do refletido, como transparência a si mesma ou ainda como puro pensamento, que constitui o mundo em idéia, como quer o idealismo ? E como conceber a consciência como mera coisa em si mesma na percepção e no conhecimento do mundo percebido, como pretende o naturalismo? Em outras palavras, *como uma coisa se conheceria a si mesma? (VI,37)*

Em suma, pergunta Chaui, "como e por que empirismo e idealismo, naturalismo e espiritualismo, mecanicismo e intelectualismo brotam na passagem da experiência sensível à experiência do pensamento ?" [30]

7. A unidade do sensível e do inteligível

No que tange à questão da relação entre a consciência reflexiva e representativa, e a consciência perceptiva, a solução reside no caráter fundante e primeiro da consciência perceptiva: *é a consciência perceptiva, que seria preciso interrogar para nela encontrar um esclarecimento definitivo (SC,227).* Efetivamente, a despeito de Descartes, a análise da percepção revela que é na consciência vivida em um corpo situado no espaço e no tempo, como realidade irrefletida, que reside e consiste *minha subjetividade inalienável (PhP,411)*, esse *Cogito* tácito do qual a consciência reflexiva é derivada; antes da consciência converter-se em *significação exprimível* de si mesma, ela é consciência

unesp

perceptiva e intencional, sujeito pré-reflexivo ou irrefletido: *a consciência representativa não é senão uma das formas de consciência (SC,188).* No essencial, a rejeição do idealismo da consciência é formulada da seguinte maneira:

> *Le véritable* Cogito *ne définit pas l'existence du sujet par la pensée qu'il a d'exister, ne convertit pas la certitude du monde en certitude de la pensée du monde, et enfin ne remplace pas le monde même par la signification monde [...] et il élimine toute espèce d'idéalisme en me découvrant comme 'être au monde'.* PhP,VIII

Para a análise fenomenológica, a consciência não é originariamente consciência reflexiva, representativa e judicativa: *há este fato, fundamental, que nós existimos antes de refletir (SNS,274).* Posto que a reflexão é sempre dada a ela mesma numa experiência vivida, da qual a reflexão e a representação são atividades derivadas e segundas, constituindo um recuo da consciência e não seu fundamento: *assim, não é* porque *eu penso ser que estou certo de existir, mas, ao contrário,a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva. (PhP,438)*

Na raiz dos nossos pensamentos e experiências, encontramos uma subjetividade que se reconhece a si mesma na sua existência concreta, mundana, corporal e temporal. Portanto, essa subjetividade não consiste em puro pensamento, desvinculado do corpo, da percepção e do mundo.

O acesso à consciência não se dá nem pela reflexão *ab homine,* como fez Descartes, nem pela coisa, isto é, pela *Natureza em si (VI,328),* mas pela experiência perceptiva, isto é, o corpo como consciência perceptiva. A solução para a passagem da consciência perceptiva à consciência reflexiva é vislumbrada por Merleau-Ponty:

PhP,VIII *O verdadeiro* Cogito *não define a existência do sujeito pelo pensamento que ele tem de existir; não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo.[...] e elimina qualquer espécie de idealismo ao revela-me como 'ser no mundo'.*

> *Le passage réflexif à la conscience intellectuelle est-il une adéquation de notre savoir à notre être, ou seulement une manière pour la conscience de se créer une existence séparée, - un quiétisme?* **SC,240**

E, Merleau-Ponty conclui o que define a consciência:

> *[...] ce n'est pas l'immanence psychologique, l'inhérence de tous les phénomènes à des 'états de conscience privés', le contact aveugle de la sensation avec elle-même,- ce n'est pas même l'immanence transcendentale, l'appartenance de tous les phénomènes à une conscience constituante, la possession de la pensée claire par elle-même, - c'est le mouvement profond de transcendence qui est mon être-même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde.* **PhP,432**

Por outro lado, no que concerne à solução dualista, Merleau-Ponty trata desta questão no capítulo III - *A ordem física, a ordem vital, a ordem humana* de *A estrutura do comportamento* -, onde é abordada do ponto de vista das afirmações e dos dados da psicologia experimental e da fisiologia. A partir da análise das noções de **organismo, comportamento, psiquismo** e **forma** (*Gestalt*), ele questiona os pressupostos substancialistas (e naturalistas) implícitos nas noções de vida e espírito, e indaga se os dados e achados da psicologia experimental e da fisiologia de Pavlov e de Goldstein dão conta da subjetividade, que os psicólogos presumem estar subjacente a esses dados; e indaga também qual é o estatuto ontológico dessa subjetividade. Diante do objetivismo reificante, típico da psicologia da época (já rejeitado por Husserl sob o nome de "positivismo psicológico"), Merleau-Ponty vê a análise fenomenológica como *uma psicologia descritiva*, que ele qualifica como o *desabono da ciência (PhP,II)* no seu naturalismo e realismo da consciência. Com efeito, fundada numa ontologia objetivista, a

---

SC,240 *A passagem reflexiva para a consciência intelectual é uma adequação de nosso saber ao nosso ser, ou é apenas uma forma da consciência criar para si uma existência separada, - um quietismo ?*

PhP,432 *[...] não é a imanência psicológica, a inerência de todos os fenômenos a 'estados de consciência privados', o contato cego da sensação consigo mesma, - não é nem mesmo a imanência transcendental, a pertença de todos os fenômenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento claro por si mesmo, - mas é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo.*

unesp

psicologia atribui às noções de comportamento e psiquismo uma conotação substancialista, ao mesmo tempo que considera as noções de natureza física, vida e espírito como três ordens de substância ou três realidades; ela considera também que as relações entre essas três ordens de realidades podem ser definidas em termos de causa-efeito, de estímulo e de funções físico-químicas. E, apoiada em um suposto isomorfismo entre o universo vital e o universo psicológico, a psicologia acredita ainda que propriedades e funções biológicas, neurológicas e psíquicas podem fornecer uma compreensão e, talvez, uma explicação causal da subjetividade.

É esse realismo naturalista da consciência, embutido nas afirmações da psicologia, que Merleau-Ponty questiona, assim como a explicação causal da percepção como pura passividade exterior e que, por brevidade, deixaremos de tratar aqui. Merleau-Ponty argumenta que essas três ordens de realidade, a física, a vital e a psíquica, uma vez depuradas de seus substratos substancialistas e submetidas à análise fenomenológica, podem ser redefinidas, não como substâncias, mas como conjuntos de relações e de significados.

> *Mais ni le psychique à l'égard du vital, ni le spirituel à l'égard du psychique ne peuvent être traités comme des substances ou des mondes nouveaux. Le rapport de chaque ordre à l'ordre supérieur est celui du partiel au total. Un homme normal n'est pas un corps porteur de certains instincts autonomes, joint à une "vie psychologique" définie par certains processus caractéristiques, - plaisir et douleur, émotion, association des idées, - et surmonté d'un esprit qui déploierait ses actes propres sur cette infrastructure.* **SC,195**

A transcrição completa desta e de outras passagens de maior interesse para a questão do estatuto do comportamento esclarece porque e como a distinção entre o psíquico e o somático pode ser válida no plano da patologia, quando o psíquico e o

---

SC,195 *Todavia, nem o psíquico, no que concerne ao vital, nem o espiritual, no que concerne ao psíquico, podem ser tratados como substâncias ou mundos novos. A relação de cada ordem com a ordem superior é a do parcial com o total. Um homem normal não é um corpo portador de certos instintos autônomos, unido a uma 'vida psicológica' definida por certos processos característicos, - prazer e dor, emoção, associação das idéias, - e dominado por um espírito que desfraldaria seus próprios atos sobre esta infra-estrutura.*

unesp

somático agem de forma não integrada. No comportamento normal elas não constituem duas ordens de fatos exteriores entre si, mas dois tipos de relações. A distinção entre vida psíquica e fenômenos corporais aparece apenas quando cada parte é tomada separadamente e em cada momento. Na vida biológica e num organismo normal o que aparece é um corpo vivido ou fenomenal como um todo, articulado em suas diferentes partes e funções diferentes, de maneira que esses fatos desaparecem como tais e são vividos apenas como comportamento humano, onde o físico, o vital e o psíquico estão implícitos e integrados. O mesmo se poderia dizer com relação à noção de "espírito":

> *Nous ne défendons pas un spiritualisme qui distinguerait l'esprit et la vie ou l'esprit et le psychique comme deux 'puissances d' être'. Il s'agit d'une 'opposition conditionnelle' qui ne peut être transformée en 'opposition substantielle'. L'esprit n'est pas une différence spécifique qui viendrait s'ajouter à l'être vital ou psychique pour en faire un homme. L'homme n'est pas un animal raisonnable. L'apparition de la raison et de l'esprit ne laisse pas intacte en lui une sphère des instincts fermée sur soi.* **SC,196**

Do ponto de vista do vivido, o que vemos na condição humana é um ser integrado em que a dimensão animal (por exemplo, funções físico-químicas, sexuais, etc.) e a psíquica existem e agem integradas: quando estamos doentes ou presos é todo o homem ou o nosso ser que é atingido; ou como, de forma prosaica, observa Merleau-Ponty citando Husserl:

> *Il n'y a pas de coupure décisive entre la pierre et l'animal, l'animal et l'homme: 'Quand un philosophe voyage, il emporte ses idées avec lui'.*

SC,196 *Nós não defendemos um espiritualismo que distinguiria o espírito e a vida ou o espírito e o psíquico como duas 'potencialidades de ser'. Trata-se de uma 'oposição condicional' que não pode ser transformada em 'oposição substancial'. O espírito não é uma diferença específica que viria juntar-se ao ser vital ou psíquico para fazer um homem. O homem não é um animal racional. A aparição da razão e do espírito não deixa intacta nele uma esfera dos instintos fechada sobre si.*

unesp

> *En ce sens tout est Nature, tout est rattaché à la Nature, lui est lié, est posé sur elle.* [N,105]

Tão radical é em nós a integração e a unidade entre o físico e o mental, entre o material e o espiritual que:

> *On n'agit pas avec l'esprit seul. L'esprit n'est rien ou c'est une transformation réelle et non pas idéelle de l'homme. Parce qu'il n'est pas une nouvelle sorte d'être, mais une nouvelle forme d'unité, il ne peut reposer en lui-même.* [SC,196]

Desse ponto de vista fenomenológico em que situamos a análise, fica visível como são artificiais as distinções que a ciência e a psicologia estabelecem na análise do comportamento humano, de maneira que as funções psíquicas e os processos animais não podem mais ser tomados separadamente, de tal forma que:

> *L'homme ne peut jamais être un animal: sa vie est toujours plus ou moins intégrée que celle d'un animal. Mais si les prétendus instincts de l'homme n'existent pas* à part *de la dialectique spirituelle, corrélativement cette dialectique ne se conçoit pas hors des situations concrètes où elle s'incarne.* [SC,196]

[N,105] *Não há separação decisiva entre a pedra e o animal, o animal e o homem: 'Quando um filósofo viaja, ele* ***leva consigo suas idéias'. Nesse sentido tudo é Natureza, tudo está preso à Natureza, está ligado a ela, reside nela****.*

[SC,196] *Não agimos somente com o espírito. O espírito não é nada ou é uma transformação real, e não ideal, do homem. Visto que ele não é uma nova espécie de ser, mas uma nova forma de unidade, não pode subsistir em si mesmo.*

[SC,196] *O homem jamais pode ser um animal: sua vida está sempre mais ou menos integrada como a de um animal. Mas, se os pretendidos instintos do homem não existem à parte da dialética espiritual, correlativamente esta dialética não se concebe fora das situações concretas em que ela se encarna.*

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19

8. O corpo orgânico e vivido: um registro naturalizante ?

Mas porque a condição animal é de tal forma transformada pelo psiquismo e o psiquismo está tão enraizado no biológico, não nos resta outra maneira de entender o humano a não ser retomando a idéia cartesiana de *união* e *mistura*, sem o *pressuposto* dualista e levando-a a todas as suas conseqüências possíveis. Uma união ou mistura com o bilógico, que todavia, não pode ser reduzida ao puro biológico, como observa Merleau-Ponty citando Herder: *Se o homem tivesse os sentidos de um animal, ele não teria razão.* [31]

E, mesmo quando se toma o comportamento como *Purpose behavior* ou behaviorismo intencional, *'na sua unidade e originalidade'*, como faz Tolman [32] explicando-o de maneira não atomicista, fisiológica nem causal, ainda a questão é posta nos termos do debate tradicional entre "mentalistas" e "materialistas", visto que o fazem em termos alternativos de elementos exteriores entre si:

> *La négation du réalisme matérialiste ne semble possible qu'au profit du réalisme mentaliste et inversement.On ne voit pas qu'à partir du moment où le comportement est pris 'dans son unité' et dans son sens humain, ce n'est plus à une réalité matérielle qu'on a affaire et pas davantage d'ailleurs à une réalité psychique, mais á un ensemble significatif ou à une structure qui n'appartient en propre ni au monde extérieur, ni à la vie intérieure. C'est le réalisme en général qu'il faudrait mettre en cause.* **SC,197**

No caso específico da questão da percepção e do comportamento, esse dualismo tem a ver e tem origem na distinção entre percepção externa e percepção interna,

---

SC,197 *A negação do realismo materialista não parece possível senão em proveito do realismo mentalista e inversamente. Não percebemos que, a partir do momento em que o comportamento é tomado 'em sua unidade' e em seu sentido humano, não mais lidamos com uma realidade material e nem tampouco, aliás, com uma realidade psíquica, mas com um conjunto significativo ou com uma estrutura que não pertence propriamente nem ao mundo exterior nem à vida interior. É o realismo, em geral, que deve ser posto em questão.*

(que hoje chamamos de internalismo e externalismo e que Kant pretendeu superar no ceticismo e no realismo reconhecendo como fundamento irrecusável do mundo os caracteres descritivos dessa experiência interna e externa) e na primazia concedida a essa última. O problema reside na dificuldade de investigar tais fenômenos ou características por meio de um método objetivo que dispensasse a introspecção. De qualquer forma, diante da unidade e integração de partes e de funções que caracterizam a percepção e o comportamento humano (ver, por exemplo, a articulação invisível entre a percepção e o pensamento, a palavra e o significado), articulação e integração essas de que o comportamento patológico é privado, mas que no organismo ou no comportamento normal aparecem como conduta significativa, coerente e verdadeira. Isso atesta que as relações entre corpo e mente, entre o neurológico e o psíquico não são redutíveis sempre e totalmente a uma causalidade, determinismo ou fatalidade. Afinal, um doente pode ter consciência da sua desintegração e distúrbio psíquicos e não necessariamente obedecê-los ou estar sujeito a eles na sua conduta.

> *Pour un être qui a acquis la conscience de soi et de son corps, qui est parvenu à la dialectique du sujet et de l'objet, le corps n'est plus cause de la structure de la conscience, il est devenu objet de conscience.* SC,220

No caso do comportamento patológico, em vez de um pretenso paralelismo físico-fisiológico entre o físico e o psíquico no organismo humano doente, Merleau-Ponty acredita e prefere ver, antes, um caso de interação da consciência com o funcionamento parcial, incompleto e desestruturado de um organismo patológico. Com efeito, outra é a situação de uma subjetividade, que ultrapassa a reciprocidade dialética do organismo com seu meio e acede à condição de um sujeito cognoscente:

> *[...] sujet pur qui connaît objectivement le monde, l'homme réalise à la limite la conscience absolue au regard de laquelle le corps, l'existence individuelle, ne sont plus que des objets, la mort est dépourvue de sens. Ramené à la condition d'objet de conscience, le corps ne saurait être pensé comme un intermédiaire entre 'les choses' et la conscience qui les*

SC,220 *Para um ser que adquiriu a consciência de si e de seu corpo, que chegou à dialética do sujeito e do objeto, o corpo não mais é causa da estrutura da consciência, ele tornou-se objeto de consciência.*

> *connaît, et puisque la conscience, sortie de l'obscurité de l'instinct, n'exprime plus les propriétés vitales des objets, mais leurs propriétés* vraies, *le parallélisme est ici entre la conscience et le monde vrai qu'elle connaît directement.* [SC,220]

As distinções em tela, na realidade, recortam aspectos ou funções do comportamento no organismo humano no plano de uma análise teórica, porém não fazem sentido quando tomadas ou consideradas isoladas em si mesmas, pois só são compreensíveis quando vistas no seu conjunto.

Da mesma forma que as noções de entendimento, vontade, liberdade são recortes idealizados de uma mesma e única realidade – a subjetividade na sua unidade significativa e vivida -, o "fisico", o "vital" e o "psíquico" constituem "idealizações" *(N,103)*, o que leva Merleau-Ponty a insistir que:

> *[...] le 'physique', le 'vital' et le 'psychique' ne représentaient pas trois puissances d'être, mais trois dialectiques. La nature physique dans l'homme ne se subordonne pas à un principe vital, l'organisme ne conspire pas à réaliser une idée, le psychisme n'est pas 'dans' le corps un principe moteur,* ***mais ce que nous appelons la nature est déjà conscience de la nature, ce que nous appelons vie est déjà conscience de la vie, ce que nous appelons psychisme est encore un objet devant la conscience.*** [SC,199]

SC,220 *[...] sujeito puro, que conhece objetivamente o mundo, o homem realiza, ao extremo, a consciência absoluta com relação à qual o corpo, a existência individual, não são nada mais que objetos, a morte é desprovida de sentido. Levado à condição de objeto de consciência, o corpo não poderia ser pensado como um intermediário entre 'as coisas' e a consciência que as conhece e, visto que a consciência, nascida da obscuridade do instinto, não mais exprime as propriedades vitais dos objetos, mas suas propriedades* verdadeiras, *o paralelismo fica aqui entre a consciência e o mundo verdadeiro que ela conhece diretamente.*

SC,199 *[...] o 'fisico', o 'vital' e o 'psíquico' não representariam três potencialidades de ser, mas três dialéticas. No homem, a natureza fisica não se subordina a um princípio vital, o organismo não conspira na realização de uma idéia, o psíquico não é, 'no' corpo, um princípio motor,* ***mas o que denominamos natureza já é consciência da natureza, o que denominamos vida já é consciência da vida, o que denominamos psiquismo é ainda um objeto diante da consciência.***

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19

E, precisamente ao identificarmos no organismo vivo e no psiquismo a estrutura ou a forma (*Gestalt*), isto é, uma certa configuração unitária e orgânica dos seus elementos irredutíveis à mera soma das partes que o compõem, é que justamente por isso não podemos justapor ou sobrepor simplesmente essas duas ordens como se fossem substâncias diferentes. Resta, porém, sem explicação ou incompreensível para Merleau-Ponty *essa dupla relação, que permanece obscura,* e essa *nova estruturação,* que funda e, ao mesmo tempo, libera uma estrutura superior (o psíquico) com relação à outra inferior (o físico ou o biológico). Isso lembra o afirmado em outra parte: *A vida é esforço da consciência para reencontrar-se na matéria. (N,93)* De qualquer forma conclui ele:

> *Nous considérions au départ la conscience comme une région de l'être et comme un type particulier de comportement. A l'analyse, on la trouve supposée partout comme lieu des idées, et partout liée comme intégration de l'existence.* [SC,199]

Mais adiante, tratando da relação entre a mente e o corpo no contexto do problema da consciência perceptiva e à luz da crítica do idealismo criticista, Merleau-Ponty argumenta contra o realismo da percepção, invocando seu caráter perspectivista *(SC,201-2)* e transcendente, isto é, de abertura e fuga para o mundo.*(SC,202)* Como a percepção, o comportamento, essa experiência original do ser vivo, além dos seus diferentes processos físico-químicos, só pode ser descrito e compreendido como experiência vivida ou unidade significativa, da mesma forma que a ordem psíquica e a ordem mental. Portanto, as distinções "físico" e "mental" podem ser compreendidas como regiões da experiência, o que permite Merleau-Ponty concluir:

> *Il nous a semblé que matière, vie, esprit ne pouvaient être définis comme trois ordres de réalité ou trois sortes d'êtres, mais comme trois plans de signification ou trois formes d'unité. En particulier la vie ne serait pas une force qui s'ajoute aux processus physico-chimiques, son originalité serait celle de modes de connexions sans équivalent dans le domaine*

SC,199 *No início, considerávamos a consciência como uma região do ser e como um tipo particular de comportamento. Analisando melhor, a encontramos, em toda parte, presumida como lugar das idéias e, em toda parte, ligada como integração da existência.*

unesp

> *physique, de phénomènes doués d'une structure propre et qui se relient les uns aux autres selon une dialectique particulière.* [SC,217]

Embora rejeitando também uma concepção idealista criticista da consciência constituinte da realidade como idéia, o mundo físico e o organismo como meros objetos de consciência e significações, Merleau-Ponty reconhece *o problema das relações da consciência e de suas 'condições' físicas ou orgânicas (SC,220);* reconhece também que o corpo "age" sobre a alma e vice-versa, mas considera inegável o caráter singular do comportamento como conduta significativa. E, mesmo aceitando que nossa maneira de expressar essa experiência é imprópria e ambígua, ele reconhece a interação recíproca e profunda entre mente e corpo, mas *não pode se tratar de uma operação causal (SC,218),* visto que não há relações exteriores e cegas de realidades juxtapostas, mas sim uma interação recíproca ou *relações dialéticas, em que* ***o efeito de cada ação é determinado por sua significação*** *(SC,218*). E, visto que o corpo não é um mecanismo fechado em si mesmo, sobre o qual a alma agiria de fora, ele só pode ser compreendido no seu funcionamento integrado em cada nível e entre os diferentes níveis (físico, vital e psíquico). Dizer que a alma age sobre o corpo, ainda é tomá-lo como realidade fechada em si mesma, movida por uma força externa que ninguém sabe como é e como age. Diante do impasse, Merleau-Ponty posiciona-se:

> *Il vaudrait mieux dire dans ce cas que le fonctionnement corporel est intégré à un niveau supérieur à celui de la vie et que le corps est vraiment devenu corps humain. Inversement, on dira que le corps a agi sur l'âme si le comportement se laisse comprendre sans rester dans les termes de la dialectique vitale ou par les mécanismes psychologiques connus.* [SC,218]

SC,217 *Pareceu-nos que matéria, vida, espírito não podiam ser definidos como três ordens de realidade ou três espécies de seres, mas como três planos de significação ou três formas de unidade. Sozinha a vida não seria uma força que se une aos processos físico-químicos; sua originalidade seria a de modos de conexões sem equivalente no domínio físico, de fenômenos dotados de uma estrutura própria e que se ligam uns aos outros segundo uma dialética particular.*

SC,218 *Nesse caso, seria melhor dizer que o funcionamento corporal está integrado em um nível superior ao da vida e que o corpo tornou-se realmente corpo humano. Inversamente, dir-se-á que o corpo agiu sobre a alma se o comportamento se deixa compreender sem permanecer nos termos da dialética vital ou pelos mecanismos psicológicos conhecidos.*

unesp

Mas, convém insistir ainda que as ordens física, vital e psíquica não constituem substâncias ou realidades em si sobrepostas:

> *Là encore on n'a pas le droit, à proprement parler, d'imaginer une action transitive de substance à substance, comme si l'âme était une force constamment présente dont l'activité serait tenue en échec par une force plus puissante[...]. Puisque le physique, le vital, l'individu psychique ne se distinguent que comme différents degrés d'intégration, dans la mesure où l'homme s'identifie tout entier à la troisième dialectique, c'est à dire dans la mesure où il ne laisse pas plus jouer en lui-même de systèmes de conduite isolés, son âme et son corps ne se distinguent plus.* **SC,218-9**

Na verdade, tudo se passa de modo que a percepção e o comportamento escapam do determinismo e das causações físico-químicas e se abrem *sobre uma rede de significações originais (SC,222)* e conclui: *a consciência, saída da obscuridade do instinto, não mais exprime as propriedades vitais dos objetos, mas suas* verdadeiras *propriedades (SC,222)*, o que permite esclarecer, ainda uma vez, que *:*

> *L'illusion d'une opération transitive des stimuli sur les appareils sensoriels et de ceux-ci 'contre' la conscience vient de ce que nous réalisons à part le corps physique, le corps des anatomistes, ou même l'organisme des physiologistes, qui sont des abstractions, des instantanés pris sur le corps fonctionnel.* **SC,221**

SC,218-9 *Ainda aí, não se tem o direito, propriamente falando, de imaginar uma ação transitiva de substância a substância, como se a alma fosse uma força constantemente presente, cuja atividade fosse dominada por uma força mais possante [...]. Uma vez que o físico, o vital, o indivíduo psíquico não se distinguem a não ser como diferentes graus de integração, na medida em que o homem identifica-se todinho com a terceira dialética, isto é, na medida em que ele não mais deixa realizar em si mesmo sistemas de conduta isolados, sua alma e seu corpo não mais se distinguem.*

SC,221 *A ilusão de uma operação transitiva dos estímulos sobre os aparelhos sensoriais e destes 'contra' a consciência provém do fato de que, independentemente do corpo físico, do corpo dos anatomistas, ou mesmo do organismo dos fisiologistas, que são abstrações, nós realizamos instantâneos tomados sobre o corpo funcional.*

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19

As antinomias do pensamento dualista, vistas à luz da análise psicológica do comportamento, das disfunções e dos distúrbios neurológicos e psíquicos, permitem a Merleau-Ponty tentar compreender a relação entre consciência e natureza, partindo *'du bas'*, isto é, dos resultados da ciência (psicologia, fisiologia e neurologia), em vez de instalar-se filosoficamente na reflexão e situar a questão no plano da filosofia reflexiva. Essa análise tem a vantagem de trazer à luz as aporias do pensamento objetivo e causal travestido na forma de naturalismo e do dualismo da consciência. A análise desenvolvida nesses termos permite a Merleau-Ponty concluir que as condições exteriores (físicas, corporais, biológicas, psicológicas e sociais) são apenas *condições de existência (SC,222)* da experiência sensível da percepção e do comportamento; elas explicam apenas o espetáculo sensível como tal: *o* fato que *eu percebo, mas não* o que *eu percebo (SC,222)*

Por outro lado, o tratamento e a solução da questão da relação consciência/natureza, na forma como são encaminhadas por Merleau-Ponty, parecem voltar-se em direção ao idealismo criticista, aliás igualmente rejeitado pelo autor, como é bem patenteado na *Fenomenologia da percepção.* Todavia, já em *A estrutura do comportamento,* a rejeição à explicação dualista da consciência é posta de forma inequívoca na passagem que vale a pena transcrever:

> *[...] c'est à chaque instant pour nous que la conscience éprouve son inhérence à un organisme, car il ne s'agit pas d'une inhérence à des appareils matériels, lesquels ne peuvent être en effet que des* objets *pour la conscience, mais d'une présence à la conscience de sa propre histoire et des étapes dialectiques qu'elle a franchies. Nous ne pouvions donc accepter, pour représenter les relations de l'âme et du corps, aucun des modèles matérialistes, - mais pas davantage les modèles spiritualistes [...].* **SC,224-5**

SC,224-5 *[...] é, para nós, a cada instante, que a consciência experimenta sua inerência a um organismo, porque não se trata de uma inerência a aparelhos materiais, os quais não podem ser realmente senão objetos para a consciência, mas de uma presença, à consciência, de sua própria história e etapas dialéticas que ela transpôs. Então, não podemos aceitar, para representar as relações da alma e do corpo, nenhum dos modelos materialistas, - mas nem tampouco os modelos espiritualistas [...].*

unesp

Entretanto, é significativa a presença de um constante registro naturalista na obra de Merleau-Ponty. A rejeição do idealismo e do realismo da consciência não exclui, no pensamento filosófico de Merleau-Ponty, a presença insistente de um duplo registro de cunho idealista e naturalista. Esse registro naturalista aparece na afirmação da consciência encarnada, na primazia fundante do sensível sobre o inteligível, do corpo sobre a mente, na identificação do vivido com o sensível. Esse registro naturalista sinaliza o encaminhamento da questão da consciência, trazendo-a para a esfera do sensível e do vivido, ao mesmo tempo que expressa o reconhecimento por Merleau-Ponty dos desafios do naturalismo diante da questão da consciência e da parte de verdade que ele contém. Além das teses da consciência como consciência encarnada e do corpo próprio, já anunciadas no final de *A estrutura do comportamento*, a consciência é concebida como *experiência perceptiva (SC,227),* como *existência singular e vivida* e como *fluxo do vivido (SC,228).* Ademais, no plano do corpo, como organismo vivo, o comportamento, enquanto conduta significativa, é visto como: o espetáculo de uma consciência *diante de nossos olhos, de um espírito que* vem ao mundo *(SC,225).*

Diante da deiscência da consciência no mundo biológico, emergindo no comportamento do organismo vivo em sua atividade vital, Merleau-Ponty pergunta-se:

> *Et, une fois faite la critique de l'analyse réelle et de la pensée causale, n'y a-t-il rien de fondé dans le naturalisme de la science, rien qui, 'compris' et transposé, doive trouver place dans une philosophie transcendentale?* [SC,2]

A resposta é positiva, desde que suprimindo o dualismo introduzido pelo pensamento objetivo e reconhecida a significação vivida no organismo:

> *Le clivage du subjectif et de l'objectif aurait-il été mal fait, l'opposition d'un univers de la science, tout entier hors de soi, - et d'un univers de la conscience, défini par la présence totale de soi à soi, serait-elle*

[SC,2] *E, uma vez feita a crítica da análise real e do pensamento causal, não haveria nada de verdadeiro no naturalismo da ciência, nada que, 'compreendido' e transposto, devesse ter lugar em uma filosofia transcendental?*

> *insoutenable? [...] Ou bien valeur et signification ne seraient-elles pas des déterminations intrinsèques de l'organisme, qui ne serait accessible qu'à un nouveau mode de 'compréhension'?* [SC,8]

Em face da inerência da consciência ao organismo vivo, Merleau-Ponty argumenta: *Visto que a alma permanece coextensiva à natureza, que o sujeito percipiente não se apreende como um microcosmo onde chegariam, de forma mediata, as mensagens dos acontecimentos exteriores, e que seu olhar estende-se sobre as coisas mesmas ... (SC,203-4),* agir sobre as coisas é responder a ações que elas exercem e solicitam dele numa dialética vivida mediante gestos significativos e intencionais, e não reagir mecânicamente. Ao contrário do que afirmam o intelectualismo e o realismo, [a subjetividade] *vive em um universo de experiência, em um meio neutro em relação às distinções substanciais entre o organismo, o pensamento e a extensão, em um comércio direto com os seres, as coisas e seu próprio corpo. (SC,204)*

9. O significado filosófico do corpo para o naturalismo

O significado filosófico do naturalismo transparece até mesmo na ênfase dada à crítica do realismo naturalista e das suas dificuldades e impasses. Aliás, esse é o tema dos últimos cursos no *Collège de France*, sobretudo do curso *A Natureza.* Merleau-Ponty busca um caminho, que saia *do clássico debate entre 'mentalistas' e 'materialistas' (SC,197)* e que não ignore o singular poder da consciência: *A consciência pode viver* nas *coisas existentes, sem reflexões, abandonar-se à estrutura delas, estrutura que ainda não foi convertida em significação exprimível (SC,239).*

[SC,8] *A distinção entre o subjetivo e o objetivo teria sido mal feita, a oposição de um universo da ciência, inteiramente fora de si, - e de um universo da consciência, definido pela presença total de si para si, seria insustentável ? [...] Ou, então, valor e significação não seriam determinações intrínsecas do organismo que não seria acessível senão a um novo modo de 'compreensão'?*

unesp

Todavia, é no final de *A estrutura do comportamento* que Merleau-Ponty - diante *do que chamamos determinismo corporal, psíquico ou social na alucinação e no erro (SC,237)* e diante de outros tipos de condicionamento do comportamento (somático, cultural ou patológico) - insiste que é preciso *igualar a consciência à experiência inteira, recolher na consciência para si toda a vida da consciência em si (SC,240),* que *nosso conhecimento depende do que nós somos (SC,240)* e, ainda, que há um problema: como se dá a passagem na interação entre o organismo e seu meio, para a relação do sujeito e seu objeto. E, de forma surpreendente, ele conclui: *A 'estrutura' é a verdade filosófica do naturalismo e do realismo (SC,241),* ou seja, que só há consciência à medida que há a presença inalienável do mundo para um corpo que, antes de ser corpo humano, é organismo vivo.

É, entretanto, nas obras tardias que as referências a esse registro naturalista são mais freqüentes e explícitas. Além do uso de termos como *empiètement, chiasme, chair* e *entrelacs,* que exprimem a interação ou dialética mente-corpo, homem-mundo e homem-animalidade, ocorrem outras referências à consciência: - *a natureza inabitada, que germina no homem e que o habita; o homem é feito da carne das coisas (VI,273); meu corpo é da mesma carne que o mundo (VI,153); fazer uma psicanálise da Natureza: é a carne, a mãe (VI,321).* São fórmulas que, mais do que mera unidade, extensão ou continuidade entre a corporeidade e a materialidade do mundo, exprimem uma dialética ou comunicação – ou transitividade – do corpo para o mundo, do mundo para o corpo, num mesmo movimento de *troca* ou de *entre-dois* entre o homem e as coisas *(VI,212-6).* Na obra tardia *Résumés de cours (1952-1960),* Merleau-Ponty volta a insistir na idéia de que *a filosofia da Natureza envolve uma certa concepção do espírito, da história e do homem [...] para esses problemas preponderantes, procuramos preparar uma solução que não seja* imaterialista *(CF,91)* E, mais adiante, seguindo a orientação deixada por Husserl em *Idées II*, em se tratando da questão da subjetividade, Merleau-Ponty admite que o problema da Natureza não é um problema subalterno (*CF,91-2,111-2*), e que ele exige reflexão rigorosa, sobretudo no tocante às **idealizações** que o rodeiam. Diante do pouco que sabemos da natureza, além da natureza "matéria" e "universo físico" das ciências naturais, Merleau-Ponty observa que é possível fazer o conceito de natureza desempenhar seu papel ontológico. Além do seu caráter "objetivo" e puro em si, sem

unesp

nenhum predicado de valor, e de outras construções abstratas que o cercam, Merleau-Ponty pondera que, nesse horizonte de "objetividade", que envolve a natureza e, até mesmo, a atividade da consciência,

> *[...] le philosophe qui constitue l'être objectif est un homme, il a un corps, ce corps est dans la Nature, et par là les philosophies elles-mêmes, à leur date et en leur lieu, prennent place dans l´* universum realitatis. *Il y a une vérité du naturalisme. Mais cette vérité n'est pas le naturalisme même.Car admettre le naturalisme et l'enveloppement de la conscience dans l'univers des* blosse Sachen *à titre d'événement, c'est précisément poser comme premier le monde théorétique auquel elles appartiennent, c'est un idéalisme extrême .* [CF,112-3]

Sendo o homem o que ele é, afinal qual é seu vínculo ou ligação com o mundo natural? A pergunta remete, todavia, a outra questão: qual é o estatuto desse mundo natural do qual o homem faz parte e ao qual está vinculado? *A tarefa, que se nos impõe, é compreender se, e em que sentido, o que não é natureza forma um 'mundo' e, inicialmente, o que é um 'mundo' e, por fim, se mundo há, quais podem ser as relações do mundo visível e do mundo invisível (VI,47).*

Dada a presença irrecusável do mundo para o corpo, uma presença bruta do mundo sensível, na qual a reflexão brota, se enraíza e é possível, e à qual a fé perceptiva adere cegamente, coloca-se a pergunta: qual é o alcance e a extensão dessa dependência do psíquico com relação ao biológico, das interações da consciência com o corpo organismo vivo e com o cérebro, como já indagava Bergson, postulando um espaço para a liberdade. Em termos atuais, a questão que se coloca é: se os fatos psíquicos ou mentais não são redutíveis a processos neurológicos e, em que medida a consciência é determinada pelo natural, isto é, pelo biológico. Analisando essa relação entre mente e natureza, Evans reconhece esse registro naturalista no estudo *Chaosmos and Merleau-Ponty's view of*

CF,112-3 *[...] o filósofo, que constitui o ser objetivo, é um homem, tem um corpo, este corpo está na Natureza e por isso mesmo as filosofias, em sua data e em seu lugar, assumem um lugar no universum realitatis. Há uma verdade do naturalismo. Mas esta verdade não é o naturalismo mesmo. Porque admitir o naturalismo e o envolvimento da consciência no universo das blosse Sachen, a título de acontecimento, é precisamente colocar como primeiro o mundo teorético ao qual elas pertencem, o que é um idealismo extremo.*

nature (*Merleau-Ponty and the 'Truth in Naturalism')* [33]. Evans observa que a noção de natureza em Merleau-Ponty inclui apenas o universo dos seres vivos ou *coisa que sente (CF,113)* - o que seria ecologicamente incorreto -, universo este no qual está inscrita a consciência; enfatiza ainda, em Merleau-Ponty, a noção de natureza como uma *produtividade originária (N,169)*, assim como a impossibilidade ontológica e epistemológica de pensar a consciência fora da perspectiva do sensível, como traço marcante do naturalismo. E afirma:

> *On the basis of these reflections, Merleau-Ponty concludes that the truth in naturalism is not naturalism itself, that is, not the theoretical world of bare matter and determinism. Instead, the truth of naturalism is the pre-theoretical world that we know by way of our bodie and perception.* [34]

Igualmente interessante é a distinção que Evans estabelece entre a verdade existente no naturalismo e o próprio naturalismo: *o 'naturalismo' de Merleau-Ponty descobre um mundo que existe como uma quetão já colocada, que de antemão nos interpela, e não como um desdobramento inicialmente mudo.*[35]

---

[34] *Baseado nestas reflexões, Merleau-Ponty conclui que a verdade no naturalismo não é o naturalismo mesmo, que não é o mundo teorético da matéria bruta e do determinismo. Ao contrário, a verdade do naturalismo é o mundo pré-teorético que nós conhecemos mediante nosso corpo e percepção.*

Notas / Capítulo I

1. **SC**, p. 199. A citação completa, veremos adiante refere-se às idealizações ou transformações que a experiência da natureza sofre quando refletida ou tematizada.
2. **S** ,"Partout et nulle part" (ensaio: Le Grand Rationalisme), p. 185-91.
3. Ibid., p.185-6.
4. ABRANTES, P. Naturalismo Epistemológico: Apresentação. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência: Naturalismo Epistemológico,** Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (Unicamp), Campinas, série 3, v. 8, n. 2, p. 11, jul.-dez. 1988.
5. KITCHER, P. O Retorno dos Naturalistas. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência: Naturalismo Epistemológico**, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (Unicamp), Campinas, série 3, v. 8, n. 2, p. 28-9 e 55-61. 1988.
6. ABRANTES, op. cit., p. 8-17. Também KITCHER, op. cit., p. 35-49. Ainda GOLDMAN, A. Epistemologia Naturalista e Confiabilismo. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência: Naturalismo Epistemológico,** Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (Unicamp), Campinas, série 3, v. 8, n. 2, p. 110-25, jul.– dez. 1988.
7. ABRANTES, op. cit., p. 11-2 e p. 19-20. Também KORNBLITH, H. Naturalismo: Metafísico e Epistemológico. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência: Naturalismo Epistemológico,** Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (Unicamp), Campinas, série 3, v. 8, n. 2, p. 149-56. 1988.
8. KITCHER, op. cit., p. 56-63.
9. GOLDMAN, op. cit., p. 109-45, propõe diferentes modelos de epistemologia naturalista, desde o naturalismo metodológico ao naturalismo epistêmico substantivo e ao naturalismo meta-epistêmico.
10. Em Naturalismo: Metafísico e Epistemológico, p. 147-69, Hilary Kornblith, embora adote posição

assumidamente materialista, sustenta a compatibilidade do naturalismo com uma metafísica naturalista, rejeitando, porém, o reducionismo.

11. KORNBLITH, op. cit., p. 156-67.
12. Apud ABRANTES, op. cit., p. 19.
13. Ibid., p. 22.
14. Ibid., p. 20.
15. DENNETT, D. C. **Tipos de mentes.** Tradução Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
16. HEISENBERG, W. **La nature dans la physique contemporaine**. Paris: Gallimard, 1962. p. 33.
17. Ibid., p.34.
18. Ibid., p. 29.
19. Ibid., p. 33.
20. Ibid., p. 34.
21. HEISENBERG, op. cit., p. 26.
22. PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **La Nouvelle Alliance (Métamorphose de la science)**. Paris: Gallimard, 1979. p. 23.
23. Ibid., p. 23.
24. Ibid., p. 23.
25. JACOB, F. **Jeu des possibles.** Paris: Fayard, 1981. p. 32-3.
26. CHAUI, M. **Experiência do pensamento.** São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 201
27. CHAUI, M. **Husserl / Merleau-Ponty (Separata).** São Paulo: Abril Cultural, v. XLI, p. 806-824, 1975. (Os Pensadores).
28. **SC,** p.133, 200-2. Também **PhP**, p. 381.
29. CHAUI, **Experiência do pensamento**, p. 213.
30. Ibid., p. 52.
31. HERDER apud Merleau-Ponty, **SC**, p.196.
32. TOLMAN apud Merleau-Ponty, **SC**, p. 104-5.

unesp

33. EVANS, F. **Chaosmos and Merleau-Ponty´s view of nature.** In: BARBARAS, R. (Org.). **Merleau-Ponty: de la nature à l´ontologie.** Paris: Vrin, 2000. p. 65. (Chiasme International, 2).

34. Ibid., p. 65.

35. Ibid., p. 65.

II- *Nem coisa, nem idéia* * ... o comportamento é forma ou estrutura inteligível.

Uma vez feita a crítica do naturalismo da consciência e admitida a parte de verdade do naturalismo, cabe ver agora como Merleau-Ponty descobre a inerência da consciência ao organismo e como se dá essa inscrição da consciência na natureza pela mediação do corpo vivo enquanto corpo-organismo. Veremos também como comportamento e percepção constituem a mesma e única relação do ser vivo com seu meio, relação que o corpo animal e humano vive no convívio com o mundo. Merleau-Ponty quer mostrar que a consciência aparece como consciência perceptiva ou comportamento, que ela não é de ordem objetiva e causal, nem também é redutível a mero dado fisiológico nem puro fato psíquico; ela apresenta-se com a peculiaridade de ser nem pura coisa nem pura idéia, mas um misto ou *mistura.*

O corpo natural, em sua condição de organismo vivo, realiza no comportamento a primeira junção entre o físico e o psíquico, entre o biológico e o cultural, numa existência indivisível, comportando-se como uma totalidade significativa. A emergência do corpo vivo como sujeito de comportamento e de percepção é já *uma certa maneira de tratar o mundo, de 'estar no mundo' ou de 'existir' (SC,136).* Além de sinal visível da união entre o psíquico e o físico, o comportamento antecipa um modo de ser da consciência originário e fundante: ser consciência perceptiva. A tese ou posição a que Merleau-Ponty chega é que a consciência é solidária com o ser vivo e essa solidariedade ou vínculo reside no corpo natural enquanto organismo vivo aparecendo como sujeito de comportamento e de percepção. O organismo vivo comporta-se como estrutura, isto é, como totalidade integrada e susceptível de uma conduta dotada de sentido. Daí que a

---

* ***Le comportement n'est pas une chose, mais il n'est pas davantage une idée, il n'est pas l'enveloppe d'une pure conscience et, comme témoin d'un comportement, je ne suis pas une pure conscience. C'est justement ce que nous voulions dire en disant qu'il est une forme.*** **(SC,138)**

SC,138 *******O comportamento não é uma coisa, mas também não é uma idéia; ele não é o invólucro de uma consciência pura e, enquanto testemunha de um comportamento, eu não sou uma pura consciência. É exatamente o que queríamos expressar ao dizermos que ele é uma forma.*

consciência, neste nível, é indiscernível do corpo-organismo. Essa condição singular e inovadora do corpo-organismo e seu comportamento antecede e prenuncia o corpo humano.

Admitida a verdade do naturalismo coloca-se aqui o paradoxo do empirismo da consciência:- Como uma coisa pode ter consciência de si ? Como é possível um ser vivo consciente ? Dito de outra forma, como explicar o aparecimento da consciência na natureza ? Diante da questão, Merleau-Ponty indaga e conjetura o que o organismo vivo teria em comum com a consciência. A resposta é dada a partir da análise do comportamento, noção filosoficamente neutra, pois além de ser usada pela física, biologia e psicologia, ela não contém nenhuma distinção entre o "psíquico" e o "biológico", e ainda permite redefinir as idéias de "físico", "vital" e "psíquico". Com efeito, é à luz da noção de comportamento que Merleau-Ponty explora as contradições do naturalismo, apoiando-se nos dados da ciência, e extrai, da análise dessas contradições, um conceito novo de comportamento como relação não causal. De posse dessa idéia nova de comportamento, Merleau-Ponty acredita superar os impasses do naturalismo, refazer ou reencontrar a união da consciência com a natureza. A análise crítica do comportamento possibilita, ao mesmo tempo, uma revisão e alargamento da noção de consciência, que nos leva à noção de consciência perceptiva.

1. Por que a crítica da psicologia experimental ?

Do ponto de vista metodológico, *A estrutura do comportamento* é uma obra negativa no sentido de que constitui uma crítica do psicologismo da consciência. Embora se proponha compreender a relação da consciência com a natureza orgânica, seu alvo é a crítica do naturalismo da consciência sustentado pela psicologia experimental e pela reflexologia de Pavlov. A psicologia experimental e behaviorista (Watson [1]), com pretensões de ciência natural *fiel ao realismo e ao pensamento causal (SC,2)*, concebe a

consciência como força ou energia, dada a sua condição inextensa; mas, como tal, é coisa, "fato psíquico" ou "estado de consciência", que pode ser explicado segundo um modelo causal e mecânico, como efeito da ação de agentes físico-químicos ou biológicos. A natureza, por sua vez, é concebida de forma não crítica por Merleau-Ponty, no sentido clássico de um conjunto ou multiplicidade de coisas e fatos exteriores entre si, uma natureza em si regida e ligada por relações causais e objetivas.

Segundo esse naturalismo da consciência presente na biologia, fisiologia e psicologia, o psiquismo é concebido como um setor particular do mundo natural; pode ser submetido a uma análise físico-química e explicado objetivamente. Essas ciências *tratam o organismo e a consciência como duas ordens de realidades e, em sua relação recíproca, como 'efeitos' e como 'causas' (SC,2)*

No que concerne à análise do comportamento, Merleau-Ponty tem em mira particularmente a psicologia de laboratório de Watson, para quem

> *[...] la négation de la conscience comme 'réalité intérieure' se fait, selon l'antinomie classique, au profit de la physiologie, et le comportement est réduit à une somme de réflexes conditionnés entre lesquels on n'admet aucune connexion intrinsèque.* [SC,3]

A crítica da análise mecanicista do comportamento é feita, principalmente, visando a teoria do reflexo de Pavlov e o behaviorismo de Watson, tendo por base o exame crítico dessas teorias sobre os chamados comportamentos superiores do ponto de vista da teoria da Gestalt. A vantagem ou ganho filosófico consistirá em introduzir uma noção de consciência embutida no comportamento, que não seja pura realidade física nem pura idéia, mas enquanto **estrutura**: uma idéia chave para a nova interpretação, seja do comportamento, seja da consciência perceptiva, encontrada no organismo animal e humano.

SC,3 *[...] a negação da consciência como 'realidade interior' faz-se, segundo a antinomia clássica, em benefício da fisiologia, e o comportamento é reduzido a uma soma de reflexos condicionados entre os quais não se admite nenhuma conexão intrinseca.*

La structure du comportement situa-se no plano da explicação científica do comportamento e procede na forma de uma crítica interna do naturalismo presente no pensamento objetivo e causal, explorando suas contradições internas no intento de fazer surgir um novo conceito, sem nada pressupor acerca da existência e do estatuto da consciência, sempre pressuposta nas análises científicas: *a encontramos pressuposta por toda a parte como lugar das idéias, e por toda a parte ligada como integração da existência (SC,199).* Neste sentido, o método adotado foi: em vez de instalar-se na reflexão e escamotar o problema complexo da consciência, pressupondo-a de partida, abordá-la fazendo descrições psicológicas do sujeito do comportamento ou da percepção, de maneira que:

> *[...] ne voulant rien préjuger, nous prendrons à la lettre la pensée objective et nous ne lui poserons pas de questions qu'elle ne se pose elle-même. Si nous sommes amenés à retrouver l'expérience derrière elle, ce passage ne sera motivé que par ses propres embarras.* **PhP,76**

Trata-se, para Merleau-Ponty, de estudar a consciência através do comportamento, tendo como ponto de partida a hipótese da consciência como uma região do ser e como um tipo particular de comportamento, sem nada afirmar a seu respeito:

> *[...] nous avons feint de ne rien savoir de l'homme par réflexion et que nous nous sommes bornés à développer ce qui était impliqué dans la représentation scientifique de son comportement.* **SC,199**

De posse da noção de comportamento, o behaviorismo de Watson em reação contra a falta de rigor da psicologia introspectiva, trata o psiquismo de forma objetiva e acessível a todos, visando criar um fundamento de objetividade no campo da psicologia. Centrada nessa noção behaviorista do comportamento, nasce uma psicologia

---

PhP,76 *[...} sem querer julgar antecipadamente, tomaremos ao pé da letra o pensamento objetivo e não lhe formularemos questões que ele não se coloque a si mesmo. Se somos levados a reencontrar a experiência no pensamento objetivo, esta passagem será motivada apenas por suas próprias dificuldades.*

SC,199 *[...] fingimos nada saber sobre o homem mediante reflexão e que nos limitamos a desenvolver o que estava implícito na representação científica de seu comportamento.*

sem interioridade nem consciência, que tenta explicar os fatos psíquicos de forma causal, pelo mecanismo reflexo.

A exclusão do recurso da **introspecção** ou de uma reflexão incondicionada coloca, pois, a análise do comportamento no plano do observador estrangeiro, isto é, do ponto de vista fora da consciência, que não seja dela mesma como conhecimento e pela reflexão, mas a partir do corpo vivo como organismo sujeito de atividade vital. O ponto de vista do observador exterior, estrangeiro ou imparcial, aquele em que a ciência se coloca, tem a finalidade de adotar uma neutralidade descritiva, que exclui qualquer subjetivismo, além dos "preconceitos" clássicos do realismo empírico e do intelectualismo. A fim de evitar as armadilhas da análise reflexiva e de instalar-se na reflexão, expondo-se ao risco de ficar preso às categorias reflexivas, a análise de Merleau-Ponty segue, passo a passo, o pensamento objetivo, apoiando-se nas descobertas da ciência, tal como explicam o comportamento, a psicologia experimental e a fisiologia do reflexo nervoso.

Trata-se, portanto, de compreender o sujeito do comportamento a partir do organismo, e não o inverso. Isso significa introduzir o organismo vivo na consciência, até sua forma superior de consciência da vida. Diante do impasse criado por Watson com a redução e negação da conciência, Merleau-Ponty coloca a questão de saber até que ponto o ser vivo comporta-se de maneira causal e mecânica, e se é possível substituir, na explicação do comportamento animal, o **mecanismo** pela noção de **organismo**. O deslocamento da questão da consciência para fora dela mesma, isto é, da reflexão, além de buscar o que a origina e fundamenta, visa também saber o que a consciência tem em comum com o ser vivo e em que medida o corpo vivo ou corpo-organismo constitui um princípio de estruturação da consciência. Em suma, trata-se de descobrir **a inerência da consciência ao organismo vivo na forma do comportamento animal e humano.** É no corpo vivo, corpo-organismo sujeito de comportamento, que vamos encontrar *a junção do 'psíquico' ao 'psicológico'. (PhP,95)*

O contexto em que *A estrutura do comportamento* deve ser situada é o do positivismo e objetivismo científico, ditado pelo Pequeno Racionalismo do início do século

XX e representado pelo psicologismo. A psicologia behaviorista de Watson e a psicologia científica com seu realismo são representativos dessa tendência, tendo por modelo o ideal de objetividade. Psicologia e fisiologia são cúmplices da ontologia cartesiana, na medida que têm fundamento numa realidade objetiva em si e ignoram o caráter fenomênico de toda experiência perceptiva. Segundo esse modelo, as noções de comportamento e de psiquismo devem ser entendidas como **coisa** ou **fato** explicáveis a partir da observação de eventos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade de natureza físico-química. Da mesma maneira, comportamento e psiquismo devem ser abordados a partir das respostas observadas no indivíduo diante das diferentes situações. Por outro lado, nas ciências da biologia e da fisiologia, dominam o mecanismo e o vitalismo segundo os quais, *nossa imagem do organismo é, ainda para a grande maioria, a de uma massa material* partes extra partes *(SC,1)*. Segundo esse modelo físico-químico e mecanicista do universo natural, organismo e comportamento podem ser submetidos a uma análise real e objetiva, tal como a análise praticada na química.

2. A teoria do reflexo explica o comportamento ?

O psiquismo, por sua vez, considerado como um setor particular do mundo natural, era posto como acontecimento neurológico: *entre os acontecimentos em si, alguns, no cérebro, tinham a propriedade de existir para si (SC,2)*. Ainda do ponto de vista do naturalismo da ciência, a consciência, como de resto todo o psiquismo, é posta como coisa em si:

> *[...] ce fut d'abord le réalisme des 'états de conscience' liés par des rapports de causalité, second monde parallèle et analoque au 'monde physique', selon la tradition de Hume; puis, dans une psychologie plus raffinée, le réalisme de l''énergie spirituelle' [...] - mais la conscience*

restait l'analogue d'une force. On le voyait bien quand s'agissait d'expliquer son action sur le corps [...] [SC,2]

E, embora os psicólogos distinguissem consciência e psiquismo dos outros objetos da natureza por um certo número de caracteres, entre os quais a não extensão, do ponto de vista do realismo da ciência ambos são considerados como duas ordens de realidades ligadas por relações de causa-efeito: *o universo da física era tomado como uma realidade em si, na qual fazia-se aparecer a consciência a título de segunda realidade (SC,2)*. Neste sentido, a noção de **comportamento,** como escolha metodológica, satisfazia a exigência de nada pressupor; tratava-se de submeter o comportamento dos seres vivos à maior neutralidade descritiva e conceitual, limitando-se à análise de condutas observáveis como resposta a situações observáveis. Nestas condições, o comportamento é apenas uma coisa – *a 'coisa' natural (SC,241),* ainda sem nome nem definição, a qual deve ser conduzida ao seu próprio significado vital.

É a partir da combinação dessas duas perspectivas metodológicas - a crítica do pensamento causal objetivo e do naturalismo da consciência na psicologia, e a análise fenomenológica do comportamento - que *A estrutura do comportamento* põe de partida a dupla hipótese: que a natureza não é mera exterioridade para o organismo, isto é, que a relação do organismo com seu meio não é de mera causalidade e exterioridade; que a análise fenomenológica do comportamento encontra sua verdade última na sua unidade/totalidade interna, ou seja, na sua estrutura, que habilita o ser vivo a relacionar-se ou perceber o mundo como meio.

Portanto, é nesse contexto do objetivismo científico e do naturalismo da consciência, representado pela psicologia behaviorista americana de Watson e Tolman [2], que Merleau-Ponty aborda a questão da consciência pelo viés do comportamento. Na fase tardia dos "Cursos" do *Collège de France*, ele retomará as investigações sobre o

---

[SC,2] *[...] primeiro foi o realismo dos 'estados de consciência' ligados por relações de causalidade, um segundo mundo paralelo e análogo ao 'mundo físico', de acordo com a tradição de Hume; depois, em uma psicologia mais refinada, foi o realismo da 'energia espiritual' [...] – mas a consciência permanecia equivalente a uma força. Isso ficava bem claro quando se tratava de explicar sua ação sobre o corpo [...].*

comportamento analisando-o à luz dos trabalhos de Uexkül, de Lorenz, de Coghill, e do organicismo de Whitehead.

É contra este modelo de explicação do comportamento que Merleau-Ponty se insurge, mostrando a insuficiência e as dificuldades da psicologia, em suas correntes modernas da reflexologia, behaviorismo e associacionismo, ao explicar o comportamento humano segundo o modelo causal do mecanismo reflexo. Com efeito, a psicologia experimental apresenta-se como uma explicação psicológica e fisiológica do comportamento e do psiquismo, tendo como pressuposto básico a idéia do comportamento e do psiquismo como coisa ou fato psicológico observável e analisável. Contra esse modelo de explicação, Merleau-Ponty contra-argumenta afirmando que o mecanismo reflexo não explica todo o comportamento animal, mas apenas algumas situações-limites, artificialmente criadas. Alega Merleau-Ponty que os dados da psicologia experimental e da fisiologia foram recolhidos segundo uma concepção prévia do comportamento como relação causal entre o sujeito agente e o meio, o que deforma os dados da observação.

Além disso, a relação do ser vivo com o meio nem sempre é estritamente causal, mas sim dialética, de interação e reciprocidade, pois o organismo, além de reagir passivamente, comporta-se de maneira ativa, adaptada e criativa sobre o meio. Isto porque os estímulos e mensagens do meio não agem sobre o organismo vivo ou animal exclusivamente através das suas propriedades objetivas físico-químicas, mas também em função da configuração ou forma que o meio ou suas propriedades assumem diante de um ser vivo capaz de "interpretar" mensagens e estímulos recebidos. Dito de outra forma, na relação do ser vivo com o meio, o que conta não é apenas o conteúdo do estímulo agente na situação dada, mas a **relação** vivida, comandada pelo organismo. Em razão disso, freqüentemente, o que age sobre o organismo e o faz reagir é o que tem "sentido" ou "valor" vital para ele, de acordo com suas estruturas vitais e seu aparelho sensorial e perceptivo. Em outras palavras, o organismo não reage mecanicamente aos estímulos, mas **comporta-se** diante do que lhe aparece, adaptando-se, criando, interpretando como presa, alimento, ameaça, companheiro ou congênere. Na atividade sensorial e perceptiva do ser vivo, o **dado perceptivo** é já, de alguma forma, "fenômeno", isto é, "fala" ao organismo na medida que tem um sentido ou valor para ele. Daí que, a eficácia do estímulo, isto é, a

reação dependerá das estruturas ou *a priori* vitais do organismo, específicos ou individuais, assim como do estado ou situação deste organismo no momento da estimulação. Diante disso, Merleau-Ponty conclui que o estímulo é "elaborado" ou "constituído" pelo ser vivo e não apenas simplesmente sofrido passivamente, visto que é o animal que define aquilo a que será sensível; é o animal que até certo ponto "projeta" o mundo-meio (*Umwelt)* ao qual reagirá. Outra conseqüência disso é que a relação do organismo com seu meio não é rigorosamente causal e transitiva, mas circular, o que, a rigor, impossibilita estabelecer um limite preciso e a distinção entre o que é estímulo e o que é resposta.

Tendo em vista a posição que pretendemos defender, nossa tarefa aqui consistirá em expor os principais passos da argumentação de Merleau-Ponty e as implicações filosóficas decorrentes de sua posição. O exame crítico do pensamento objetivo e do empirismo psicológico acompanha passo a passo a busca do que Merleau-Ponty coloca como objetivo inicial de sua reflexão: *compreender as relações da consciência e da natureza orgânica, psicológica (SC,2)*. No caso, trata-se de saber o que precede, antecipa e origina a consciência no mundo orgânico, no ser da natureza orgânica ou no ser da vida mesma. A crítica da concepção empirista do comportamento é, com efeito, um primeiro passo no sentido de esclarecer a experiência do comportamento e o que a consciência tem em comum com ele.

A interpretação empirista do comportamento, formulada pela psicologia experimental, concebe o comportamento como coisa, dado ou fato psicológico, de natureza sensorial, resultante da associação de estímulos e respostas. Nesta perspectiva, o estudo do comportamento foi desenvolvido a partir da análise do comportamento em termos de mecanismo reflexo (estímulo - excitação - circuito reflexo - reação - condicionamento) aplicado, sobretudo, aos comportamentos chamados superiores. Desse ponto de vista, o comportamento é definido como operação de um agente físico-químico sobre um receptor neurologicamente localizado, provocando uma resposta precisa através de um trajeto definido.

Semelhante interpretação reduz o comportamento a mero efeito da ação e da associação das coisas e eventos sobre o organismo; e, na condição de efeito ou estado

psíquico, ele expressa o chamado realismo dos estados de consciência ligados por relações de causalidade exterior, à semelhança do que ocorre no mundo físico. Essa atomização do comportamento e do psiquismo resulta da análise operada pela psicologia experimental, que os fragmenta em estímulos, associações e reflexos. Assim sendo, *os comportamentos me são dados como coisas expostas diante de mim (SC,137)*, o que expressa o pressuposto realista do mundo e das coisas em si com que a ciência trabalha.

Uma vez estabelecida a reflexão no plano dos resultados da ciência e das dificuldades que eles suscitam, Merleau-Ponty, para refutar a teoria do reflexo no comportamento, faz uso das investigações de Goldstein [3] e de Koehler [4] no campo da fisiologia: *Ora, é fato que a teoria clássica do reflexo é ultrapassada pela fisiologia contemporânea (SC,8)*. O que Merleau-Ponty sustenta é que a fisiologia não pode ser pensada sem os empréstimos da psicologia e que a ordem de realidade inferior pode ser explicada por uma ordem superior. Ele faz uso também da psicologia da forma *(Gestalt)* de Koffka [5]. O recurso aos dados da patologia e da psicopatologia desempenha a função metodológica de contra-prova, fazendo uso da descrição das funções normais do organismo perceptivo nos seus limites. E demonstra também o lado inverso de **contingência,** que caracteriza obstinadamente a conduta humana.

De posse desses dados, Merleau-Ponty desenvolveu a crítica da explicação mecanicista, formulada pela fisiologia de Pavlov, centrada na "hipótese de constância" dos processos de estimulação e resposta, no condicionamento dos estímulos e sua conservação via memória, nos dois primeiros capítulos de *A estrutura do comportamento*, que tratam do comportamento reflexo (cap.I) e dos comportamentos superiores (cap.II). Desse ponto de vista, o comportamento animal e humano, tal como é descrito por ele, põe em dúvida o realismo mecanicista: o comportamento animal não é um mosaico ou uma soma de reflexos cegos e mecânicos estabelecidos segundo uma trajetória anatômica e neurológica prédeterminada, em resposta a estímulos dados; o comportamento não pode ser definido como *um conjunto de acontecimentos exteriores uns aos outros e unidos entre si por relações de causalidade (SC,1)*, como pretende a reflexologia mecanicista de Pavlov. Esta, fundamentada na "hipótese de constância", afirma que os estímulos definidos por propriedades objetivas agem sobre receptores especializados, que



provocam reações adaptadas através de circuitos nervosos pré-estabelecidos. Afinal, o problema que Pavlov colocou era saber como um organismo pode entrar em contato com um meio mais extenso, rico e complexo que aquele que age imediatamente sob a forma de estímulos físicos e químicos sobre seus terminais nervosos.

A insuficiência explicativa da teoria do reflexo patenteia-se mais ainda se levarmos em conta que o reflexo criado artificialmente passa a ser uma desorganização e dissociação anômica ou até patológica da conduta normal do ser vivo. Talvez, indaga Merleau-Ponty, o reflexo não seja caracterísitca única e fundamental do ser vivo, mas apenas um processo experimental que usamos para estudá-lo. Desse ponto de vista, ele constitui uma atividade tardia e supletiva na ontogênese e na filogênese do reflexo no comportamento animal como processo de adaptação, ajuste e fixação das condutas:

> *Le reflexe existe; il représente un cas très particulier de conduite, observable dans des conditions déterminées. Mais il n'est pas l'objet principal de la physiologie,* ce n'est pas par lui que l'on peut comprendre le reste. [SC,48]

Mas, enquanto conduta anômala, produzida artificialmente e até mesmo patológica, insiste Merleau-Ponty:

> *On ne saurait considérer comme une* réalité biologique *toute réaction obtenue au laboratoire en interrogeant un organisme malade ou dans des conditions artificielles.* [SC,48]

Porém, as dificuldades maiores residem no plano do funcionamento neurológico do comportamento. Com efeito, o setor aferente do sistema nervoso central funciona como um campo de forças, que exprimem simultaneamente estados fisiológicos

---

[SC,48] *O reflexo existe; ele representa um caso muito particular de conduta, observável em determinadas condições. Mas não é o principal objeto da fisiologia;* não é por ele que se pode compreender o restante.

[SC,48] *Não se poderia considerar como uma* realidade biológica *toda reação obtida em laboratório submetendo a um exame um organismo doente ou em condições artificiais.*

intra-orgânicos e estímulos de agentes externos, segundo certos modos de distribuição e de sincretismo, resultando em movimentos de partes móveis do corpo animal, adequados a seus efeitos ou objetivos. Os processos do sistema nervoso central e os movimentos musculares parecem funcionar de forma dinâmica, circular e sincrônica. A idéia de Koehler [6], de conceber o sistema nervoso central funcionando como um circuito elétrico ou um processo de distribuição elétrica, parece confirmar que no sitema nervoso existem *'sistemas físicos, cujas propriedades são sensíveis àquelas que nós reconhecemos no sistema nervoso: eles evoluem até um estado de equilíbrio privilegiado e há a dependência circular entre os fenômenos locais (SC,49).* Entretanto, para dar conta do caráter de totalidade e de sincretismo do comportamento, os modelos e analogias de Koehler, embora questionáveis *(SC,49-50)*, são úteis, visto que, nos fenômenos nervosos,

> *[...] on ne peut y rapporter chaque partie de la réaction à une condition partielle, et qu'il y a action réciproque et connexion interne entre les excitations afférentes d'une part, les influx moteurs d'autre part, entre les unes et les autres enfin.* SC,50

Diante do problema do reducionismo inerente à teoria do reflexo – *se podemos admitir, em princípio, a redução das 'formas fisiológicas' às 'formas físicas' (SC,50)* – outras dificuldades apresentam-se: além da solução mediante uma fisiologia "funcional", que concebe os fenômenos nervosos percorrendo trajetos nervosos definidos e conexões momentâneas, como explicar os fenômenos da irradiação, os sincronismos e os sincretismos dos processos? Como os sincronismos adequados são assegurados no organismo, de maneira a resultar num comportamento adequado á situação e ao momento? Para explicar essas relações de irradiação e de sincronizações adequadas, Merleau-Ponty conjetura se tais processos não seriam contingentes e não escapariam à rigidez dos processos fisico-químicos ocorrentes no sistema nervoso central e nos centros encefálicos. Afinal: *o poder de direcionamento* [7] *desses centros não é um poder absoluto (SC,51).* Como entender ou explicar as escolhas ou direções dos processos de excitação em direção aos centros encefálicos e aos comandos motores?

SC,50 *[...] não podemos atribuir cada parte da reação a uma condição parcial, e que há ação recíproca e conexão interna entre as excitações aferentes de um lado, os influxos motores de outro, entre uns e outros, enfim.*

Além da explicação pela mudança das cronaxias em direção aos neurônios vizinhos ou pela variação de valores das cronaxias dos centros motores, como então entender e explicar esse poder de distribuição das cronaxias e a organização dos trajetos determinados pelo encéfalo, como fator ou processo determinante da organização e escolha dos trajetos nervosos? Tal poder de escolha ou direcionamento dos fenômenos neurológicos, admitiu Merleau-Ponty, poderão ser explicados de forma mecânica *quando os estudos desse gênero tiverem progredido suficientemente (SC,52)* ou, até mesmo, quando: *o funcionamento do sistema nervoso* [puder], *em um estágio bastante avançado da ciência, ser reconstruído peça a peça, de fenômeno local em fenômeno local (SC,53).*

Todavia, neste caso, para além dos mecanismos nervosos explicados pela distribuição das cronaxias, coloca-se a questão de:

> *[...] comprendre comment, parmi tous ces systhèmes de liaisons possibles, seuls sont réalisés d'ordinaire ceux qui ont une valeur biologique – comment ce circuit de causes et d'effets aboutit, pour reprendre les termes de Lapicque, à 'un mouvement' et non à des 'spasmes convulsifs sans efficacité'.* [SC,52]

A explicação dos fenômenos psíquicos e do comportamento pela teoria do reflexo comporta dificuldades: de um lado, ela põe em evidência como se dá a organização de novos trajetos a cada instante e situação nova, enquanto função do sistema nervoso. De outro, ela torna mais visível o que deve ser explicado, isto é, como a distribuição das cronaxias, que não é guiada por nenhuma topografia e que é sujeita a condições indefinidamente variáveis, produz movimentos ordenados, e não espasmos:

> *[...] comment comprendre que cette distribution détermine des actions typiques relativement stables, des perceptions d'objets constants, des mouvements où chaque excitation partielle tient compte, pour ainsi dire,*

SC,52 *[...] compreender como, entre todos esses sistemas de ligações possíveis, em geral somente ocorrem aqueles que têm um valor biológico – como esse circuito de causas e efeitos resulta, retomando os termos de Lapicque, em 'um movimento' e não em 'espasmos convulsivos sem eficácia'.*

> *des excitations simultanées et des excitations ultérieures, enfin des actions moulées pour ainsi dire sur les situations qui les provoquent?* SC,52

Por outro lado, a teoria do reflexo condicionado, inspirada no atomismo dos dados e processos neurológicos - que a análise real decompõe e concebe como um mosaico de estímulos e respostas resultantes de conexões por contigüidade de setores do sistema nervoso - ignora seu caráter orgânico e unidade; tais propriedades caracterizam as funções mentais e seu significado para o comportamento como um todo. Daí a dificuldade de reduzir as formas fisiológicas a meras formas físico-químicas.

Ademais, a idéia de localização e contigüidade anatômicas, importante na explicação do comportamento pela teoria do reflexo, é tão problemática quanto a explicação fisiológica do aprendizado *(SC,106-7)* e do progresso do comportamento *(SC,133)* que ela fornece; como é igualmente problemática a sua explicação do perspectivismo da percepção *(SC,133)* e da fisiologia da linguagem *(SC,94)*, questões essas que, por brevidade, deixaremos de abordar.

Diante da fragilidade epistemológica dessa explicação do comportamento em seu caráter orgânico, sua totalidade integrada e, sobretudo, sua imensa variabilidade e diversidade, Merleau-Ponty substitui a clássica distinção entre comportamentos elementares e comportamentos complexos pela distinção dos tipos de comportamentos, segundo o grau de variabilidade da conduta e de objetivação do meio e sua estrutura mais ou menos emergente quanto ao seu conteúdo: comportamentos de *'formas sincréticas'*, *'formas amovíveis'*, e de *'formas simbólicas' (SC,113-32)*. Semelhante diversidade de comportamentos evidencia o caráter não mecanicista do comportamento e a especificidade do mundo vivo ou biológico. Afinal, *do mesmo modo que a anatomia remete à fisiologia, a fisiologia remete à biologia (SC,48)*

SC,52 *[...] como compreender que esta distribuição determina ações típicas, relativamente estáveis, percepções constantes de objetos, movimentos em que cada excitação parcial leva em conta, por assim dizer, excitações simultâneas e excitações ulteriores, enfim compreender ações moldadas, por assim dizer, em situações que as provocam ?*

Formulada nesses termos a crítica da explicação mecanicista do comportamento, a conclusão é pela rejeição do caráter atomicista e mecânico do comportamento, assim como da sua validade explicativa e epistemológica. Essa rejeição significa, para Merleau-Ponty, a superação do realismo causal do comportamento do ponto de vista da vida corporal como um todo.

No afã de garantir objetividade total, a psicologia experimental ignora o lado vivido do comportamento reduzindo-o a conteúdos objetivos, empiricamente controláveis: sensações visuais, táteis, duração, intensidade, constância das respostas. O realismo causal, inerente à teoria do reflexo, dá suporte ao realismo psicológico dos "estados" ou "fatos psíquicos" e psicológicos, reduzindo a relação do ser vivo em geral - e do ser humano, em particular - com seu mundo, à mera relação de contigüidade de realidades exteriores. Portanto, o comportamento não está de todo sujeito à causalidade física externa, entende Merleau-Ponty: *O comportamento não seria um efeito do mundo físico nem no sentido grosseiro da causalidade produtora, nem mesmo no sentido da relação de função a uma variável. (SC,141)*

3. A experiência natural do corpo vivo: comportamento e percepção

Nem efeito de uma causalidade física, nem função do real, ou seja, uma repercussão ou correspondência mecânica de acontecimentos exteriores, o comportamento, como a percepção, não é, muito menos, efeito de uma química mental de associação de elementos psicológicos, como pretende Watson. Contra essa idéia, Merleau-Ponty se posiciona: *Não se constrói a percepção como uma casa, reunindo materiais emprestados dos sentidos e materiais emprestados da memória (SC,214).* Ao conceber o comportamento ou percepção como mera resultante de uma causação material, a psicologia experimental se esquece de que a consciência *não pode ser tratada como um efeito, visto*

que ela é o que constitui a relação de causa e efeito (SC,238). Esquece-se também de que as relações entre a consciência e o mundo, entre a alma e o corpo, na forma de comportamento e de percepção não constituem

> *[...] des relations extérieures et aveugles des réalités juxtaposées, mais des rapports dialectiques où l'effet de chaque action partielle est déterminé par sa signification pour l'ensemble.* [SC,218]

A significação para o conjunto ou a totalidade a que Merleau-Ponty refere-se não é outra coisa que a experiência original do organismo vivo ou corpo biológico, que aparece e se comporta como totalidade integrada ou **estrutura**.

A argumentação positiva de *A estrutura do comportamento* (cap. II, *Os comportamentos superiores)*, mais rica e convincente a nosso ver, apresenta-se na forma de descrição do comportamento dos organismos vivos superiores e do organismo humano em particular, que se comportam como totalidade integrada e constituem já um certo grau de integração e interioridade com relação ao mundo exterior ou meio. A eficácia do estímulo não depende apenas de sua presença e atuação objetivas. É preciso que ele seja "reconhecido" pelo organismo, ou seja, é preciso *distinguir a presença 'em si' do estímulo e sua presença 'para o organismo' que reage (SC,113).* Essa relação de finalidade e de significado, já presente no comportamento, faz a intermediação entre a situação-estímulo e a resposta adequada. E, o que é mais importante, tais organismos reagem ou se conduzem face ao meio segundo um sentido, valor ou uma "forma" que a percepção ou o comportamento confere ao meio. Ou seja, na relação com o meio, o organismo animal projeta no objeto exterior ou meio uma "forma" segundo seus *a priori* vitais. Isso significa o caráter fenomênico do comportamento ou da percepção, ditado pela estrutura do organismo. O organismo, conclui Merleau-Ponty, aparece como "idéia", isto é, como uma unidade de significação vital percebida. *(SC,164)*

[SC,218] *[...] relações exteriores e cegas das realidades justapostas, mas relações dialéticas em que o efeito de cada ação parcial é determinado por sua significação para o conjunto.*

Dessa maneira, o comportamento torna-se via de acesso para a compreensão da vida corporal do ser vivo, através da teoria da **forma** e da noção de **estrutura.** A vantagem filosófica da **teoria da forma** está em substituir a análise clássica do comportamento, feita pela psicologia experimental (acarretando a decomposição ou atomização do mesmo), com prejuízo da perda da sua integração e unidade interna, pela análise do comportamento por níveis. Porque não é redutível à suas partes ou elementos, não é puro em si, mas é vida corporal e relação vivida de forma dialética com o meio exterior. Dotado de uma estrutura própria, o comportamento como forma, reação ou conduta "superior", assim como a percepção,

> *[...] ne dépendent pas des stimuli matériellement pris, mais plutôt du sens de la situation, qui paraissent donc supposer une 'vue' de cette situation, une prospection, et n'appartiennent plus à l'ordre de l'en soi, mais à l'ordre du pour soi.* **SC,136**

Ao contrário das reações ou condutas dos chamados seres vivos inferiores, ainda de natureza predominantemente físico-química e mecânica, os chamados comportamentos "superiores" permitem *reconhecer a existência de significações, que não são de ordem lógica (SC,135),* mas de ordem vital; tais comportamentos exibem, como veremos, uma aptidão de contingência para mudar e evoluir, que as teorias "projetivas" do behaviorismo não explicam. Quando um roedor guarda, esconde ou faz provisão de alimento, possivelmente ele não tenha noção ou consciência do futuro, mas ele exibe uma aptidão ou poder (uma *affordance* ?) de projeção que o liberta e vai além da ordem física e causal. Essa aptidão ou contingência inerente à conduta do ser vivo ou animal,

> *[...] anticipe l'avenir du comportement, transforme la situation singulère de l'expérience en une situation tipique et la réaction effective en une aptitude. A partir de ce moment, le comportement se détache de l'ordre*

SC,136 *[...] não dependem dos estímulos considerados materialmente, mas, antes, do sentido da situação, os quais parecem então supor uma 'visada' desta situação, uma prospecção, e não mais pertencem à ordem do em si, mas à ordem do para si.*

unesp

> *de l'en soi et devient la projection hors de l'organisme d'une* possibilité *qui lui est intérieure. Le monde, en tant qu'il porte des êtres vivants, cesse d'être une matière pleine de parties juxtaposées, il se creuse à l'endroit où apparaissent des comportements.* [SC,136]

Esta passagem é importante porque, além de antecipar a idéia de unidade ontológica de uma realidade constituída de esferas ou modalidades de Ser diferentes, ela introduz e afirma a continuidade entre o organismo vivo, animal e o organismo humano; continuidade esta que aparece claramente no comportamento animal e humano, abordados e descritos em *A estrutura do comportamento* de forma quase indiferenciada. Daí que, prevenindo-se dos riscos do antropomorfismo (de projetar no exterior um sentido ou as intenções do nosso pensamento) [8], Merleau-Ponty adverte que os gestos ou "intenções" do comportamento animal, mesmo que não sejam intencionais e conscientes nem visem um mundo verdadeiro, visam um mundo ou meio, que aparece como *o ser-para-o animal, isto é, um certo lugar característico da espécie. (SC,136)*

Na experiência do mundo, o animal e o humano encontram-se numa mesma e única experiência, que ainda não é a consciência, mas **comportamento** e **percepção,** os quais constituem, vale repetir, *uma certa maneira de tratar o mundo, de 'ser no mundo' ou de 'existir'. (SC,136)* E, mesmo sem exigir a consciência no comportamento animal, Merleau-Ponty entende que isso não exclui ou elimina a peculiaridade do comportamento e da percepção animal e humana, no seu caráter fenomênico:

> *Mais refuser aux animaux la conscience au sens de conscience pure, la* cogitatio *, ce n'est pas faire d'eux des automates sans intérieur. L'animal, dans une mesure variable selon l'intégration de son comportement, est*

SC,136 *[...] antecipa o futuro do comportamento, transforma a situação singular da experiência em uma situação típica, e a reação efetiva, em uma aptidão. A partir deste momento, o comportamento desprende-se da ordem do em si e torna-se a projeção, fora do organismo, de uma* possibilidade *que lhe é interior. O mundo, enquanto carrega seres vivos, cessa de ser uma matéria cheia de partes justapostas; ele realiza-se lá onde aparecem comportamentos.*

> *bien* une autre existence, *cette existence est perçue par tout le monde, nous l'avons décrite, elle est un phénomène indépendant de toute théorie notionnelle sur l'âme des bêtes. Spinoza n'aurait pas passé tant de temps à considérer une mouche qui se noie si ce comportement n'avait pas offert au regard autre chose qu'un fragment d'étendue et la théorie des animaux machines est une 'résistence' au phénomène du comportement. Ce phénomène reste donc à penser. La structure du comportement telle qu'elle s'offre à l'expérience perceptive, n'est ni chose ni conscience et c'est ce qui la rend opaque pour l'intelligence.* **SC,137-8**

A transcrição desta passagem é importante porque sinaliza a ambigüidade ou ambivalência do comportamento animal e humano: nem coisa nem idéia pura, nem interioridade nem exterioridade pura, nem causalidade nem pura contingência, o comportamento é o ponto de junção ou de engate entre o físico e o não-físico, o momento de passagem e de continuidade entre as ordens física, vital e humana. Ele deixa de ser regido unicamente por **leis**, para ser regido por **normas**, **motivações** ou **intenções.**

De um lado, o comportamento é, para o ponto de vista naturalista, pura natureza e pura exterioridade ou em si. De outro, do ponto de vista de descrição fenomenológica, a verdade do comportamento aparece no seu lado vivido que é a percepção, através da qual vem à luz sua ambivalência: de um lado nossa inerência natural ao mundo biológico, experimentada e manifestada na forma de experiência vivida; de outro lado, ele mostra-se com certo grau de idealidade ou "forma" percebida e intencionada.

SC,137-8 *Mas, recusar aos animais a consciência, no sentido de consciência pura, a cogitatio, não significa transformá-los em autômatos sem interior. O animal, na medida que a integração de seu comportamento varia, é uma outra existência; esta existência é percebida por todo mundo, nós a descrevemos, ela é um fenômeno independente de toda teoria nocional sobre a alma dos animais. Espinoza não teria passado tanto tempo observando uma mosca que se afoga se este comportamento não tivesse oferecido ao olhar algo mais que um fragmento de extensão, e a teoria dos animais máquinas é uma 'resistência' ao fenômeno do comportamento. Portanto, este fenômeno merece reflexão. A estrutura do comportamento, tal como se oferece à experiência perceptiva, não é nem coisa nem consciência, e é isto que a torna opaca para a inteligência.*

4. O comportamento como forma e estrutura

Para esclarecer esse caráter ambivalente e opaco do comportamento de que a explicação causal e fisiológica não dá conta, Merleau-Ponty percebe a necessidade de

> *[...] introduire une nouvelle catégorie, la catégorie de 'forme', qui ayant son application dans le domaine inorganique comme dans le domaine organique, permettrait de faire apparaître dans le système nerveux, sans hypothèse vitaliste, les 'fonctions transversales' dont avait parlé Vertheimer et dont l'observation confirme l'existence.* [SC,49]

A vantagem da hipótese de explicação pela 'forma' consistiria em permitir entender a auto-distribuição das cronaxias no sitema nervoso, além de explicar a unidade e totalidade do sistema físico-químico cerebral e do comportamento mesmo. Mas, adverte Merleau-Ponty, não se trata de introduzir uma nova causalidade, que viria tomar o lugar do mecanismo, e sim substituir a análise fisiológica, desde que se renuncie ao seu realismo mecanicista e finalista:

> *La notion de forme ne fait qu'exprimer les propriétés descriptives de certains ensembles naturels. Il est vrai qu'elle rend possible l'emploi d'un vocabulaire finaliste. Mais cette possibilité même est fondée dans la nature des phénomènes nerveux, elle exprime le type d'unité qu'ils réalisent.* [SC,54]

Nessas condições, a hipótese da 'forma' convém ao funcionamento do sistema nervoso e do comportamento como totalidade e unidade viva, sobretudo no que

---

[SC,49] *[...] introduzir uma nova categoria, a categoria 'forma', a qual, tendo sua aplicação tanto no domínio inorgânico como no domínio orgânico, permitiria fazer aparecer no sistema nervoso, sem hipótese vitalista, as 'funções transversais' das quais havia falado Vertheimer e cuja observação confirma a existência.*

[SC,54] *A noção de forma apenas exprime as propriedades descritivas de certos conjuntos naturais. É verdade que ela torna possível o uso de um vocabulário finalista. Mas, mesmo esta possibilidade está fundada na natureza dos fenômenos nervosos; ela exprime o tipo de unidade que eles realizam.*

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19

concerne aos chamados comportamentos superiores ou "privilegiados", que caracterizam o mundo animal e humano.

A noção de **forma** (*Gestalt)* é tomada de empréstimo da *Gestaltthéorie* alemã, cujos representantes, Koehler [9] e Koffka [10] influenciaram, de forma decisiva, Merleau-Ponty. Enquanto reação à psicologia analítica, que reduz o comportamento e a percepção a um mosaico de eventos fisiológicos, psicológicos e psíquicos, reunidos por processos de associação, a *Gestaltthéorie* sustenta que a atividade perceptiva constitui uma totalidade orgânica irredutível à análise ou decomposição. Sua característica principal é a **forma**, irredutível à soma dos seus elementos; qualquer modificação de uma parte modifica o todo.

Segundo a *Gestaltthéorie*, os elementos constitutivos da forma ou estrutura organizam-se e se integram de maneira articulada, produzindo uma totalidade diferente das partes (como a melodia e as notas, a frase e as palavras); esse sentido ou configuração nova envolve diferentes elementos e processos (fisiológicos, psicológicos e mentais), dando origem à percepção e à consciência, enquanto totalidades complexas novas, capazes de, por sua vez, apreender conteúdos sensíveis e significados.

Aplicada à explicação do comportamento, a noção de forma substitui a noção de causa na explicação dos eventos psíquicos e, como descreveu Goldstein [11], essa noção adpta-se às ordens física, vital e humana; para a física, a forma não constitui um elemento material, mas um limite para o qual o conhecimento físico tende. A noção de forma pode aplicar-se também ao mundo vivo, visto que é próprio do organismo vivo perceber ou reagir às propriedades físicas ou químicas, não enquanto tais, mas segundo um "valor", "significado" ou "forma" vital percebida:

> *[...] la notion de forme permettrait une solution vraiment nouvelle. Applicable également aux trois champs qui viennent d'être définis, elle les intégrerait comme trois types de structures en dépassant les*

antinomies du matérialisme et du spiritualisme, du matérialisme et du vitalisme. [SC,141]

Por ser inerente à atividade específica do comportamento do organismo, isto é, à atividade perceptiva, *a forma não é, portanto, uma realidade física, mas um objeto de percepção (SC,155).* Ela pertence ao mundo percebido ou fenomênico, e não ao mundo em si da ciência. Dado o seu caráter fenomênico, construído e relacional – quando percebo, eu não penso o mundo; ele organiza-se diante de mim *(SNS,92)* – a forma não é coisa nem realidade física ou material em si, instalada no espaço diante do sujeito *(SC,143).* Enquanto totalidade que excede as partes, a forma existe **para** um organismo ou **para** uma consciência que a percebe. Ela participa da idéia no sentido de que uma significação vital nela se realiza, mas não é tão pouco uma idéia *(VI,258)*, no sentido de uma "essência" para uma consciência intelectual. A forma designa, pois, não as propriedades sensíveis em si, mas o sentido vital que o organismo elabora ou projeta nelas. Esse caráter "excedente"[12] da forma, enquanto configuração ou totalidade, a faz irredutível a propriedades objetivas de uma coisa ou à soma dos elementos que a constitui. Vale lembrar aqui: *a totalidade não é uma* aparência, *é um* fenômeno *(SC,172)*

Em outras palavras, para o organismo vivo, o agente estimulador não é a coisa em si, mas a maneira ou forma que ele assume para o organismo, isto é, o modo como aparece ao organismo: o caráter relacional, ou seja, o "ser para o organismo", que não reage mecanicamente ao estímulo, e sim em função do que lhe aparece. Por isso, o comportamento animal não é redutível a puro efeito, mas nem por isso é representado, consciente ou intencional. O animal possui ou percebe um mundo sem pô-lo teticamente; ele orienta-se no mundo sem representá-lo.

A noção de forma, na sua especificidade de entidade, que não é nem pura idéia nem pura coisa, designa claramente a realidade de um mundo "para o organismo", um mundo que não é mundo em si, mas uma realidade vivida pelo organismo vivo. Isso denota que o mundo não é para os seres vivos um puro em si, uma realidade

---

SC,141 *[...] a noção de forma permitiria uma solução realmente nova. Aplicável igualmente aos três campos, que acabam de ser definidos, ela os integraria como se fossem três tipos de estruturas, ultrapassando as antinomias do materialismo e do espiritualismo, do materialismo e do vitalismo.*

fechada e causal, mas dotada de certo grau de contingência, flexibilidade e, porque não dizê-lo, de certa "subjetividade" ou fenomenalidade. Essa constatação é decisiva, razão porque observa Merleau-Ponty:

> *Ces faits sont donc essentiels pour nous puisqu'ils mettent en évidence, entre le mécanisme aveugle et le comportement intelligent, une activité orientée dont le mécanisme et l'intellectualisme classiques ne rendent pas compte.* **SC,41**

Diante dessa constatação, deduz-se que o corpo vivo ou animal é forma ou estrutura visível da totalidade do organismo vivo; mais do que mera máquina regida por leis mecânicas, ele é capaz de buscar ou "visar" algo, de dar uma orientação à sua conduta no mundo. Essa constatação denota também que o ser vivo ultrapassa a mera condição de porção ou agregado de matéria em si, embora não seja consciência, como adverte Barbaras:

> *Mais, s'il est plus que matière, il ne se dépasse pas pour autant vers une conscience positive: cette orientation n'est pas claire pour elle-même, cette visée n'est pas distincte des mouvements effectifs en lesquels elle s'accomplit. Corrélativement, le monde pour l'animal n'est pas une réalité en soi, régie par des lois physico-chimiques, réalité qui, à bien y penser, n'est rien d'autre qu'un secteur de l'* Umwelt *humain, celui de la science. Mais le sens qui y sollicite l'animal n'est pas pour autant une unité de signification; il se confond avec la présence même du milieu.* **13**

SC,41 *Estes fatos são, portanto, essenciais para nós, visto que eles evidenciam, entre o mecanismo cego e o comportamento inteligente, uma atividade orientada que o mecanicismo e o intelectualismo clássicos não explicam.*

13 *Mas, se ele é mais que matéria, não atinge, entretanto, a condição de uma consciência positiva: esta orientação não é clara para si mesma; esta visada não é distinta dos movimentos efetivos nos quais ela se realiza. Correlativamente, o mundo para o animal não é uma realidade em si, regida por leis físico-químicas, realidade que, pensando bem, nada mais é que um setor do* Umwelt *humano, o da ciência. Mas, o sentido, que atrai o animal, não é, nem por isso, uma unidade de significado: ele confunde-se com a própria presença do meio.*

unesp

Na forma, as partes são ultrapassadas pelo todo e nele passam a ter um sentido de totalidade; todavia, este sentido não as transcende, não é distinto da configuração mesma. Portanto, a forma ainda não tem caráter simbólico: ela é apenas sentido vital percebido e vivido. Mas, é dessa maneira que a forma confere ao comportamento animal uma condição *sui generis* de algo que não é nem coisa nem consciência. Todavia, é essa condição do comportamento, como forma ambivalente, que origina e traz à luz a consciência como aptidão para apreender o significado junto com os conteúdos sensíveis na atividade perceptiva, a qual não exclui certo grau de passividade. O que nos permite antecipar, com Dupond, nossa conclusão quanto ao comportamento:

> *L'intérêt épistémologique et philosophique du concept de structure est de faire apparaître que le réel est tissé d'idéalité: la vie apparaît au moment où 'un morceau d'étendue' se met 'à exprimer quelque chose et à manifester au dehors un être intérieur' 'pour' une conscience qui recueille cette expression et cette manifestation [...].* [14]

Dessa maneira, a situação ou o meio deixa de ser "meio geográfico" para tornar-se "meio de comportamento" (noções emprestadas de Koffka [15]), isto é, meio ordenado **pelo** organismo e **para** o organismo, de acordo com suas necessidades vitais. Graças a essa apreensão do sentido vital e prático, representado pela compreensão global da situação ou meio, o organismo torna-se apto a dar respostas adequadas ao meio.

Essa totalização do meio ou situação, feita pelo organismo segundo seus *a priori* biológicos e sua estrutura vital, significa a superação da exterioridade entre ele e o meio ou estímulo, pois a **forma** já representa certo grau de interiorização do meio pelo organismo. Essa interiorização do meio ou situação manifesta-se na atitude prospectiva com relação ao fim, que caracteriza o aprendizado no comportamento, assim como a aptidão diferenciadora, que assegura a "percepção" do alvo ou objetivo, enquanto sucesso do comportamento. A esse respeito, Merleau-Ponty pergunta-se como explicar a relação

---

[14] *O interesse epistemológico e filosófico do conceito de estrutura consiste em fazer aparecer que o real é tecido de idealidade: a vida aparece no momento em que 'uma quantidade de matéria extensa' começa a 'exprimir algo e a manifestar, para o exterior, um ser interior' 'para' uma consciência que apreende esta expressão e esta manifestação [...].*

entre a "percepção" do alvo, o sucesso dos movimentos e a multiplicidade de ações e reações:

> *Il reste à comprendre la relation qui s'établit entre le but et les actions préparatoires, donnant un sens à la multiplicité des mouvements élémentaires qu'elles combinent, faisant d'elles un acte au sens propre du mot, une création inédite à dater de laquelle l'histoire du comportement est qualitativement modifiée.* **SC,105**

Na verdade, uma descrição do comportamento ou da percepção, que não o divida ou fragmente em átomos nem o reduza a processos fisiológicos, mas que o tome *'na sua unidade e na sua originalidade' (SC,192),* entende Merleau-Ponty, citando Tolman, deve reconhecer-se como insuficiente; semelhante descrição não consegue evitar o vitalismo e o finalismo, nem escapar do debate clássico entre mentalismo e materialismo. Portanto, é na descrição fenomenológica que a verdade do comportamento aparece:

> *[...] à partir du moment où le comportement est pris 'dans son unité' et dans son sens humain, ce n'est plus à une réalité matérielle qu'on a affaire et pas davantage d'ailleurs à une réalité psychique, mais à un ensemble significatif ou à une structure qui n'appartient en propre ni au monde extérieur, ni à la vie intérieure.* **SC.197**

SC,105 *Resta compreender a relação que se estabelece entre o fim e as ações preparatórias dando um sentido à multiplicidade dos movimentos elementares que elas combinam, delas fazendo um ato, no sentido próprio da palavra, uma criação inédita, a partir da qual a história do comportamento é qualitativamente modificada.*

SC,197 *[...] a partir do momento em que o comportamento é tomado 'em sua unidade' e em seu sentido humano, não estamos mais lidando com uma realidade material e menos, aliás, com uma realidade psíquica, mas com um conjunto significativo ou com uma estrutura que não pertence, propriamente, nem ao mundo exterior nem à vida interior.*

5. O organismo como estrutura vital

A noção de estrutura é, portanto, usada indistintamente na descrição do comportamento e do organismo vivo nos seus aspectos biológicos, enquanto sistema ou arranjo integrado de partes, de funções e suas relações como totalidade; a totalidade denota o modo de ser e de agir de um organismo vivo enquanto estrutura.

A condição do organismo é tal que ele comporta-se ou reage, não às propriedades físico-químicas em si, mas às "propriedades formais ou globais do estímulo" *(SC,9)*, ou seja, à configuração global ou forma (*Gestalt*) de uma situação. Portanto, conclui Merleau-Ponty, é impossível explicar, causal ou materialmente, essa totalização do meio, que chamamos **forma**. Só resta, então, explicá-la pela estrutura vital do organismo, descrita nos trabalhos de Goldstein. Segundo este, a atividade perceptiva é resultado da estrutura vital do organismo vivo, enquanto aptidão para uma compreensão e apreensão funcional do meio ou situação. O meio, ou situação, representa, para o organismo, um sentido prático e vital: *a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira própria de oferecer-se às ações do exterior (SC,11)*. Dessa maneira, mais do que uma relação de dependência, a forma denota um comprometimento do ser vivo com o mundo, visto que sua relação com o meio é vivida dialeticamente, isto é, de maneira circular, interativa, ativa e passiva, com relação ao meio. Segundo Varela, devemos ver o organismo e o ambiente como mutuamente ligados numa especificação e seleção recíprocas, "por especificação mútua ou codeterminação". [16]

O organismo, enquanto *um seguimento de matéria como um conjunto das partes reais justapostas no espaço (SC,204)*, não é certamente o organismo verdadeiro. Ao contrário, o ser vivo comporta-se, em sua atividade vital, como organismo ou estrutura, isto é, como "totalidade auto-regulada de relações dotadas de finalidades imanentes" [17]. A noção de forma exprime uma totalidade ordenada e articulada, em que cada parte constitui uma referência à totalidade ou estrutura. Na estrutura do organismo, cada parte, órgão ou função depende do conjunto ou da estrutura, e a ela refere-se. Neste sentido, "o

organismo é tanto o sujeito como o objeto da evolução", afirma Varela, citando Lewontin [18].

A aptidão do ser vivo para reagir aos estímulos do meio resulta, pois, da sua organização ou estrutura biológica interna. O ser vivo sente ou percebe cores e dores porque é sensível a cores e dores. Ele é voltado para o mundo; é sensível ou tornou-se sensível ao mundo. A partir desse *a priori* biológico, o organismo vivo age como estrutura capaz de conduta "significativa", isto é, de uma orientação ou **forma** e, portanto, como princípio estruturante da percepção e do comportamento. Neste sentido, a vida aparece no instante em que um organismo manifesta-se e se realiza no comportamento ou percepção de uma situação, que lhe é dada como **forma.** Esse poder de estruturação do meio como totalidade significativa, inerente ao organismo, permite defini-lo como totalidade auto-regulada de relações com fins próprios. Varela descreve este poder de ordenamento como "estrutura - o modo pelo qual o sujeito perceptor encontra-se corporalizado", e como "**actuação** - na percepção orientada perceptualmente" [19].

Daí que o traço fundamental da percepção e do comportamento como elemento distintivo e definidor do ser vivo é, sem dúvida, sua aptidão para ordenar e interpretar o meio como **forma**, isto é, como significado vital percebido: *os comportamentos têm um sentido e dependem da significação vital das situações (SC,174).* É exatamente essa aptidão ou estrutura perceptiva que aparece como origem efetiva do todo **sentir** ou **perceber**, fundamento universal de toda a experiência humana, com a ambivalência ou ambigüidade de ser, de um lado, elemento e parte do mundo e, ao mesmo tempo, de ser fonte e origem de todo pensar, falar e significar o mundo.

Esse poder de ordenamento ou estruturação do meio pelo organismo, que a natureza orgânica exibe, constitui uma interiorização incipiente do meio por um organismo, que se totaliza de maneira estrutural e perceptiva no corpo vivo *(SC,155).* Tal aptidão perceptiva e estruturante do corpo-organismo, além da negação do realismo do mundo natural, significa que a natureza orgânica manifesta um princípio e um início de idealização: a **forma,** não como realidade física em si, mas como objeto de percepção ou fenômeno de totalização; é o que afirma Bimbenet, comentando Merleau-Ponty:

unesp

> *[...] la vie se donne à travers des significations inséparables de leur contenu sensible, et donc toujours retenues du côté du corps vivant lui même. La vie se dit de manière expressive, elle délivre des significations adhérentes, habitant l'organisme perçu comme son seńs autochtone .* [20]

A existência, para um organismo, de significações vitais percebidas, abre caminho e dá lugar a um início de interiorização e idealização, isto é, uma consciência perceptiva. Esse caráter ambivalente do corpo vivo, enquanto natureza física e, ao mesmo tempo, como poder de percepção e fonte de significado, coloca o corpo vivo como nossa ancoragem em um mundo *(PhP,169)* e, simultaneamente, ele funciona como *nosso meio geral de ter um mundo (PHp,171).* Enquanto existência corporal, ele torna possível ***o sentir*** [como] *esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida (PhP,64-5).* Dessa maneira, o corpo vivo aparece, não como limite da consciência, mas como existência corporal viva, como lugar do sentir e fonte de toda percepção. Nessa condição paradoxal, de elemento ou parte da natureza e ao mesmo tempo de corpo que percebe a natureza, o corpo vivo aparece no comentário de Sichère como:

> *[...] cette matérialité première à partir de laquelle il y a de la conscience et de la connaissance, et qui se dévoile, se décrit, dans les termes d'une* expérience originaire, *indépassable,* sui generis, *qui a ceci de particulier qu'elle est pré-discursive et pourtant saisissable seulement dans le champ du discours.* [21]

A duplicidade em que o corpo vivo aparece denota e revela sua condição de *misto* ou *mistura* de materialidade e de significado, de um *entre-dois* ou meio termo de

---

[20] *[...] a vida apresenta-se através de significações inseparáveis de seu conteúdo sensível e, portanto, sempre unidas ao próprio corpo vivo. A vida mostra-se, de maneira expressiva; ela libera significações aderentes, habitando o organismo percebido como seu sentido autóctone.*

[21] *[...] esta materialidade primeira, a partir da qual há consciência e conhecimento, e que se revela, se mostra, nos termos de uma* experiência original, *insuperável,* sui generis, *que tem de particular o fato de que é pré-discursiva e, portanto, apreensível no campo do discurso.*

unesp

natureza e consciência, de coisa e significado. Essa condição intermediária ou de **interface,** que o corpo vivo realiza e exibe, é dada na **estrutura,** a qual aparece como:

> *[...] la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables, l'arrangement contingent par lequel les matériaux se mettent devant nous à avoir un sens, l'intelligibilité à l'état naissant.* SC,223

A estrutura é o sentido novo, profundo e original que o comportamento exibe; ela constitui uma nova ordem de fenômeno, um entrelaçamento inextricável de forma e conteúdo, *sem que o corpo seja em parte alguma pura coisa,* mas também sem que ele seja em parte alguma pura idéia *(SC,223).* Tudo se passa como se a condição do organismo vivo, se desdobrasse numa nova ordem de significado, em que as relações de matéria e forma no organismo se diluíssem e se resolvessem em totalidade. Em virtude dessa condição é que

> *[...] le comportement, loin d'être une chose qui existe en soi, est un ensemble significatif pour une conscience qui le considère; mais c'était du même coup et reciproquement pour faire voir dans la 'conduite de l'expression'* le spectacle d'une conscience *sous nos yeux, celui d'un esprit qui* vient au monde. SC,225

É a partir do organismo vivo, portanto, que a consciência emerge e aparece como princípio de cognição corporalizada, na percepção e no comportamento. É dessa maneira que a consciência se faz através do corpo biológico *(SC,225)* em que forma e estrutura aparecem encarnados, como núcleos de significação percebidos, e não pensados. Nesta dialética vivida, do organismo com um meio que lhe é imanente, podemos afirmar, com Merleau-Ponty:

SC,223 *[...] a junção de uma idéia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais começam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade no estado inicial.*

SC,225 *[...] o comportamento, longe de ser uma coisa que existe em si, é um conjunto significativo para uma consciência que o considera; mas era, ao mesmo tempo e reciprocamente, para mostrar, na 'conduta da expressão',* o espetáculo de uma consciência *presente a nossos olhos, o de um espírito que* vem ao mundo.

> *[...] c'est à chaque instant pour nous que la conscience éprouve son inhérence à un organisme, car il ne s'agit pas d'une inhérence à des appareils matériels, lesquels ne peuvent être en effet que des* objets *pour la conscience, mais d'une présence à la conscience de sa propre histoire et des étapes dialectiques qu'elle a franchies.* [SC,224-5]

Todavia, uma explicação alternativa àquela que defendemos aqui é o biologismo de Searle que, em sua concepção biológica e neurológica da consciência, constitui uma formulação de cunho científico do naturalismo clássico.

6. O naturalismo biológico de Searle

A análise do comportamento humano traz à luz as raizes vitais e biológicas da consciência perceptiva. À semelhança do behaviorismo de Watson, que situa a explicação da consciência no plano fisiológico e neurológico, Searle busca a explicação da consciência no que consideramos naturalismo da consciência. Centrado na idéia de que a consciência tem suas origens e explicação no plano biológico, Searle também explica a consciência a partir dos processos biológicos e neurológicos. Encontramos, em Searle, um naturalismo da consciência no sentido de entendê-la como um fato de natureza biológica, sujeita às leis naturais e que pode ser explicada segundo os princípios das ciências naturais.

Com efeito, Searle naturaliza a consciência ao concebê-la como resultado de processos biológicos do cérebro. É o que ele chama de "naturalismo biológico": "a consciência é apenas uma característica biológica ordinária do mundo [22] Dito de outra forma, "a consciência é uma propriedade mental, e portanto física, do cérebro, no sentido de que a liquidez é uma propriedade de sistemas de moléculas" [23].

SC,224-5 *[...] a todo instante, é para nós que a consciência experimenta sua inerência a um organismo, porque não se trata de uma inerência a aparelhos materiais, os quais realmente não podem ser senão objetos para a consciência, mas de uma presença à consciência de sua própria história e das etapas dialéticas, que ela ultrapassou.*

Naturalizar a consciência é a forma de Searle encontrar um lugar no mundo e na ciência para a consciência e de integrá-la na nossa concepção geral de mundo.

Todavia, Searle opõe-se ao que ele chama de "concepções naturalizadas" da consciência e dos conteúdos intencionais da consciência (*qualia)*, o que ele considera mero reducionismo dos fenômenos mentais a fenômenos físicos, como fazem o funcionalismo e materialismo [24], visto que ignoram o lado central da consciência, a saber, a subjetividade e a intencionalidade.

Como deve ser entendida essa "naturalização" ? A explicação naturalista da consciência, denominada por Searle de biologismo da consciência [25], define a mente como fenômeno biológico causado pela atividade cerebral. Explicar a consciência como fenômeno de ordem natural e biológica, ou seja, como "uma característica biológica ordinária do mundo" [26] ou como "um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro" [27] é o que Searle chama de "teoria neurobiológica da consciência"[28]. Essa idéia ou explicação da consciência como "uma característica física de nível superior do cérebro"[29],ou como uma propriedade ou resultado da atividade neurofisiológica, é sustentada de forma enfática por Searle:

> Sustento uma visão de relações mente/cérebro que é uma forma de redução causal, conforme define a noção: características mentais são causadas por processos neurobiológicos. [30]

Essa "naturalização" da consciência leva Searle a redefinir a consciência em termos de processos neurofisiológicos: "a consciência é um fenômeno biológico natural" [31], ou ainda:

> Consciência, em resumo, é um característica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. [32]

A tese – "o cérebro causa a consciência" [33] ou - "os processos cerebrais causam a consciência em todas as suas formas" [34] - , formulada no contexto maior da abordagem biológica da mente ou da consciência, é retomada e reafirmada por Searle [35], embora em seus escritos mais recentes, ele abandone algumas dessas posições. Todavia, tem ele consciência das dificuldades da sua posição ao reconhecer que "não sabemos como o sistema neurofisiologia/consciência funciona" [36], visto que não há como estabelecer "as relações entre fenômenos materiais e fenômenos mentais [...]"; que "não podemos formar uma imagem da necessidade da relação entre subjetividade e os fenômenos neurofisiológicos, porque já estamos na subjetividade "[37].

Assim, diante da impossibilidade atual de explicar como funciona a relação causal entre matéria/mente ou entre cérebro/consciência, ou seja, como se dá a produção da consciência em termos cerebrais e, na falta de uma "descrição dos processos neurofisiológicos do cérebro, que causam a consciência, Searle conclui: "a grande questão é como o cérebro causa a consciência" [38]. A dificuldade da abordagem biológica da consciência é visível e o próprio Searle tem consciência disso: "como partículas não-inteligentes de matéria produzem inteligência? [...] Como partículas inconscientes da matéria produzem consciência?" [39].

Evidentemente, a naturalização da consciência via biologismo, como explicação da gênese e da produção da consciência, situa-se numa perspectiva evolucionista, embora Searle reconheça que "não sabemos onde a consciência estende-se para baixo na escala evolutiva" [40]. Ao conferir à consciência o status de característica biológica do organismo, o que a coloca como resultado da evolução biológica como qualquer outro fenômeno biológico, Searle reconhece que hoje não estamos em condição de descrever os processos neurofisiológicos, que causam a consciência nem, tampouco, podemos explicar "o papel evolutivo da consciência" e saber "por que, afinal, a evolução produziu consciência".[41]

Para explicar como processos evolutivos produzem sistemas nervosos capazes de causar e sustentar estados conscientes subjetivos, Searle recorre às hipóteses da

"vantagem seletiva da consciência"[42], do "emergentismo" [43] e da "Superveniência" [44], ou ainda, eventualmente, à teoria da auto organização, o que não fica claro.

Percebemos a preocupação de Searle em preservar o caráter mental e subjetivo da consciência. Como então conciliar o caráter mental da consciência com sua natureza biológica ? Como reduzir a consciência a fenômenos biológicos e neurológicos e recusar as "concepções naturalizadas" da consciência [45] , no plano epistemológico, ao mesmo tempo que ele naturaliza o seu conteúdo no plano ontológico? Como entender e conciliar o biologismo da consciência com a posição anti-reducionista de Searle ? Ademais, que diferença faz entre aceitar a redutibilidade da consciência e a irredutibilidade da subjetividade e da intencionalidade ? Que valor filosófico tem semelhante distinção ?

A solução, para Searle, reside em redefinir a noção de "mental", eliminando sua conotação dualista: ser mental não deve ser entendido como oposto ao físico ou biológico, mas como algo pertencente a esta esfera: "Mas o que quero dizer, realmente, é que a consciência *enquanto* consciência, *enquanto* mental, *enquanto* subjetiva, *enquanto* qualitativa é *física,* e física *porque* mental" .[46]

A preocupação de expurgar da idéia da consciência tudo o que é subjetivo, defendida pelo pensamento funcionalista, behaviorista, materialista, resulta da preocupação com a objetividade científica e da confusão dos planos ontológico e epistemológico, na questão da consciência, a qual levou a "situar a consciência e outros fenômenos mentais fora do mundo físico ordinário" [47]. A preocupação atual de estudar os estados mentais de um ponto de vista rigorosamente objetivo implica ignorar a característica principal da mente ou da consciência: a subjetividade, ou seja, o fato dos fenômenos mentais serem fenômenos ou estados mentais de um sujeito ou conciência: "somos todos conscientes e nossos estados conscientes têm propriedades fenomenológicas irredutíveis bastante específicas" .[48]

Em vez de fazer uma teoria da mente, que elimine a mente, isto é, sua característica subjetiva, Searle se propõe redefinir a subjetividade, ou seja, refazer uma ontologia da consciência ou da subjetividade como realidade biológica e cerebral, sem

deixar de ser mental. Esta nova ontologia da consciência, além de superar a "confusão entre o sentido epistemológico da distinção subjetivo/objetivo e o sentido ontológico" [49], apoia-se no pressuposto de que "é um erro supor que a ontologia do mental é objetiva" [50]. Ao contrário: "os estados mentais têm uma ontologia irredutivelmente subjetiva. [51]. Mas, não há como entender a consciência eliminando seu caráter subjetivo:

> Porque os fenômenos mentais estão essencialmente relacionados à consciência, e porque a consciência é essencialmente subjetiva, segue-se que a ontologia do mental é essencialmente uma ontologia de primeira pessoa. Os estados mentais são sempre estados mentais de alguém. [52]

Por outro lado, para evitar os riscos do subjetivismo e da introspecção, impõe-se praticar uma epistemologia da consciência em terceira pessoa. A solução, sustenta Searle, é eliminar a confusão "entre o sentido epistemológico da distinção subjetivo/objetivo e o sentido ontológico dessa distinção" [53] . Se o estatuto da consciência é ser ao mesmo tempo realidade biológica e subjetiva, uma descrição do fenômeno da consciência pode revelar seu modo de ser objetivo e subjetivo no conjunto de estruturas que lhe são próprias: ser modalidades finitas, unidade, intencionalidade, subjetividade [54] e corporalidade [55].

Afinal, encontrar um lugar para a consciência no mundo ou na nossa concepção científica do mundo não é problema para Searle: não há "nenhuma questão de naturalização da consciência"; esta já é completamente natural. A consciência, repetindo, é um fenômeno biológico natural" [56]

7. O significado filosófico do comportamento

É à luz do corpo-organismo vivo, enquanto estrutura vivida e sujeito de percepção e de comportamento, que Merleau-Ponty explora o significado filosófico do

dualismo e tira suas conseqüências, ultrapassando-o internamente, isto é, refazendo a unidade dos termos alternativos que o pensamento objetivo e causal havia separado. O corpo aparece na sua dualidade de "estruturas físicas" e de "estruturas experienciais vividas", em que, afirma Varela [57], o "externo" e o "interno", o "biológico" e o fenomenológico não são antagônicos, mas complementares. Com efeito, é dessa dualidade correlata do corpo vivo, como "estrutura experiencial vivida" e como contexto ou meio de mecanismos cognitivos" [58] que assistimos emergir a consciência como estrutura perceptiva:

> *[...] je m'aperçois que chaque perception, et non pas seulement celle des spectacles que je découvre pour la première fois, recommence pour son compte la naissance de l'intelligence et a quelque chose d'une invention géniale: pour que je reconnaisse l'arbre comme un arbre, il faut que, par dessous cette signification acquise, l'arrangement momentané du spectacle sensible recommence, comme au premier jour du monde végétal, à dessiner l'idée individuelle de cet arbre.* [PhP,54]

O comportamento ou percepção - com seu duplo poder de visar intenções e significados humanos, mais do que objetos de natureza ou puras qualidades físicas (frio, quente, branco, preto) - constitui o ato inaugural da consciência. A consciência aparece, em seu estado nascente no organismo vivo, como **forma** e **estrutura**. Em sua condição inicial, ela visa ou percebe realidades vividas vitais, e não coisas físicas nem objetos verdadeiros.

Essa dualidade do corpo vivo, enquanto "estrutura física" e "estruturas experienciais vividas", encontra na **forma** e **estrutura** vividas ou percebidas sua ambigüidade de um ser que não é nem puro corpo nem pura idéia. Uma ambigüidade, que deriva do encontro ou mistura de diferentes dialéticas física, vital e humana, e que se realiza quando:

PhP,54 *[...] eu me dou conta de que cada percepção, e não apenas a dos espetáculos que eu descubro pela primeira vez, faz recomeçar, por sua própria conta, o nascimento da inteligência e tem algo de invenção genial: para que eu reconheça a árvore como uma árvore é preciso que, por baixo desta significação adquirida, o arranjo momentâneo do espetáculo sensível, como no primeiro dia do mundo vegetal, recomece a desenhar a idéia individual desta árvore.*

> *[...] tantôt notre corps manifeste au dehors une intention qui relève d'une dialectique supérieure à la biologie, tantôt, par le jeu des mécanismes que sa vie ancienne a montés, il se borne à mimer des intentions qu'il* n'a *plus, comme le font par exemple les mouvements d'un mourant; d'un cas à l'autre le rapport de l'âme et du corps et les termes mêmes se modifient selon que la 'mise en forme' réussit ou échoue et que l'inertie des dialectiques subordonnées se laisse ou non surmonter.* [SC,226]

O funcionamento das diferentes estruturas e dialéticas (física, vital e humana) verifica-se ou não, de acordo com as condições específicas do comportamento normal ou patológico. Nessas condições, nosso corpo não tem a mesma conduta e o mesmo significado: *Nestes casos de desintegração, a alma e o corpo são aparentemente distintos e esta é a verdade do dualismo (SC,226)*. Todavia, fora dos casos patológicos, o entrelaçamento ou a união inseparável e solidária entre o que distinguimos e denominamos "mente" e "corpo" é tal que,

> *Les deux termes ne peuvent jamais se distinguer absolument sans cesser d'être, leur connexion empirique est donc fondée sur l'opération originaire qui installe un sens dans un fragment de matière, l'y fait habiter, apparaître, être.* [SC,226]

Essa união é de tal maneira inseparável e solidária que, isolados, os dois termos são incompreensíveis e deixam de existir como tais:

> *Mais l' âme, si elle ne dispose d'aucun moyen d'expression, - il faudrait plutôt dire: d'aucun moyen de s'effectuer, - cesse bientôt d'être* quoi que ce soit, *cesse en particulier d'être âme, comme la pensée de l'aphasique s'affaiblit et se dissout; le corps qui perd son sens cesse bientôt d'être*

SC,226 *[...] ora nosso corpo manifesta ao exterior uma intenção, que depende de uma dialética superior à biologia, ora, pelo jogo dos mecanismos que sua antiga vida organizou, ele limita-se a imitar intenções, que ele não mais tem, como o fazem, por exemplo, os movimentos de um moribundo; em qualquer dos casos a relação da alma e do corpo e os próprios termos modificam-se segundo a 'formação' tenha sucesso ou fracasse e a inércia das dialéticas subordinadas deixe-se ou não superar.*

SC,226 *Os dois termos não podem jamais distinguir-se, de forma absoluta, sem deixar de existir; sua conexão empírica está, portanto, fundada sobre a operação originária, que instala um sentido em um fragmento de matéria, o faz aí habitar, aparecer, ser.*

unesp

> *corps vivant pour retomber à la condition de masse physico-chimique, il n'arrive au non-sens qu'en mourant.* [SC,226]

Portanto, conclui Merleau-Ponty, para compreender a união selada entre mente e corpo, existindo incondicionalmente no corpo-organismo, não nos resta outro caminho que:

> *En revenant à cette* structure *comme à la réalité fondamentale, nous rendons compréhensible à la fois la distinction et l'union de l'âme et du corps. Il y a une dualité qui reparaît toujours à un niveau ou à l'autre [...] l'intégration n'est jamais absolue [...].* [SC,226]

Pois se, de um lado, fome e sede obstruem os sentimentos e pensamentos, de outro, a paixão humana sobrepuja o instinto sexual e, nos casos patológicos de desintegração da unidade fisiológico-psíquica (timidez, afazia), reaparece a dualidade.

Porém, adverte Merleau-Ponty, essa integração ou unidade não deve ser entendida no plano de realidades em si, mas no plano fenomênico de unidades significativas e vividas. Contra o mentalismo substancialista ele adverte:

> *Mais ce n'est pas une dualité de substances, ou en d'autres termes les notions d'âme et de corps doivent être relativisées: il y a le corps comme masse de composés chimiques en interaction, le corps comme dialectique du vivant et de son milieu biologique, le corps comme dialectique du sujet social et de son groupe, et même toutes nos habitudes sont un corps impalpable pour le moi de chaque instant. Chacun de ces degrés est âme*

SC,226 *Mas, a alma, se ela não dispõe de nenhum meio de expressão, - ou seja: de nenhum meio de efetuar-se, - imediatamente deixa de ser* qualquer coisa; *deixa, particularmente, de ser alma, da mesma forma que o pensamento do afásico se enfraquece e se dissolve; o corpo, que perde seu sentido, deixa imediatamente de ser corpo vivo para recair na condição de massa físico-química; ele somente chega ao não-sentido ao morrer.*

SC,226 *Retornando a esta* estrutura, *como se fosse à realidade fundamental, nós tornamos compreensível ao mesmo tempo a distinção e a união da alma e do corpo. Há uma dualidade, que reaparece sempre em um nível ou outro [...] a integração nunca é absoluta [...].*

unesp

> *à l'égard du précédent, corps à l'égard du suivant. Le corps en général est un ensemble de chemins déjà tracés, de pouvoirs déjà constitués, le sol dialectique acquis sur lequel s'opère une mise en forme supérieure et l'âme est le sens qui s'établit alors.* [SC,227]

Por outro lado, a descrição fenomenológica conduz à idealidade do corpo, isto é, a um significado vivido antes de ser representado e consciente de si. Reconhecer a idealidade da forma e da estrutura no corpo natural, aquém das distinções entre corpo biológico e corpo cultural, entre corpo natural e corpo próprio, significa que

> *[...] nous avons déjà introduit la conscience et ce que nous avons désigné sous le nom de vie était déjà la conscience de la vie [...] et déjà la nature du corps vivant nous a paru inpensable sans cette unité intérieure de signification qui distingue un geste d'une somme de mouvements. Le phénomène de la vie apparaissait donc au moment où un morceau d'étendue [...] se repliait sur lui-même , se mettait à exprimer quelque chose et a manifester au dehors un être intérieur.* [SC,175]

Por conseguinte, o aparecimento da **forma** e da **estrutura** na corporeidade do organismo vivo, significa e denota que a vida, enquanto fenômeno biológico ou natural, comporta *a aparição de um 'interior' no 'exterior' (SC,175)*, assim como uma unidade significativa irredutível e superior ao meio físico e vital. Esse fato e possibilidade significam que a corporeidade viva, essa massa sensível em que eu vivo e pela qual eu percebo - e que é parte do mundo natural objetivo - é vivida por mim como unidade e como interioridade significativa.

SC,227 *Mas, não se trata de uma dualidade de substâncias ou, em outros termos, as noções de alma e de corpo devem ser relativisadas: há o corpo como massa de compostos químicos em interação, o corpo como dialética do vivente e de seu meio biológico, o corpo como dialética do sujeito social e do seu grupo, e mesmo todos os nossos hábitos são um corpo impalpável para o eu de cada instante. Cada uma dessas graduações é alma com relação à precedente, corpo com relação à seguinte. O corpo, em geral, é um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos, o solo dialético adquirido, sobre o qual opera-se uma formação superior, e a alma é o sentido que, então, se estabelece.*

SC,175 *[...] nós já introduzimos a consciência, e o que designamos pelo nome de vida já era a consciência da vida [...] e, já, a natureza do corpo vivo nos pareceu impensável sem esta unidade interior de significação que distingue um gesto de uma soma de movimentos. O fenômeno da vida aparecia, então, no momento em que um pedaço de matéria extensa [...] voltava-se sobre si mesmo, punha-se a exprimir algo e a manifestar, no exterior, um ser interior.*

unesp

O comportamento delineia um sentido do objeto percebido como presença global, e não segundo suas propriedades fisicas individuais e parciais. É a presença da configuração global, enquanto forma e estrutura (as relações da parte com o todo), que existe para o organismo. Há, pois, no comportamento ou percepção, enquanto reflexo, uma dualidade de funções e de significados: o reflexo é abertura para o sentido de uma situação, e não mera reação mecânica; a percepção não põe um objeto de conhecimento mas visa ou intenciona. Esses dois aspectos *são modalidades de uma visão* pré-objetiva *que é aquilo que denominamos ser no mundo (PhP,94-5).* Reflexo e percepção não resultam, pois, da ação mecânica de estímulos individuais e parciais, mas são investidos de um sentido novo e global que transforma o estímulo em situação e estabelece com ela

> *[...] un rapport de 'connaissance', c'est à dire qu'il les indique comme ce qu'il est destiné à affronter. [...] C'est parce qu'il est une vue préobjective que l'être au monde peut se distinguer de tout processus en troisième personne, de toute modalité de la* res extensa *comme de toute* cogitatio, *de toute connaissance en permière personne, – et qu'il pourra réaliser la jonction du 'psychique' et du 'physiologique'.* **PhP,94-5**

A descrição fenomenológica do corpo vivo, ou corpo-organismo, traz à luz a originalidade e novidade do comportamento significativo, enquanto ação corporalizada, emergindo da natureza orgânica e conseqüência da "historicidade da vida". A descrição do comportamento, além da crítica do corpo real das ciências, revela a inerência da consciência ao organismo vivo na sua atividade perceptiva como ato inaugural da cognição. O significado filosófico do comportamento, tomado na sua unidade e sentido humano, reside na forma ou estrutura, isto é, na sua idealidade e significação vividas:

PhP,94-5 *[...] uma relação de 'conhecimento', quer dizer, indica-os como aquilo que ele está destinado a afrontar. [...] É por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade de* res extensa *, assim como de toda* cogitatio, *de todo conhecimento em primeira pessoa – e que ele poderá realizar a junção do 'psíquico' e do 'fisiológico'.*

> A estrutura é sentido encarnado: não é Natureza em-si, nem sistema de posições da consciência, mas produção de uma inteligibilidade espessa que se realiza por meio das coisas e dos homens, anteriormente à reflexão. [59]

A estrutura significa a consciência emergindo e se manifestando, em seu primeiro momento, na corporeidade do organismo vivo como consciência perceptiva. A estrutura resulta da comunicação e da atividade de um organismo visando apreender e delimitar a coisa na experiência, conferindo-lhe um significado vital vivido. A estrutura, acrescenta Chaui, é "uma reflexão operante, na qual as distinções entre o objetivo e o subjetivo não são aquelas do em-si e do para-si, e sim manifestações particulares da unidade peculiar de uma forma e de uma significação, unidade que define a diferença e a passagem da ordem física para a vital, e desta para a cultural". [60]

O caráter originário e fundante da consciência perceptiva, manifestado no comportamento, além do enraizamento da consciência no organismo, revela o equívoco de uma consciência sobrenatural desvinculada do corpo e fora do mundo, ou seja, de uma *consciência alheia (SC,137)* . A estrutura, enquanto "inteligibilidade nascente faz do organismo o ponto de encontro e de união, onde consciência e natureza coincidem, onde o físico, o vital e o humano articulam-se, permitindo que a forma dê conta da passagem qualitativa do físico ao biológico e, deste, ao psíquico" [61]. Desfazendo a oposição entre coisa e significado, entre interior e exterior, a estrutura permite superar o dualismo mente-corpo, consciência-natureza. Inserindo a consciência no organismo vivo, a estrutura traz à luz uma consciência alargada e complexa.

unesp

Notas / Capítulo II

1. WATSON, J.B. **Behaviorism.** London: Kegan Paul, 1930 apud MERLEAU-PONTY, **SC.**

2. TOLMAN, K. Sign-Gestalt or condicioned reflex ? **Psychological Review**, t. XL, 1933, p. 246-55 apud MERLEAU-PONTY, **SC**

3. GOLDSTEIN, K.. **Der Aufbau des Organismus**. Haag: Martinus Nijhoff, 1934, p. 46-58 e 112-46 apud MERLEAU-PONTY, **SC.**

4. KOEHLER, W. **L´intelligence des singes supérieurs**. Paris: Alcan, 1927 apud MERLEAU-PONTY, **SC.**

   Idem, Die physichen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Erlangen: Braunschweig , 1920, p. 142-3 e 144-6. apud MERLEAU-PONTY, **SC.**

5. KOFFKA, K.. **The Growth of the Mind.** London: Kegan Paul, 1925, p. 71-9 e 130 apud MERLEAU-PONTY, **SC.**

   Idem. **Perception, An Introduction to the Gestalt Theory**, t. 19, 1922, p. 537-53 apud MERLEAU-PONTY, **SC.**

   Idem. **Principles of Gestalt Psychology**. London et New York: Kegan Paul , 1935, p. 133-4 e 259-62 apud MERLEAU-PONTY, **SC.**

6. KOEHLER., **L´intelligence des singes** apud MERLEAU-PONTY, **SC.**

7. Traduzimos o termo *aiguillage* por "direcionamento".

8. MERLEAU-PONTY denuncia insistentemente este risco.

9. KOEHLER, **L´intelligence des singes**, apud MERLEAU-PONTY, **SC.**

10. KOFFKA, **The Groewth of the Mind,** apud MERLEAU-PONTY, **SC.**

11. GOLDSTEIN, op. cit.

12. CARBONE, M. Nature et Logos: "Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose? In: BARBARAS, R. (Org.). **MERLEAU-PONTY**: **de la nature à l´ontologie**. Paris: Vrin, 2000. (Chiasmi International, 2)

13. BARBARAS, R., op. cit., p. 17.

14. DUPOND, P. **Le vocabulaire de Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses, 2001. p. 57. (Col. Vocabulaire de ...)

15. KOFFKA. **The Groewth of the Mind.**

16. VARELA, F. et al. **A mente corpórea: ciência cognitiva e experiência humana**. Tradução Joaquim Nogueira Gil / Jorge de Sousa. Lisboa: Piaget, 2001. p. 228

17. CHAUI, M. **Experiência do Pensamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 64

18. VARELA, op. cit., p. 259.

19. Ibid., p. 226-7.

20. BIMBENET, E. , "Un objet d'où nous avons surgi": La nature selon Merleau-Ponty. In: GODDARD, J-C. (Org.). **La Nature:** approches philosophiques. Paris: Vrin, 2002. p. 217.

21. SICHÈRE, B. **Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie.** Paris: Bernard Grasset, 1982. p. 71-2.

22. SEARLE, J. R. **A Redescoberta da Mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 126.

23. Ibid., p. 26.

24. Ibid., p. 74-8.

25. Ibid., p. 156.

26. Ibid., p. 126.

27. Ibid., p. 114.

28. Ibid., p. 114.

29. Ibid., p. 26

30. Ibid., p. 166

31. Ibid., p. 138.

32. Ibid., p. 133.

33. Ibid., p. 352.

34. Ibid., p. 354.

35. Id., 1998, p. 31-5 e 206-25.

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19

36. Id., 1992, p. 150.
37. Ibid., p.151.
38. Ibid., p. 153.
39. Ibid., p. 83-4.
40. Ibid., p. 133.
41. Ibid., p. 156.
42. Ibid., p. 158.
43. Id., 1998, p. 161.
44. Id., 1992, p. 179.
45. Ibid., p. 74-9.
46. Ibid., p. 26.
47. Id., 1998, p. 34.
48. Id., 1992, p. 45.
49. Ibid., p. 32.
50. Ibid., p. 34.
51. Ibid., p. 32.
52. Ibid., p. 34
53. Id., 1998, p. 139.
54. Id., 1992, p. 185-214.
55. Id., 1998, p. 195-200.
56. Ibid., p. 138.
57. VARELA, op. cit., p. 16.
58. Ibid., p. 16.

59. CHAUI, op. cit., p. 229.

60. Ibid., p. 229.

61. Ibid., p. 66.

III - *O corpo enigmático* * ... ou o corpo próprio como consciência perceptiva e sujeito da percepção.

A crítica do empirismo da consciência, presente no behaviorismo, mostrou a verdade filosófica do comportamento: a **forma** ou **estrutura** do comportamento como idealidade do corpo vivo, ou seja, como vida pré-reflexiva da consciência. Por sua vez, a crítica do "corpo real" das ciências (anatomia e fisiologia) mostrou que o corpo verdadeiro não é o corpo objetivo da ciência, mas o corpo vivo, que se mostra ,na forma ou estrutura do comportamento, como corpo perceptivo. A partir da distinção entre corpo objetivo e corpo vivido ou fenomenal, o corpo vivido na percepção aparece como sujeito de percepção e **campo fenomenal.** Revelou-se também que a consciência é originariamente consciência perceptiva, uma consciência que nasce da relação do corpo vivo com seu mundo ou meio ambiente.

Resta-nos agora ver como corpo perceptivo se comporta como campo fenomenal e corpo próprio, sujeito de percepção, isto é, como subjetividade ou **consciência encarnada**, tarefa essa levada a termo por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*. No nível do corpo vivo vimos que a união entre mente e corpo se dá e se resolve na ambigüidade do comportamento: ser inerência a um organismo vivo e ser abertura para o significado vivido na **forma** ou **estrutura**; isso denota que o comportamento é já significação vivida. Nessa condição, o sujeito aparece coextensivo à natureza :

---

* ***Le corps est énigmatique: partie du monde sans doute, mais bizarrement offerte, comme son habitat, à un désir absolu d'approcher autrui et de le rejoindre dans son corps aussi, animé et animant, figure naturelle de l'esprit..*** ***(S.290)***

S.290 * *O corpo é enigmático: parte do mundo, sem dúvida, mas estranhamente aberto, da mesma forma que seu* habitat, *a um desejo absoluto de chegar ao outro e de alcançá-lo também em seu próprio corpo, animado e animante, figura natural do espírito.*

> *Il vit dans un univers d'expérience, dans un milieu neutre à l'égard des distinctions substantielles entre l'organisme, la pensée et l'étendue, dans un commerce direct avec les êtres, les choses et son propre corps.* [SC,204]

No plano da percepção e do corpo próprio, a união mente-corpo realiza-se e manifesta-se na atividade perceptiva do corpo próprio, enquanto subjetividade encarnada.

O achado principal da **estrutura do comportamento** é a consciência não predicativa e não reflexiva , que aparece na estrutura do comportamento. A consciência que existe para a Gestalt não é a consciência reflexiva, mas a consciência perceptiva, observa Merleau-Ponty (SC,156,227). Por conseguinte: *É a consciência perceptiva que seria preciso interrogar para nela encontrar um esclarecimento definitivo (SC,227).*

O esclarecimento definitivo refere-se ao estatuto da consciência perceptiva como modo de união da mente-corpo e da consciência-mundo. A crítica do corpo real e do comportamento objetivo prolonga-se na *Fenomenologia da percepção*. Seu objetivo é a revisão da noção clássica de percepção e de consciência, comprometidas com o intelectualismo. Em *A estrutura do comportamento*, o que estava em questão era o empirismo da consciência. Na *Fenomenologia*, o que é discutido é o intelectualismo da percepção e da consciência como condição para revelar o corpo próprio e a consciência perceptiva. Pois, é a consciência perceptiva que nos dá um corpo, como corpo próprio, um corpo que eu vivo. Portanto, é a partir da percepção, como uma dialética viva de um corpo ou organismo com seu meio, que devemos conceber a estrutura da consciência presente na ambigüidade e no enigma do corpo próprio: *a estrutura do corpo próprio ou a significação 'corpo humano' (SC,231).*

[SC,204] *Ele vive em um universo de experiência, em um meio neutro com relação a distinções substanciais entre o organismo, o pensamento e a extensão, em um comércio direto com os seres, as coisas e seu próprio corpo.*

1. A crítica da noção clássica da percepção

A crítica do intelectualismo da percepção tem a função de desfazer o duplo equívoco da percepção, entendida como imitação, dublagem ou duplicação das coisas sensíveis percebidas, e da diplopia ontológica implícita no intelectualismo cartesiano. Com efeito, a desvinculação entre os fenômenos e nossas experiências, ou seja, a organização espontânea dos dados sensíveis desencadeada pelo nosso campo fenomenal, acarreta a separação ou duplicidade entre realidade e fenômeno, significado e fenômeno; e, o que é mais importante, ignora o caráter fenomênico da percepção. A vinculação entre fenômeno e experiência, que a noção cartesiana de representação ignorou e separou, teve como conseqüência romper a unidade e inerência do fenômeno com a experiência perceptiva. Essa união, Merleau-Ponty procurou refazer a partir da descrição fenomenológica do contato perceptivo do **corpo próprio** com o mundo e com o outro. A crítica do intelectualismo da percepção é, portanto, condição para que Merleau-Ponty faça uma descrição nova da percepção e do corpo próprio como subjetividade, assim como formule uma nova ontologia fundada na inerência do fenômeno à experiência perceptiva.

A investigação de *A estrutura do comportamento* prepara a *Fenomenologia* à medida que coloca a investigação da consciência aquém da consciência reflexiva, revelando que a reflexão é ato segundo e originado da percepção; isso implica que a reflexão tem de reconhecer sua dependência com relação à percepção na gênese e produção do significado. Já vimos, aliás, que a dimensão expressiva ou significante da totalidade do comportamento prenuncia e funda o significado tácito do corpo; neste sentido, o comportamento é já significado.

Daí a necessidade de procurar um caminho, para entender a consciência, entre o naturalismo empirista e o intelectualismo, entre a consciência como fato ou coisa e como pura idéia. Um caminho que refaça o vínculo e a união entre mente e corpo, a partir da análise fenomenológica da percepção como vida pré-reflexiva da consciência. Esse caminho reside na "volta às próprias coisas", preconizada por Husserl:

unesp

> *Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, significative et dépendante [...].* **PhP,III**

A novidade dessa abordagem reside na introdução da noção de **campo fenomenal:** o mundo percebido como campo fenomenal e intersubjetivo pressupõe um corpo perceptivo, que não é coisa nem idéia, mas espacialidade, motricidade, expressividade de sentido; um corpo, que existe situado no espaço e no tempo com os outros corpos, sexuado e temporal; que não é da ordem do pensado, mas do vivido; que não é um "eu penso", mas um "eu posso". A relação originária da consciência com o mundo não é uma relação de pensamento, mas é vivida na percepção, em virtude da qual pode-se afirmar: *a consciência vive nas coisas (SC,202,229,239).*

A crítica da noção clássica da percepção e da consciência funda-se na necessidade de superar o preconceito da exterioridade e do realismo da percepção, assim como o da mediação da representação. Merleau-Ponty descreve essa tarefa como *a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais (PhP,I).* É a condição para chegar à percepção em seu estado nascente, como experiência pré-reflexiva, antes de qualquer análise ou tematização. Diante do empirismo, do intelectualismo cartesiano e do idealismo transcendental, a abordagem fenomenológica garante *o retorno ao mundo da experiência [...] que constitui o solo de toda operação de conhecimento e de toda determinação científica.* [1]

Além de uma reflexão radical, a descrição fenomenológica da percepção traz à luz a vida perceptiva da consciência como um saber primordial acerca do mundo: *a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa idéia de verdade (PhP,XI).* A descrição do seu próprio começo, na percepção, evidencia para a reflexão *sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida, que é sua situação inicial, constante e final (PhP,IX).*

PhP,III *Voltar às coisas mesmas é voltar a este mundo antes do conhecimento do qual o conhecimento sempre fala e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente [...].*

Embuída do preconceito realista, a ciência, em seu objetivismo, é uma percepção que esquece suas próprias origens. A percepção é mais do que uma operação cognitiva e desinteressada; daí, para Merleau-Ponty, a necessidade de:

> *[...] de réveiller la perception et de déjouer la ruse par laquelle elle se laisse oublier comme fait et comme perception au profit de l'objet qu'elle nous livre et de la tradition rationnelle qu'elle fonde.* **PhP,69**

Fundada no pressuposto desse objetivismo da percepção e na ontologia substancialista implícita e subjacente a ele, a percepção aparece como passividade do sujeito diante do objeto. Insistentemente, Merleau-Ponty questiona a falácia ou o equívoco de uma percepção que se esquece de si mesma. A propósito, X.Tilliette alertou com argúcia: *Despertar a percepção é atordoar a ciência* [2] .A percepção, concebida como contato ou coincidência com a coisa ou o mundo, como pretende o realismo, comporta dificuldades: *Uma percepção que fosse coextensiva às coisas seria inconcebível, e não é fisicamente, é logicamente que é impossível (SC,229)*. A experiência da passividade é ainda uma construção mental fundada em relação de significado: *A experiência da passividade não se* explica *por passividade efetiva. Mas ela deve ter um sentido e poder* compreender-*se (SC,233)*. Isso leva Merleau-Ponty a concluir: *O percebido não é um efeito do funcionamento cerebral, é sua significação (SC,233)*. O caráter perspectivista da percepção funda-se em uma relação de significado, e não de existência e de causalidade entre os perfis parciais e o significado total que eles representam. Da mesma forma, a relação de significado está presente na estrutura da experiência perceptiva, a qual não é explicada por um pretenso condicionamento ou efeito físico-causal. O caráter fenomênico da percepção em seu perspectivismo está implicado nessa relação de significado. Além disso, o realismo da percepção não explica nem dá conta do fenômeno mesmo do significado e da verdade. É próprio da percepção esquecer seu caráter fenomênico e resvalar no realismo dogmático e ingênuo que transforma em tese a percepção como constituição das coisas em si. Afinal, conclui Merleau-Ponty, a percepção se dissimula a si

---

PhP,69 *[...] despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela deixa-se esquecer como fato e como percepção, em proveito do objeto que ela nos entrega e da tradição racional que ela funda.*

unesp

mesma em benefício do objeto, de tal forma que: *Nada é mais difícil do que saber ao certo o que nós vemos (PhP,71).*

2. A percepção vivida como intencionalidade corporal

A percepção é mais do que mero efeito da ação das coisas sobre o corpo; é mais do que mera duplicação ou dublagem mental das propriedades sensíveis, como pretende o representacionismo. Em sua ação efetiva, mais do que passividade, a percepção é atividade vivida por um organismo vivo e uma subjetividade-corpo. É abertura para o sensível, é atividade ordenadora e estruturante do corpo sobre o sensível, carregada de intencionalidade, visando um significado. Assim, a concepção realista de uma percepção engendrada pelo mundo exterior como mero registro ou notação dos fatos psíquicos, é substituída, por Merleau-Ponty, pela concepção de percepção enquanto experiência vivida pelo corpo como um campo de presença e intencionalidade corporal. Ela resulta de um esquema corporal e de uma montagem corporal. A percepção exprime, pois, a comunicação de um organismo vivo com um mundo do qual ele faz parte. Ela define nossa condição vital de dependência do mundo e nosso horizonte de facticidade próprio de um corpo, que se manifesta como "desejo de mundo": *Eu viso e percebo um mundo (PhP,XI); nossa experiência é a experiência de um mundo (PhP,256).* Essas afirmações significam que nossa percepção expressa uma intencionalidade corporal, um estar voltado para o mundo, um visar o mundo, que se materializa numa fé primordial; ela é *um conhecimento originário do mundo (PhP,53*). Portanto, é preciso entender *a percepção não mais como uma constituição do objeto verdadeiro, mas como nossa inerência às coisas (PhP,403).*

O mundo não é o que eu penso, mas o que eu vivo (PhP,XI). Porque a percepção é sempre vivida por um sujeito-corpo, finito e situado no mundo, isso implica reconhecer, no estatuto da percepção, duas coisas. Primeiro, que toda percepção é

subjetiva, isto é, um ato de visar de um sujeito corporal, finito, situado: *a subjetividade radical de toda nossa experiência e seu valor de verdade (SNS,187).* Toda experiência leva a marca do sujeito e de sua intencionalidade. Segundo, significa reconhecer que toda percepção é perspectivista, isto é, se dá através de *meu corpo e de seu ponto de vista próprio, e o conhecimento por 'perspectivas'(SC,201),* e que *meu corpo [...] é meu ponto de vista sobre o mundo,* da mesma forma *que meu presente [...] é meu ponto de vista sobre o tempo (PhP,85).*

A imposição de um ponto de vista, pelo meu corpo, à minha experiência e à minha percepção do mundo é conseqüência e expressão da minha inserção e situação no espaço e no tempo. Daí que: *A perspectiva não me aparece como uma deformação subjetiva das coisas, mas, ao contrário, como uma propriedade delas, talvez sua propriedade essencial (SC,201).* É preciso, pois, repensar a percepção como inerência do corpo ao mundo e ao organismo vivo, o que significa ter de abordá-la do ponto e vista vivido ou fenomenológico, isto é, enquanto relativa á corporeidade e à subjetividade.

Do ponto de vista fenomenológico, isto é, da corporeidade vivida, a percepção não é passividade ou efeito na forma de sensações e de representações: *A consciência não é comparável a uma matéria plástica, que receberia do exterior suas estruturas privilegiadas pela ação de uma causalidade sociológica ou fisiológica (SC,183-4).* A estrutura percipiente é tal que, como agente gerador de percepção, não age como "corpo objetivo", isto é, como passividade nem como coisa ou mosaico de órgãos e de excitantes fisico-químicos. Como corpo percipiente, é protótipo ou paradigma estruturante do mundo sensível e perceptível. O corpo tem suas estruturas próprias: espacialidade, temporalidade, sensibilidade, motricidade, alteridade, sexualidade. Visto que o corpo funciona como *um esquema corporal (PM,110;PhP,239)*, ele modela o mundo e funciona como um sensível exemplar de toda percepção: *O sujeito percipiente aparece dotado de uma montagem primordial com relação ao mundo (PhP,403).* É neste sentido que Merleau-Ponty fala de um "primado da percepção" [3] , não apenas em termos de teoria do conhecimento e do ponto de vista epistemológico, mas também no plano ontológico, quando refere-se à idéia de corpo estesiológico [4]: *Eu vejo o azul porque sou* sensível *às cores (PhP,249).* Com efeito, o corpo aparece essencialmente como corpo senciente ou

sensorialidade. Isso faz que a relação originária, que une corpo e mundo sensível, seja uma relação estesiológica, o que evidencia a unidade fundamental de ambos. Corpo e mundo são feitos da mesmo estofo.

Em virtude da sensorialidade radical do corpo, a percepção é, por excelência, a relação do corpo com o mundo, em que um e outro coexistem sem exclusão, uma relação conatural que traduz *a sutura de meu corpo fenomenal sobre o mundo primordial (PhP,402).* Essa relação é tal que pode-se falar de uma coexistência estesiológica vivida e inseparável do corpo e do mundo: Eu tenho *o mundo como indivíduo inacabado através de meu corpo enquanto potência desse mundo (PhP,402).* Em razão dessa condição do corpo estesiológico, sujeito de uma sensorialidade originária, Merleau-Ponty desloca para o corpo o poder de percepção e de intenção da consciência, garantindo ao corpo um estatuto novo de ambigüidade, de um *misto* ou *entre-dois* entre o corpo e o mundo: *o corpo retira-se do mundo objetivo e vem formar, entre o puro sujeito e o objeto, um terceiro gênero de ser (PhP,402)*: o **corpo próprio**. É para este corpo sensível que o mundo aparece e está presente antes de ser pensado, oferecendo-lhe um significado: o sentido do ser sensível do mundo é "ser para ...", isto é, aparecer. A presença irrecusável do mundo para o corpo na percepção constitui sua vida pré-reflexiva, solo de toda reflexão e de todo significado. Nisto reside seu caráter fundante. Trata-se de uma relação entre o corpo e mundo que se transfigura em relação intencional e significativa, vivida numa coexistência indissociável, porém, separada pelo pensamento tematizante e objetivo. Assim, a percepção, mais do que passividade do corpo, é obsessão e "desejo do mundo" [5]. Além da reflexão e da representação, há muitas maneiras da consciência visar as coisas e possuí-las; há *nela muitas modalidades de intenção (SC,187):* a contemplação, o desejo, o querer, o temer; *haveria um tipo de reconhecimento cego do objeto desejado pelo desejo e do bem pela vontade (SC,187).*

Ademais, pensar a percepção do ponto de vista fenomenológico implica reconhecer que é da natureza do sensível ser percebido, isto é, ser fenômeno significativo. Uma coisa só pode aparecer na medida que oferece um significado. O **aparecer** implica sempre o sentido da coisa para uma subjetividade. E, visto que toda coisa percebida

aparece sempre no "significado coisa", pode-se definir a *percepção* [como] *o ato no qual esta significação revela-se a mim (SC,215).*

Aqui, o problema a esclarecer é saber como a experiência perceptiva, em seu poder criador, introduz um "**excedente**" [6], ou seja, o significado que não está contido nem é redutível à experiência. *Merleau-Ponty* se pergunta como a percepção institui o significado, que é algo que excede o percebido ? Por conta do **poder de visar**, inerente à percepção,

> *[...] tout usage de notre corps est déjà* expression primordiale, *c'est-à-dire non pas le travail second et dérivé qui substitue à l'exprimé des signes donnés par ailleurs avec leur sens et leur règle d'emploi, mais l'opération qui d'abord constitue les signes en signes, fait habiter en eux l'exprimé, non pas sous la condition de quelque convention préalable, mais par l'éloquence de leur arrangement même et de leur configuration, implante un sens dans ce qui n'en avait pas [...] .* PM,110

Graças a esse poder de "expressão" [7], inerente ao corpo em contato com o mundo é que :

> *C'est de cette manière que le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'elle se réalise en lui. Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits.* PhP,193

PM,110 *[...] todo uso do nosso corpo já é* expressão primordial, *ou seja, não o trabalho segundo e derivado que substitui ao exprimido certos signos, aliás, com seu sentido e sua regra de emprego, mas a operação que, antes de tudo, constitui os signos em signos, faz neles habitar o exprimido, não sob a condição de alguma convenção preestabelecida, mas, pela eloqüência de sua organização mesma e de sua configuração, implanta um sentido naquilo que não tinha [...].*

PhP,193 *É desta maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhante exterior, mas porque a existência realiza-se nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central de que corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos.*

Essa virtualidade, pela qual nosso corpo cria significações junto ao mundo, confere à nossa experiência, enquanto totalidade significativa, um valor ontológico fundante de toda idealidade racional ou significado e, até mesmo, do estatuto da verdade. Esse vínculo ou continuidade, que Merleau-Ponty vê entre fenômeno e significado, constitui a possibilidade do significado e da racionalidade mesma.

É em Husserl, todavia, que Merleau-Ponty vai buscar a idéia de "significado encarnado" para designar o corpo como "expressão" ou significado instituído pela atividade perceptiva, em seu poder de transcendência embutido na intencionalidade da consciência.

Outro pressuposto importante para a idéia de consciência encarnada é a distinção entre "corpo objetivo" e "corpo próprio", introduzida já em *A estrutura do comportamento* e desenvolvida na *Fenomenologia da percepção.* Essa dualidade ou ambigüidade do corpo próprio permite ver o **sentir** como consciência perceptiva e o **corpo próprio** como como subjetividade encarnada. Essa ambigüidade ou dualidade do corpo constitui o enigma do corpo.

3. Corpo objetivo e corpo próprio

A crítica da percepção tem continuidade na crítica do "corpo objetivo". Empirismo e intelectualismo são cúmplices da mesma ontologia essencialista do mundo em si. Ambos deformam a experiência perceptiva. Pensar a percepção como coincidência ou adequação significa considerar o mundo percebido como incondicionado ou absoluto, em vez de interrogar-se como o mundo é dado à percepção. Trata-se, pois, de interrogar o estatuto do corpo perceptivo: de tirar as conseqüências do primado da percepção e ver o sujeito não como observador estrangeiro ou imparcial, mas como sujeito encarnado em um corpo na sua relação natural com o mundo.



Já vimos, na análise do comportamento, que o corpo é mais do que amontoado de órgãos ou tecidos exteriores entre si, ou um mosaico de sensações movidas por uma obscura causalidade corporal. A descrição do organismo vivo revelou que:

> *[...] la perception d'un corps vivant, ou, comme nous dirons désormais, d'un 'corps phénoménal', n'est pas une mosaïque de sensations visuelles et tactiles quelconques qui, associées à l'expérience intérieure des désirs, des émotions, des sentiments, ou comprises comme les signes de ces attitudes psychiques recevraient d'elles une signification vitale.* **SC,169**

A descrição fenomenológica do comportamento e da percepção introduziu a distinção corpo real e corpo fenomenal, aliás uma distinção emprestada de Husserl, citado por Sichère [8], e que diferencia *"corps objet"* (Körper) de *"corps vivant"* (Leib) . Segundo Merleau-Ponty, *o 'corpo real' será aquele que a anatomia ou mais freqüentemente os métodos de análise isolada fazem-nos conhecer: um conjunto de orgãos dos quais não temos nenhuma noção na experiência imediata ...(SC,204)* . Já o corpo vivido, entendido como *corpo fenomenal, com as determinações humanas, que permitiam à consciência não se distinguir dele, vai passar à condição de aparência (SC,204).*

Certamente, o corpo humano verdadeiro *não é corpo útil, funcional, prosaico que explica o homem: é, inversamente, o corpo humano, que reencontra sua carga simbólica ou poética.* [9]

Antes de o corpo tornar-se idéia ou objeto constituído e objetivado pela reflexão tematizante e pelo pensamento causal da ciência, existe o "*l'on*" [o impessoal] *da vida corporal e o "l'on"* [o impessoal] *da vida humana, o presente e o passado, como conjunto misto dos corpos e dos espíritos, promiscuidade dos rostos, das palavras, das ações (VI,116).* Portanto, na vivência originária do corpo, não há lugar para a distinção

---

SC,169 *[...] a percepção de um corpo vivo ou, como diremos de ora em diante, de um 'corpo fenomenal' não é um mosaico de sensações visuais e tácteis quaisquer que, associadas à experiência interior dos desejos, das emoções, dos sentimentos ou compreendidas como os signos destas atitudes psiquicas, delas receberiam uma significação vital.*

entre corpo e psíquico: *o homem, tomado* concretamente, *não é um psiquismo, unido a um organismo(PhP,104);* ele não se distingue enquanto corpo ou alma, mas vive uma existência integrada do corpo habitual; ele não se distingue *como a ordem do em-si e a ordem do para-si (PhP,103),* distinção essa que é da ordem do pensado e não do vivido.

Visto enquanto experiência vivida, o corpo comporta-se como unidade significativa capaz de funções específicas, como a perceptiva, significativa, intencional, motriz, espacial, temporal e sexual. O sujeito não vive em um universo de estados de consciência ou de representações; ele vive em m universo de experiências a partir do corpo presente no mundo: ... *eu tenho consciência de meu corpo através do mundo [...] tenho consciência do mundo por meio de meu corpo (PhP,97).* Um corpo próprio, que é vivido como totalidade e unidade significativa, antes de qualquer distinção entre corpo e psíquico: *Nós reaprendemos a sentir nosso corpo [...] ele sempre está conosco [...] somos corpo (PhP,239).*

A experiência do corpo como **corpo próprio** aparece, pois, à descrição fenomenológica, irredutível à exterioridade e à causalidade. O que de fato experimentamos é um corpo, que se comporta como sujeito de comportamento ou de percepção, como um "eu corporal" inalienável, fonte de gestualidade carregada de intenções e significados:

> *C'est que le corps propre et ses organes restent les points d'appui ou les véhicules de mes intentions et ne sont pas encore saisis comme des 'réalités physiologiques'. [...] L'unité de l'homme n'a pas encore été rompue, le corps n'a pas été dépouillé de prédicats humains, il n'est pas encore devenu une machine, l'âme n'a pas encore été définie par l'existence pour soi.* **SC,203**

SC,203 *É que o corpo próprio e seus órgãos permanecem como pontos de apoio ou veículos de minhas intenções e ainda não são apreendidos como 'realidades fisiológicas'. [...] A unidade do homem ainda não foi rompida, o corpo não foi despojado de predicados humanos, ele ainda não se tornou uma máquina, a alma ainda não foi definida pela existência para si.*

A existência corporal manifesta-se até mesmo quando é atingida por um simples distúrbio mental ou lesão corporal, o suficiente para comprometer nossa experiência do mundo: *Visto que uma doença basta para modificar o mundo fenomenal, isto significa que o corpo funciona como tela entre nós e as coisas (SC,204).*

Minha existência invade todo o corpo e, de certa maneira, confunde-se com ele, nele realiza-se. O corpo em que eu existo assume o modo característico de um "eu percebo", "eu posso". Ele é a origem efetiva de todo **sentir**; é o fundamento universal de toda experiência humana. Em sua dualidade

> *[...] le corps est compris comme élément du monde et en même temps, du dedans, comme cela même à partir de quoi je parle et je pense, avant toute philosophie. Il ne s'agit donc pas d'un objet possible de conscience ou de connaissance, mais de cette matérialité première à partir de laquelle il y a de la conscience et de la connaissance, et se dévoile, se décrit, dans le termes d'une* expérience originaire, *indépassable,* sui generis *qui a ceci de particulier qu'elle est pré-discursive et pourtant saisissable seulement dans le champ du discours.*[10]

Essa ambigüidade ou paradoxo do corpo - segundo o qual ele é uma materialidade histórica e socialmente produzida e, ao mesmo tempo, é o corpo em que eu existo e percebo - constitui seu enigma: é um "eu" ou "meu" corpo, no qual eu me apercebo como exterioridade de uma interioridade; eu apareço a mim mesmo fazendo aparecer o mundo; um corpo que realiza a unidade e a totalidade sujeito-corpo: *É deste modo que o corpo exprime a existência total, não que ele seja um acompanhante exterior dela, mas porque ela realiza-se nele (PhP,193).*

---

[10] *[...] o corpo é entendido como elemento do mundo e, ao mesmo tempo, do interior, como aquilo mesmo a partir do que falo e penso, antes de toda filosofia. Então, não se trata de um possível objeto de consciência ou de conhecimento, mas desta materialidade primeira, a partir da qual há consciência e conhecimento, e se mostra, se descreve, nos termos de uma* experiência original, *insuperável,* sui generis, *que tem de particular o fato de que ela é pré-discursiva e, todavia, apreensível somente no campo do discurso.*

Na opacidade do corpo, eu me apercebo como **existência corporal**, isto é, como **corpo próprio;** eu me reconheço preso, enraizado em uma existência corporal como existência incorporada ou encarnada. Eu descubro minha existência original, não como puro pensamento, mas como corpo que **sente.** Diante da estranha condição do corpo, pergunta-se como o corpo biológico torna-se corpo-próprio e corpo-sujeito, isto é, consciência perceptiva ou consciência encarnada?

Em suma, o modo de existência singular, que o corpo realiza, é o que faz seu enigma: ser um fragmento de matéria extensa e ser meu próprio corpo; enquanto existência carnal ou incorporada eu reconheço-me não como puro pensamento, mas como corpo que **sente** e corpo **cognoscente.**

Cabe agora examinar e descrever o modo singular de ser da consciência como **sentir**, isto é, como **consciência perceptiva** e como **corpo próprio.** Cabe descrever como *nós somos ncorpo[...] nós estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo (PhP,239).*

O que é, então, esse corpo do qual Descartes e Kant falaram e que não conseguiram enteder? Em que sentido deve-se entender Merleau-Ponty, quando afirma: *percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção. (PhP,239)*

4. A consciência como experiência perceptiva

O ponto de partida da descrição da consciência é a experiência perceptiva. A ênfase para a experiência perceptiva fundante da consciência fora já antecipada na obra *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas (1933).* Justificando a crítica da concepção idealista e intelectualista da consciência, Merleau-

Ponty insiste: *nós rejeitamos o formalismo da consciência, e fizemos do corpo o sujeito da percepção (PhP,260)*. Sem incorrer na concepção empirista (sob a forma da reflexologia e do associacionismo) igualmente rejeitada, Merleau-Ponty tira as conseqüências do primado da percepção: *Quer-se, ao contrário, igualar a consciência à experiência inteira (SC,240).* Redescobrir a consciência como experiência - *Ser uma consciência ou, antes,* ser uma experiência *(PhP,113)*; *nossa experiência é a experiência de um mundo (PhP,256)* – é defini-la, antes de tudo, como consciência perceptiva. Na abordagem da consciência, insiste Merleau-Ponty, *nós não começamos* ab homine *como Descartes (Cogito) (VI,328),* nem pela natureza como substância, mas pela experiência perceptiva.

A descrição fenomenológica do comportamento mostra-nos que o corpo comporta-se como sujeito da experiência perceptiva. É o mesmo corpo com o qual existo no mundo, percebo e toco os objetos, executo movimentos e vejo as coisas: *nós estamos no mundo mediante nosso corpo [...] percebemos o mundo com nosso corpo (PhP,239).*

Merleau-Ponty estende ao corpo percipiente as prerrogativas da consciência cognoscente do intelectualismo. Desta forma, ele aproxima o sujeito perceptivo do sujeito cognoscente, o irrefletido do refletido: *Toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva (PhP,452)* A visão do homem, por inteiro, em sua individualidade, obriga-nos a considerar a consciência como consciência perceptiva, fundida no corpo, como sujeito da experiência, como: *sujeito percipiente ou sujeito pessoal (PhP,405,318,376) corpo cognoscente (PhP,357,467), sujeito natural (PhP,231).*

Já sabemos que a consciência reflexiva não abrange toda a realidade da consciência e que *a consciência representativa não é senão uma das formas da consciência (SC,188).* Antes de ser significação de si mesma, ela é consciência vivida, perceptiva e intencional; ela é sujeito pré-reflexivo e fundamento mesmo da consciência reflexiva. A realidade primeira, que a redução fenomenológica revela, é a consciência vivida no ato de existir: *este fato fundamental que é o fato de que nós existimos antes de refletir (SNS,274).* Essa existência efetiva como corporeidade, da qual meus pensamentos e juízos derivam, constitui *minha subjetividade inalienável (PhP,411),* diante da qual a consciência reflexiva é atividade segunda. Ademais, posto que *a reflexão não é*

absolutamente transparente para si mesma, ela sempre é dada a si mesma em uma experiência (PhP,344).

O acesso à consciência não nos é dado pela reflexão, mas pela experiência do mundo, o mundo percebido por um sujeito pré-reflexivo, que é corpo percipiente, um eu natural ou sujeito de toda percepção: *A primeira verdade é : 'Eu penso', mas sob a condição de que por isso se entenda 'eu sou para mim' estando no mundo (PhP,466).* Rejeitando o intelectualismo cartesiano, Merleau-Ponty considera a reflexão um recuo da consciência, e não seu fundamento: *não é* porque *eu penso ser que estou certo de existir, mas, ao contrário, a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva (PhP,438).* Definir a consciência pelo pensamento, que ela tem de existir, identificar o 'eu penso' e o 'eu existo' como verdades e certezas equivalentes é insuficiente e pressupõe referir meu pensamento ou consciência de existir à vida efetiva do meu corpo. A consciência não reside na imanência psicológica ou na inerência dos fenômenos aos estados de consciência particulares, em uma espécie de contato cego da sensação consigo mesma, como pretende o empirismo. Ela define-se pelo movimento de intencionalidade ou *o contacto simultâneo com meu ser e com o ser do mundo (PhP,432).*

Isso equivale a afirmar que a consciência começa a existir e a ser definida no seu contato com o mundo, isto é, como experiência ou consciência perceptiva. Definir a consciência como experiência do mundo, situada no mundo e no tempo, é reconhecê-la como *relação com o mundo,* isto é, afirmar o caráter intencional da consciência: *Eu viso e percebo um mundo (PhP,XI).* O movimento da consciência em direção ao mundo a define como *o ser intencional* que *consiste em visar toda coisa (SNS,143)*, como *o ser para a coisa por intermédio co corpo (PhP,161).* Em virtude dessa fé originária e primordial e dessa adesão cega ao mundo, a intencionalidade apresenta-se como *o projeto do mundo que nós somos (PhP,403;496).* No comportamento e na percepção a consciência investe em direção ao mundo. Sua existência é polarizada por *uma opinião ou fé originária, que nos liga a um mundo como à nossa pátria (PhP,371).*

A forma da consciência visar o mundo e as coisas é como consciência perceptiva, através do corpo. A intencionalidade está presente na percepção: *na*

percepção, somos para o objeto (PhP,276). Ao contrário da intencionalidade de Husserl, a intencionalidade de Merleau-Ponty é vivida, é a tensão constante da consciência incorporada ou encarnada, em direção ao mundo. A percepção é a forma matriz de toda intencionalidade. A motricidade corporal é já intencionalidade corporal; é preciso entender *a motricidade como intencionalidade original PhP,160)*. A motricidade do corpo, como a percepção, exprimem uma intencionalidade originária, *um modo de se relacionar com o objeto (PhP,444)*.

Concebida dessa maneira, a intencionalidade é abertura e transitividade da consciência para o mundo percebido, na qual o corpo desempenha papel de **campo fenomenal**. Não se trata de um "mundo interior" ou uma "intuição" bergsoniana, mas de um universo ou horizonte de experiência, que faz o corpo conduzir-se *como horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar,[...] antes de todo pensamento determinante (PhP,109)*. Merleau-Ponty descreve o campo fenomenal como

> *[...] un champ de perception vécue antérieur au nombre, à la mesure, à l'espace, à la causalité et qui pourtant ne se donne que comme une vue perpective sur des objets doués de propriétés stables, sur un monde et sur un espace objectifs.* [SC,235-6]

Na atividade perceptiva, o corpo comporta-se como um "esquema corporal ", garantindo a unidade dos sentidos e a unidade corporal. É sua maneira de expressar sua presença no mundo, englobando e unificando todos os seus membros numa unidade vivida, assim como a unidade das partes do objeto percebido:

> *Avec la notion de schéma corporel, ce n'est pas seulement l'unité du corps qui est décrite d'une manière neuve, c'est aussi, à travers elle, l'unité des sens et l'unité de l'objet [...] Mon corps est la texture*

SC,235-6 *[...] um campo de percepção vivida, anterior ao número, à medida, ao espaço, à causalidade e que, todavia, não se dá a não ser como uma visão perspectiva sobre objetos dotados de propriedades estáveis, sobre um mundo e sobre um espaço objetivos.*

commune de tous les objets et il est, au moins à l'égard du monde perçu, l'instrument général de ma 'compréhension'. [PhP,271-2]

A unidade "objetiva" do objeto percebido não é dada na percepção; é o esquema corporal do corpo vivido, que a realiza e projeta. Não é a consciência que a realiza, *é o corpo, quando sai de sua dispersão, ordena-se, dirige-se, por todos os meios, para um termo único de seu movimento (PhP,269).* Essa unidade vivida do corpo e do objeto, dada no esquema corporal, antecipa a síntese perceptiva da experiência. Operada pelo esquema corporal, *esta estrutura vai transmitir-se ao mundo sensível (PhP,239)* de tal maneira que transferimos e apreendemos unidade do corpo na unidade da coisa, embora trate-se de uma unidade implícita e confusa. Isso significa afirmar que *a teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção (PhP,239).*

Exemplos dessa unidade ou síntese fenomenal, operada pelo corpo em seu esquema corporal, são revelados pela descrição fenomenológica da motricidade e da espacialidade corporal, onde o corpo aparece operando *a síntese geral do corpo próprio ou a síntese corporal (PhP,177,178)*; essa síntese garante a unidade do gesto, do movimento e das perspectivas do olhar.

Mais do que unidade perceptiva, o corpo próprio comporta-se como estrutura significativa. Em parceria ou união com a consciência, ele é estrutura significativa criadora de significados, que transcendem os órgãos corporais e suas operações. Ele é o meio pelo qual a consciência elabora o sentido do percebido e do vivido e faz do percebido algo mais do que mera soma de sensações corporais. Dessa maneira, o significado deixa de ser atividade de um Eu imaterial para ser atividade de uma consciência corporal. Produtor de significações, o corpo próprio aparece como *um nó de significações [...] um conjunto de significações vividas (PhP,179),* capaz de viver e dar sentido, ao instante presente, ao tempo passado e ao futuro como tal. Tratar-se-ia, diga-se de passagem, de um problema filosófico da mente, que a Ciência Cognitiva ou a Teoria

---

PhP,271-2 *Com a noção de esquema corporal, não somente a unidade do corpo é descrita de uma nova maneira, mas também, através dela, a unidade dos sentidos e a unidade do objeto [...]. Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha 'compreensão'.*

Conexionista Neural não está hoje em condições de dar conta, visto que extrapola uma explicação objetiva ?

O significado filosófico do fenômeno da consciência encarnada manifesta-se na experiência do corpo e do mundo: *Eu apreendo inevitavelmente meu corpo como uma espontaneidade que me ensina o que eu não poderia saber de outra forma a não ser por ela (EP,103).* Manifesta também que a consciência encarnada é, antes de tudo, consciência perceptiva, e que a consciência perceptiva funda-se no corpo percipiente. Isso significa também a rejeição do intelectualismo da percepção e da consciência. O *Cogito* cartesiano esquece o mundo e apoia-se, exclusivamente, em si mesmo, como garantia de existência do mundo. Resta-nos ver como se dá a experiência do corpo como corpo próprio, realizando e consumando a união da consciência e do corpo em cada ato de percepção.

5. O corpo enigmático: o corpo próprio como subjetividade

A forma de existir da consciência é estar no mundo como existência corporal. A consciência, incorporada ou encarnada em um corpo, é meu modo *de ser-no-mundo ou de existir (SC,136;PhP,45,75,97,404,414).* É essencial, para mim, ter um corpo, da mesma forma que *a existência efetiva de meu corpo é indispensável à de minha consciência (PhP,493).*

A idéia da consciência como presença efetiva no mundo, na forma da corporalidade, permeia toda a obra de Merleau-Ponty e ocorre, freqüentemente, em expressões como: *consciência encarnada, enraizada (PhP,VIII;SC,199), sujeito-corpo (PhP,405,502), sujeito encarnado (PhP,502,525); somos corpo (PhP,231), minha encarnação em uma natureza (PhP,VII).* A idéia de que sou uma subjetividade corporal e não imaterial, como pretendem o idealismo e o intelectualismo, é também corrente: *somos corpo (PhP,231); minha encarnação em uma natureza (PhP,VII); eu sou lançado em uma*

natureza [...] ela é visível no centro de minha subjetividade (PhP,398). A idéia do corpo próprio é central na *Fenomenologia da percepção.*

A cada momento experimento minha existência corporal e *esta inerência de minha consciência a seu corpo e a seu mundo(PhP,403,464,293;SC,225).* Compreender a consciência ou a subjetividade como inerência ao corpo, ao mundo e ao organismo vivo é o mesmo que reconhecer a condição da consciência como *um acontecimento interior do corpo e que resulta de sua ação sobre ele* [ação das coisas sobre o corpo] *(SC,205).*

Nós somos corpo [..]. O corpo, que assume as prerrogativas de sujeito, o corpo vivido ou fenomenal, o corpo que eu vivo e, por assim dizer, **eu sou**; o corpo com o qual eu me identifico e que chamo **meu corpo**, isto é, o **corpo próprio**. Ele é diferente do corpo objetivo ou do corpo do animal, analisado e decomposto em partes e elementos, fragmento de matéria e objeto de conhecimento em terceira pessoa. O corpo próprio, ao contrário, é o vetor de minhas ações e intenções; ele exprime minhas intenções e me permite ter consciência delas. Mais do que mero depositário ou instrumento de uma vida psíquica, ele é o centro dessa vida psíquica que eu sou; é poder de significar e dar sentido, o que lhe confere uma existência e estatuto singular: dotado de vida ou existência própria, ele se reconhece como um sujeito "pré-pessoal" e como interioridade, com unidade e identidade próprias.

A consciência é vivida como *corpo-sujeito*, no sentido de um *sujeito natural (PhP,231)*, de *um eu natural (PhP,502)*; ela aparece à descrição fenomenológica como *corporeidade (PhP,173)* ou como existência corporal ou, mais precisamente, como experiência de corpo próprio, *meu corpo tal como o vivo (PhP,485).*

O corpo que eu tenho e que eu chamo meu é, sem dúvida, este corpo que cola em mim, que está sempre comigo, com o qual eu percebo, vejo, toco e me movimento: *eu sou em meu corpo ou, antes, eu sou meu corpo (PhP,175).* Ele confunde-se com a consciência, está unido de tal forma a ela que pode-se afirmar ser ele indispensável à consciência. O corpo aparece e se comporta como sujeito do comportamento e da percepção, o que faz dele um corpo humano e sujeito: *Portanto, eu sou meu corpo [...] e,*

unesp

reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total (PhP,231) O corpo comporta-se como *um sistema de forças motrizes e de forças perceptivas (PhP,403)*, o que faz dele um corpo para-mim, sujeito de minha própria experiência, o qual supera sua situação e converte-se em possibilidades de situação ou em um "eu posso". Ele aparece como parte constituinte de minha subjetividade.

Para Merleau-Ponty, as dificuldades filosóficas relativas à questão da união do corpo e da mente só fazem sentido se relacionadas ao corpo objetivo, que é uma abstração e *uma imagem empobrecida (PhP,493)* do corpo humano. Com efeito, o corpo das ciências, visto como *edifício químico ou conjunto de tecidos [...] esses edifícios de moléculas ou amontoados de células (PhP,403),* não expressa a verdade do corpo humano, tal qual eu vivo. A reflexão e a representação dão apenas o corpo em idéia ou pensamento e não a experiência do corpo vivido ou do corpo efetivo, que só posso conhecer vivendo: *eu não tenho outro meio de conhecer o corpo humano a não ser vivê-lo [...] e confundir-me com ele (PhP,231), e não se pode aprender a conhecê-lo a não ser o assumindo (PhP,239).*

A redescoberta do corpo próprio pela descrição fenomenológica revela que o corpo, além de estrutura significante, aparece em sua tríplice estrutura de espacialidade, mobilidade e temporalidade. De fato, é a experiência do espaço corporal, que funciona como arquétipo do espaço exterior, sem a qual o espaço "objetivo" não faria sentido na percepção. Esta espacialidade primordial do corpo vivido *é o desdobramento de sua condição de corpo, o modo como ele se realiza como corpo (PhP,239).* Antes de ser uma propriedade "objetiva" da matéria, o espaço é o modo de ser do corpo próprio como sujeito de percepção.

O corpo próprio é também vivido como um *sistema de forças motrizes,* que se expressa na motricidade e no movimento corporal, em busca das coisas para apreendê-las. Trata-se de uma mobilidade ou motricidade vivida, e não apenas pensada, e que faz do corpo um "eu posso". Mais do que mero efeito reflexológico ou anatomofisiológico, a motricidade corporal é própria de um corpo, que se comporta como móvel e movente, como motricidade intencional e significativa, que torna possível

orientar-me para um objeto e para o mundo: *a motricidade como intencionalidade original* e como *minha intenção motriz (PhP,160,171).*

Por outro lado, a temporalidade como estrutura da existência corporal é inerente à subjetividade-corpo: *é tão essencial, para mim, ter um corpo como é essencial para o futuro ser futuro de um certo presente (PhP,493).* Meu nascimento engaja-me no tempo, torna-me presente no tempo. Da mesma forma que o corpo está situado no espaço, ele existe no tempo. A experiência do corpo próprio, como situação no espaço e presença no tempo – *a estrutura temporal de nosso corpo (PhP,163)* –, traduz-se na *estrutura temporal de nossa experiência (PhP,100).* A experiência da temporalidade, ligada à estrutura do corpo próprio e do sujeito percipiente, implica que não há função ou atividade corporal independente do tempo, da mesma forma que o tempo só existe para uma subjetividade corpórea.

A união ou fusão da mente e do corpo em nova ordem, a do corpo próprio ou corpo-sujeito realizando-se como temporalidade, define *a existência corporal, que corre em mim, sem minha cumplicidade* [a qual] *não é senão o esboço de uma verdadeira presença no mundo (PhP,193).* Esta presença no mundo é possível apenas para uma subjetividade-corpo, que existe e se realiza como consciência encarnada.

6. A subjetividade-corpo como consciência encarnada

Mas, como entender a idéia da consciência encarnada, ou seja, a consciência unida ao corpo, que permeia toda a obra de Merleau-Ponty? Que sentido tem, na sua filosofia, as idéias de "consciência encarnada" e de "sujeito natural" ?

Afirmar ou reconhecer a existência corporal como a condição da consciência encarnada existindo e aparecendo como corporeidade não é figura de linguagem ou força de expressão. Todavia, Merleau-Ponty adverte: *isso supõe que a noção do corpo e a noção da consciência sejam profundamente transformadas (PhP,403)*, ou seja, que se faça a crítica do corpo-objetivo e do intelectualismo da consciência. *A* corporeidade é nossa maneira de nos instalarmos e existirmos no mundo e de sermos subjetividade e consciência. Com efeito, a cada momento *eu experimento esta inerência de minha consciência a seu corpo e a seu mundo* [11] *(PhP,403)*; isso significa que, em virtude de minha existência corporal, *eu sou lançado em uma natureza [...] ela é visível no centro de minha subjetividade (PhP,398).*

A experiência da dependência e da inerência da consciência a uma vida corporal irrefletida implica aceitar que sua condição de "ser-no-mundo" como corpo introduz, na existência e no modo de ser da consciência, uma vida corporal, biológica e perceptiva, que é sua condição originária. Afinal, a consciência vivida na experiência perceptiva e no corpo-próprio aparece como uma subjetividade inalienável, como um fato irrecusável .

Somos corpo ... significa que nosso modo de estar no mundo é a existência, é ser corporal, é ser uma subjetividade-corpo e uma consciência incorporada ou integrada a um corpo, isto é, *sua própria dependência com relação a uma vida irrefletida, que é sua situação inicial, constante e final (PhP,IX).* Esta vida irrefletida do corpo, da qual a consciência se origina e depende, é a percepção. Isso implica reconhecer a condição da consciência encarnada no corpo-próprio ou no corpo-sujeito como nossa subjetividade inalienável e irrecusável. É nossa condição de sujeito natural ser parte da natureza e coextensivo ao mundo, na atividade perceptiva.

De fato, compreender a conciência e a subjetividade como inerência ao corpo, ao organismo vivo e ao mundo é o mesmo que reconhecer a condição da consciência como *uma consciência que vem ao mundo [...] uma consciência encarnada*

[...] e coextensiva ao mundo (SC,232), como um sujeito *entregue ao mundo (PhP,V)*, ou ainda como: *este espírito cativo ou natural,* [que] *é meu corpo (PhP,294).*

Deslocar a consciência para a esfera da percepção e do corpo significa reconhecer que sua relação com o mundo consiste em vínculos efetivos vividos fisicamente mais do que vínculos intencionais ou mentais. Está em jogo minha dependência material e biológica do mundo natural, enquanto corporalidade e organismo vivo. Do que se conclui que minha existência e minha subjetividade não se limitam ou se reduzem à consciência de existir; realizam-se e revelam-se na experiência indeclinável do corpo próprio e de minha presença no mundo: *e, portanto, minha encarnação em uma natureza e a possibilidade, ao menos, de uma situação histórica (PhP,VII)*, como *um fato inalienável [...] descobrindo-me como 'ser no mundo'.*.

Por força do meu enraizamento no corpo e no mundo, eu não cesso de me referir e de me situar com relação a eles, e o corpo e o mundo constituem *minha situação (PhP,192,391)*. Essa situação é minha condição material de existência e o horizonte de todos os meus pensamentos e ações, no mundo e no tempo: *Eu já me encontro situado e engajado em um mundo físico e social (PhP,413;SNS,121)*. A consciência existe e se realiza somente existindo como corpo e com ele entrando neste mundo. O corpo aparece, pois, como *o veículo do ser no mundo (PhP,97), o mediador entre mim e o mundo (PhP,109,322), o meio geral de ter um mundo (PhP,97,171), nossa ancoragem no mundo (PhP,169,325).* Expressões como essas ocorrem a todo momento e exprimem o enraizamento da consciência no corpo e no mundo.

A análise fenomenológica mostra a consciência vinculada ao corpo e ao mundo. Esse vínculo, mais do que intencional, é vivido na corporalidade: *la conscience vit dans les choses (SC,202,229,239).* Trata-se de um vínculo natural entre a consciência e o mundo, em virtude do qual *a consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo (PhP,161).* Isso significa que o corpo e o mundo, de alguma maneira, são elementos constitutivos da consciência, como toda consciência é, de alguma forma, consciência perceptiva

Convém insistir que a relação da consciência com o corpo e o mundo, sendo uma relação vivida, exclui a ação causal do mundo sobre a consciência; trata-se de *uma relação de ser segundo a qual, paradoxalmente, o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação; de alguma forma se permutam (PhP,175).* Porque existo ou vivo no mundo, a consciência é aberta e co-extensiva ao mundo, é parte dele; e há *a relação orgânica do sujeito e seu mundo (PhP,178);* o corpo aparece como o elo de ligação e o lugar de apropriação do mundo. Essa relação se traduz em *adesão cega ao mundo, esta posição tomada a favor do ser [...], uma comunicação com o mundo mais velha do que o pensamento (PhP,294).* Diante dessa união radical da consciência e o corpo, realizada no corpo-próprio ou no sujeito-corpo, Merleau-Ponty conclui, enfaticamente:

> *[...] Si,réfléchissant sur l'essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde, c'est que mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci.* **PhP,467**

Por outro lado, é minha presença e inerência ao mundo que tornam possível minha experiência do mundo. Existindo inseparável do corpo e do mundo, como presença a si mesma e ao mundo, *a consciência do mundo não está* fundada *na consciência de si, mas elas são rigorosamente contemporâneas (PhP,344).* Nossa experiência do mundo é possível porque *estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo (PhP,239).* A consciência de si e a consciência do mundo são rigorosamente contemporâneas, assim como a presença do mundo é condição de possibilidade da presença a mim mesmo.

PhP,467 *Se, refletindo sobre a essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à do mundo, é porque minha existência como subjetividade, minha existência como corpo e a existência do mundo*

7. A consciência perceptiva como experiência natural [12]

O interesse filosófico da idéia de consciência encarnada, ou seja, da subjetividade inerente ao corpo e ao mundo, na forma de *mistura (SNS,121)* e de *misto (PhP,III)*, reside em poder esclarecer o estatuto da consciência e a questão da união da mente e do corpo fundamentando-se em seu caráter "natural"e "mundano". A união da mente e do corpo aparece, segundo Merleau-Ponty, na forma de união ou de fusão dos dois termos separados pela reflexão objetivante: *a mistura da consciência com o mundo, seu engajamento em um corpo, sua coexistência com os outros (SNS,121).* Essa união manifesta-se na atividade perceptiva e não resulta de uma decisão arbitrária: *Ela se completa a cada instante no movimento da existência (PhP,105).* Ela permite superar o dualismo entre sujeito e objeto ou *a superação da alternativa do para-si e do em-si (SC,137),* mostrando que as relações da consciência e o mundo não são relações externas, mas internas. *(SC,218,226,232;PhP,349)*

A união da mente e do corpo, na forma de consciência encarnada em um corpo, traz à luz sua condição de ser-no-mundo, existindo como corpo: *é preciso dizer: eu existo como corpo e não neste corpo ou em um corpo (PhP,175).* Sua vantagem é permitir compreender a condição natural da consciência revelada na temporalidade, facticidade e finitude da sua existência corporal. Em virtude da nossa corporeidade, existimos e vivemos no mundo, somos parte dele, somos abertos e coextensivos a ele. Nossa condição corporal realiza-se na *relação orgânica do sujeito e seu mundo (PhP,178)*, cuja forma originária é a percepção, enquanto atividade biológica e corporal.

A solução de Merleau-Ponty, ao colocar uma subjetividade encarnada em lugar da subjetividade transcendental de Husserl, consiste em fundar a existência da consciência na experiência perceptiva do mundo. O acesso à consciência não é dado pela reflexão, mas pela percepção como experiência do mundo, experiência de uma subjetividade-corpo, entendida como um sujeito natural. Visto ser impossível separar o ato

---

são uma coisa só, e porque, em última instância, o sujeito que eu sou, tomado concretamente, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui.

de perceber do objeto percebido, Merleau-Ponty vê a percepção como inerência da consciência ao corpo e às coisas. Isso, por uma razão irrecusável:

> *La perception et le perçu ont nécessairement la même modalité existentielle, puisqu'on ne saurait séparer de la perception la conscience qu'elle a ou plutôt qu'elle est d'atteindre la chose même.* **PhP,429**

Em virtude dessa afinidade ou união do sujeito-corpo com o mundo, o qual se comporta, na percepção, como um eu ou sujeito natural, a exigência e a possibilidade de ligar ou integrar a consciência ao corpo e ao mundo só pode residir na percepção; situada na esfera da percepção, a consciência encarnada aparece, então, como *um acontecimento interior do corpo e que resulta de sua ação* [das coisas] *sobre ele. (SC,205)*

Por força deste contato ou comércio da consciência com o mundo, na percepção, - *enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo (PhP,239)* - a experiência do mundo converte-se em consciência de si. Em virtude disso, a consciência do mundo e a consciência de si são contemporâneas e se implicam reciprocamente:

> *[...] en reprenant ainsi contact avec le corps et avec le monde, c'est aussi nous-mêmes que nous allons retrouver, puisque, si l'on perçoit avec son corps, le corps est un moi naturel et comme le sujet de la perception.* **PhP,239**

Além de investir contra o idealismo e o intelectualismo, que distanciam a consciência do mundo e fazem a consciência consistir exclusivamente no pensamento e na reflexão, a solução de Merleau-Ponty mostra que o dualismo clássico consciência x corpo está no centro da questão da percepção. Em lugar do retorno idealista à consciência,

---

PhP,429 *A percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem ou, antes, que ela é, de atingir a coisa mesma.*

PhP,239 *[...] retomando, assim, o contato com o corpo e com o mundo, é também nós mesmos que iremos reencontrar, visto que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e, como que, sujeito da percepção.*

através da reflexão, Merleau-Ponty propõe que a experiência do mundo e a experiência do corpo sejam integradas e unificadas nas experiências da consciência perceptiva e do corpo-próprio. Dessa maneira, ele integra a consciência reflexiva na consciência fenomenal ou vivida, superando a oposição entre consciência em si e consciência para si. E, ao mesmo tempo que transfere a consciência perceptiva para a esfera do corpo, ele estende a consciência ao mundo, na forma da subjetividade-corpo.

Por outro lado, é preciso igualmente rechaçar a noção substancialista da consciência como *res cogitans*, distinta do mundo e fora do espaço e do tempo por força da sua condição encarnada. A ruptura com o mundo é resultado de um sujeito ou "consciência estrangeira", posta por uma reflexão objetivante e tética. O mundo, que eu distinguia de mim como uma soma de coisas e de processos exteriores ligados pela causalidade, eu o reencontro em mim e dentro de mim como organismo vivo e como corpo próprio. De alguma forma e em certo sentido, o mundo é imanente ao sujeito, da mesma forma que a percepção é inerência da consciência às coisas.

Para que haja um contato efetivo da consciência com as coisas e o mundo, é preciso que ele seja contato real com as coisas mais do que relação intencional, isto é, que a consciência seja consciência de algo, e não de uma idéia. É preciso também que alguma coisa apareça efetivamente à consciência. Esse contato ou integração só pode se dar na experiência perceptiva:

> *Avant que le* Je *intellectuel ait élaboré et expliqué le donné, le monde est là pour-moi, senti et perçu. L'être-au-monde anticipe toujours la prise de conscience réflexe qui d'ailleurs le dénature.* [13]

Enfim, é no corpo e no mundo que a consciência existe; é no corpo e no mundo que ela se conhece. A consciência encarnada, aparece na descrição fenomenológica da percepção, de tal maneira colada ao sensível e invadida pelo seu objeto, que a existência do corpo e do mundo implicam-se mutuamente; é na relação com as coisas que a consciência se reconhece como ser-no-mundo:

---

[13] *Antes que o Eu intelectual tenha elaborado e explicado o dado, o mundo está aí para-mim, sentido e percebido. O estar-no-mundo precede sempre a tomada de consciência reflexa que, aliás, o desfigura.*

> *La conscience du monde n'est pas* fondée *sur la conscience de soi, mais elles sont rigoureusement contemporaines: il y a pour moi un monde parce que je ne m'ignore pas; je suis non dissimulé à moi parce que j'ai un monde.* ***PhP,344***

A existência efetiva da consciência como ser-no-mundo, na sua condição temporal e mundana, exclui qualquer caráter absoluto e eternitário. Em sua contingência e facticidade, a consciência, enquanto sujeito percipiente e pensante, aparece como *acontecimento temporal*. Temos experiência da consciência como uma subjetividade encarnada no corpo, realizando-se como corpo, presente no mundo e no tempo em sua corporalidade:

> *Si, réfléchissant sur l'essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde,* ***c'est que mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci.*** ***PhP,467***

Mas, a experiência do corpo não se restringe ao **corpo próprio** aparecendo como consciência perceptiva e como subjetividade-corpo. A experiência corporal revela-se também como **corpo-reflexivo:** corpo visível e vidente. O novo enigma ou paradoxo do corpo é que ele é um sensível ou visível para si. É nessa experiência do corpo reflexivo (*carne*) - enquanto parte do mundo sensível e enquanto aquilo que faz aparecer esse mesmo mundo -, que se revela a unidade e indivisibilidade fundamental do **mundo sensível.** É no plano ontológico da unidade indivisível do sensível que Merleau-

---

PhP,344 *A consciência do mundo não está fundada na consciência de si, mas elas são rigorosamente contemporâneas: para mim, só existe um mundo porque eu não me ignoro; não sou dissimulado a mim mesmo porque tenho um mundo*

PhP,467 *Se, refletindo sobre a essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à do mundo, é porque minha existência como subjetividade, minha existência como corpo e a existência do mundo são uma coisa só, e porque, em última instância, o sujeito, que eu sou, tomado concretamente, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui.*

Ponty encontra a solução última para o dualismo: o sensível, enquanto fenômeno e realidade englobante, que abarca e envolve consciência e natureza, coisa e significado como diferentes indivisíveis.

Notas / Capítulo III

1. HUSSERL, E. Expérience et jugement, p. 47-8, citado por Arias Muñoz J. in **La antropologia fenomenologica de M. Merleaus-Ponty**, Madrid: Fragua, 1975, p. 29-30.

2. TILLIETTE, X. , **Merleau-Ponty ou la mesure de l´homme,** p. 23.

3. MERLEAU-PONTY, **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas.**

4. MATOS DIAS, I. Maurice Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique. In: BARBARAS, R (Org.). **Merleau-Ponty** – Notes de cours sur l´origine de la géométrie de Husserl, suivi d e Recherches sur La phénoménologie de Merleau-Ponty. Paris: PUF, 1998. Neste ensaio Matos Dias aborda a condição do corpo estesiológico em sua relação com o mundo, o que faz dele um corpo reflexivo ou corpo-*chair*, conferindo-lhe o estatuto ontológico.

5. ZIELINSKI, A. La notion de "transcendance" dans Le Visible et l´Invisible: de l´indétermination au désir. In: BARBARAS, R. et al. **Merleau-Ponty: de la nature à l´ontologie.** Paris: Vrin, 2000, p. 415. (Chiasmi International, 2)

6 CARBONE, M. , Le sensible et l´excédent . Merleau-Ponty et Kant. In: BARBARAS, R. (Org.). **Merleau-Ponty** - Notes de cours sur l´origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty . Paris: PUF, 1998. p. 163-191. Este estudo aborda o corpo e a percepção considerados do ponto de vista do sensível e da visão (*voyance)* como fontes de expressividade.

7. MÜLLER, M.J. **Merleau-Ponty: acerca da expressão.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. Estudo sobre a relação entre fenômeno e expressão (significado).

8. SICHÈRE, B. , **Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie**. Paris: Grasset, 1982. p. 100. A mesma distinção posta por Husserl é analisada por Merleau- Ponty em Husserl et la notion de Nature. **Revue de Métaphysique et de Morale**, p.261.

9. MERLEAU-PONTY. Préface à Hesnard, p. 7-8. Paris: Payot, 1960 apud DAYAN, M (Org.). **Merleau-Ponty existence et dialectique**. Paris: PUF, 1971. p. 63.

10. SICHÈRE, B., op. cit., p. 71-2.

11. Grifo nosso.

12. DE WAELHENS, A. **La philosophie et les expériences naturelles.** Piracicaba (SP): Instituto Educacional Piracicabano, s.d.

13. TILLIETTE, X. , op. cit., p. 39.

14. Grifo nosso.

IV - *Um objeto de onde surgimos* *... ou a ontologia do corpo reflexivo e o ser bruto

A *Fenomenologia da percepção* é a tentativa de resgatar uma consciência encarnada no **seu** corpo e situada em **seu** mundo, no espaço e no tempo. A descrição fenomenológica a mostrou sob as modalidades de um corpo vivo, sujeito de "comportamento", e de um "corpo próprio", sujeito de percepção, o que faz dela um ser-no-mundo e um ser-para-si. Todavia, o sujeito não se reduz ao "comportamento" nem à presença ou consciência de si. Ele não é apenas "corpo próprio"; não é mera imanência psicológica nem mera consciência reflexiva. Ele transcende a condição de coisa ou objeto e passa a ser sujeito de significado, tendo o singular poder de significar. O corpo habitual, além de sujeito de percepção, é também sujeito de *expressão* ou significação. Como explicar essa ambigüidade ou dualidade ?

O problema, que Merleau-Ponty tem em vista, é o da passagem ou continuidade entre o mundo sensível e o inteligível, entre fato e significado. Do ponto de vista da percepção e do significado, o que o corpo tem em comum com a consciência e a natureza ? O problema da continuidade entre o sensível e o significado é esclarecido por ele no plano ontológico, mediante a experiência do **corpo reflexivo.** Assim, se na *Fenomenologia* a idéia central é a do "corpo próprio", em *O visível e o invisível* a idéia-chave é a de *corpo reflexivo.*

Há o problema da passagem do pensamento para a percepção, ou seja, da passagem ou continuidade entre a percepção e a expressão: como o significado enraiza-se no sensível. Coloca-se, então, outra questão prévia: como se dá e o que possibilita o

---

* ***Car la Nature n'est pas seulement l'objet, le partenaire de la conscience dans le tête-à-tête de la connaissance. C'est un objet d'où nous avons surgi, où nos préliminaires ont été peu à peu posés jusqu' à l'instant de se nouer en une existence, et qui continue de la soutenir et de lui fournir ses matériaux.*** ***(CF,94)***

CF,94 * *Visto que a natureza não é apenas o objeto e o parceiro da consciência no face a face do conhecimento. Ela é um objeto de onde surgimos, onde nossos preliminares foram pouco a pouco colocados até o momento de compor-se em uma existência, e que continua a sustentá-la e a fornecer-lhe seus materiais.*

encontro da percepção com o mundo sensível. Para esclarecer estas questões, Merleau-Ponty constrói uma ontologia do sensível a partir da noção de **corpo reflexivo** ou *carne*. Nessa condição, o corpo aparece como sujeito de uma reflexividade carnal, em virtude da qual corpo e mundo são como frente e verso de uma mesma realidade: o **sensível.** Apoiados nesta solução, agora no plano ontológico, pretendemos mostrar a plausibilidade de nossa interpretação "naturalizante"do corpo reflexivo e do ser bruto. O sentido dessa nova ontologia do sensível é mostrar o estatuto da natureza enquanto sensível e fundamentar o encontro da percepção com esse mundo sensível, tornando possível a emergência do significado.

1. Por que o retorno à ontologia ?

A construção de uma nova ontologia não é gratuita. Ela é exigida pelos problemas pendentes nas primeiras obras, onde perdura certo dualismo. Com efeito, a *Fenomenologia da percepção* apresenta-se como uma filosofia da consciência, o que subentende e implica um ponto de vista dualista: *Os problemas colocados na PhP são insolúveis porque lá eu parto da distinção 'consciência' - 'objeto' (VI,253)*. Embora rejeite o sujeito transcendental husserliano, substituído por uma consciência encarnada, a descrição fenomenológica ainda faz-se em termos transcendentais. Ademais, a descrição da percepção e do corpo próprio ainda é influenciada pelos resultados da psicologia da forma e dependente das categorias da filosofia reflexiva.

Na descrição fenomenológica, o sujeito aparece temporalizando-se e constituindo o tempo, e a consciência surge como **corpo próprio** no seu solipsismo com relação ao mundo e ao outro, como "um rei em sua ilha deserta", sem esclarecer devidamente como a consciência perceptiva abre-se à alteridade do outro e do mundo; ou seja, o corpo aparece como interioridade e exterioridade, como imanência e transcendência, sem que se estabeleça uma ponte efetiva entre ele e o mundo, entre a

percepção e o mundo percebido. Sem essa ponte, os problemas da percepção, da linguagem e do significado permanecem insolúveis. Faz-se necessário explicitar em que condições a consciência abre-se à alteridade do mundo; como o encontro da percepção com o mundo sensível é fonte de significado. A solução ou ponto de união vem com a descoberta do *corpo reflexivo*, que é parte do mundo e, ao mesmo tempo, corpo, que faz aparecer ou existir o mundo.

Por outro lado, a atitude reflexiva típica das filosofias transcendentais reduz o mundo à "idéia", "significação" ou "essência" mundo (Husserl), ignorando o contato efetivo com o mundo (o contato com a "coisa mesma"), que está aí e que nos precede, anterior à percepção e à reflexão. Há na *Fenomenologia* um certo idealismo. Enquanto filosofia da reflexão, esta obra funda-se na presunção da consciência: o fenômeno é abordado com as categorias do idealismo e é subordinado à consciência; o mundo vivido é identificado à natureza. Neste sentido, a solução fenomenológica é idealista e intelectualista, visto que ignora o vínculo efetivo entre o sujeito e o mundo, e não dá conta do *il y a du monde* [há mundo] *(VI,59)*.

O idealismo fenomenológico e o realismo caracterizam-se pelo "positivismo" ontológico: ambos fundamentam a experiência perceptiva e o fenômeno sobre um ente definido e determinado (fato e essência), ao mesmo tempo que tomam o conhecimento como representação e identidade, ignorando a opacidade e latência do fenômeno e do mundo. A obscuridade e distância entre o real e a consciência é tal que nenhuma reflexão as absorve inteiramente. Diante desse impasse, Merleau-Ponty reconhece que, permanecendo no plano da metafísica substancialista, não há como superar a diplopia ontológica que opõe sujeito e fenômeno, substância e fenômeno, em prejuízo da experiência. Diante desse dualismo, não há síntese possível entre mente e corpo, entre consciência e natureza.

Além disso, há o problema da tematização da reflexão: como evitar que a reflexão projete no mundo percebido sua polarização sujeito-objeto e como ter acesso ao contato com o mundo pré-reflexivo, que funda e alimenta a reflexão ? Em outras palavras, pode a reflexão entrar em contato com o mundo que a precede, o mundo de onde ela se

origina, sem deixar-se esquecer como reflexão? O encontro da percepção com o mundo sensível, além de revelar o que ambos têm em comum, pode trazer à luz o **significado** em seu estado nascente. Este é o caminho escolhido por Merleau-Ponty: buscar o irrefletido e não tematizado no ser sensível, enquanto fenômeno. É na condição mesma do sensível que a investigação ontológica irá buscar esse fundo irrefletido e *inumano*, comum ao mundo visível e ao corpo vidente, e que une consciência perceptiva e natureza percebida. É nesse solo comum que a consciência origina-se: a experiência perceptiva, na forma de "corpo reflexivo", a qual garante *a indivisão desse ser sensível que eu sou e de tudo o mais que é sentido por mim (VI,309).*

Por outro lado, a crítica do empirismo e do intelectualismo, feita pela descrição da consciência perceptiva como *corpo próprio*, comporta dificuldades, sobretudo no tocante ao estatuto da subjetividade, da temporalidade, da linguagem e do significado. Essa descrição da subjetividade, na forma de *corpo próprio,* realizando a união entre mente e corpo, ainda pressupõe certo dualismo. Na descrição fenomenológica, a subjetividade é posta em termos de existência. A relação entre o corpo e o mundo percebido, tal como é descrita, não esclarece o estatuto do mundo pré-reflexivo. Cabe, pois, à investigação filosófica esclarecer o que é esse mundo pré-reflexivo, bruto ou selvagem com o qual a consciência convive e se comunica.

Portanto, a reelaboração ontológica da experiência visa explicitar o estatuto do sensível, presente no corpo e no mundo percebido, segundo um enfoque novo: na *Fenomenologia* o ponto de vista da abordagem era o **corpo próprio** e a expressão era vista como conseqüência da percepção. Agora, o ponto de vista é o **corpo reflexivo** e a percepção é subordinada à **expressão.** O sensível é o que aparece, o que é visível. Ele aparece como visibilidade e **expressividade** intrínseca, presente e expressa na pintura, que confere significado ao fenômeno. O significado não é constituído pelo sujeito na percepção, mas é **instituído** pela percepção diante da expressividade intrínseca do sensível. O mundo aparece como solo de expressão. Neste sentido, comenta Barbaras: *o mundo é o que resta a ser dito no seio daquilo que o exprime e nessa medida permanece à distância daquele que o diz* [2]. Graças a esse poder infinito de expressão do sensível – o *logos* do mundo –, o mundo aparece não só como presença, mas também como poder de significar,

que excede toda percepção e apresentação. Esse "excedente" – o significado – é o *logos* do corpo e do mundo.

Dessa maneira, Merleau-Ponty esclarece a passagem da **reflexividade** intrínseca do corpo e do mundo para a **expressividade**, isto é, da percepção para o significado. Não se trata mais de pensar a expressão a partir do corpo, como modalidade superior da percepção, mas de pensar o corpo a partir da expressão: a percepção pressupõe e está subordinada à expressão, visto que corpo e mundo são expressão promordial *(S,84;PM,110)*. O papel principal da percepção, por exemplo, o olhar na pintura, é instituir e trazer à luz o *logos* do mundo sensível. Daí a rejeição das teorias naturalistas da linguagem e do significado - associacionismo, psicologismo e positivismo da linguagem *(VI,132)* - por Merleau-Ponty, que vê na percepção a primeira palavra e o primeiro significado unidos intrinsecamente.

As noções de **expressão** e ***logos***, mistura de fato e significado, permitem explicar a passagem da percepção para a expressão, além de tornar possível, no fenômeno, a unidade da aparição do fato e do significado, do sensível e do inteligível. Neste sentido, afirma Barbaras: *a fenomenologia da percepção se completa como ontologia* [3]. A função da investigação ontológica consistirá em trazer à luz a gênese e a *démarche* pela qual percepção e expressão são dados de forma indivisível no fenômeno; isto mostra como o significado enraíza-se no sensível. Essa descoberta revela, na subordinação da percepção à expressão, a inerência do significado ao sensível, mediante a fenomenalização do ser. O significado passa a ser o testemunho do ser sensível, suprimindo, assim, no fenômeno, a oposição entre essência e existência, entre fato e significado, reunindo , ao mesmo tempo, o *logos* do sujeito da expressão e o *logos* do mundo estético ou sensível. E, vinculada ao problema da expressão está a questão do sentido e do não-sentido, isto é, do vazio ontológico.

Ao contrário da fase fenomenológica, que busca descrever o estatuto da consciência e da percepção do ponto de vista do corpo próprio, o pensamento último de Merleau-Ponty, a partir de 1960, tem como tarefa reavaliar as conclusões da *Fenomenologia:* determinar o estatuto ontológico da percepção e do mundo percebido. É o

próprio mundo percebido que deve ser esclarecido na sua condição de fenômeno. Essa investigação foi preparada pelos *Cursos* no *Collège de France* (1958-1961) e pelas obras *A prosa do mundo* (1959) e *Sinais* (1960). É, todavia, na obra póstuma, *O visível e o invisível* (1960-1961), que encontramos a tarefa de explorar o mundo percebido enquanto sensível, tomando como ponto de partida o corpo reflexivo.

Trata-se de uma exploração da região do sensível, anterior às categorias da reflexão, e que Merleau-Ponty denomina *ser bruto* e *selvagem.* Essa interpretação ontológica do sensível, enquanto fenômeno, pode ajudar a compreender a experiência do mundo, de onde a experiência da consciência emerge e se enraíza.

Não se trata de uma ontologia idealista e substancialista do Ser como *Ens Realissimum*, plena positividade e determinação (essência e existência); uma supra-realidade, pairando sobre o mundo e as coisas, que a metafisica enxergava nos entes. Em lugar da pergunta heideggeriana - Por que o ser e não o nada ? - , que pressupõe um ser como positividade plena, Merleau-Ponty coloca a questão do sensível enquanto fenômeno: "vejo alguma coisa", "alguma coisa pode ser percebida" . A crítica da ontologia clássica dá lugar ao que Merleau-Ponty denomina **ontologia indireta** do mundo percebido. Portanto, trata-se de uma ontologia do sensível, presente nos entes enquanto fenômeno ou facticidade; daquilo que, no fenômeno, é visível e invisível: fato e significado.

A questão do ser e do significado coloca a impossibilidade ou inviabilidade do vazio ontológico, isto é, do não-sentido, ou ausência do significado:

> *Les faits et les essences sont des abstractions: ce qu'il y a, ce sont des mondes et un monde et un Être, non pas somme de faits, ou système d'idées, mais impossibilité du non-sens ou du vide ontologique[...].* **VI,156**

Trata-se, pois, de uma ontologia que tem como tarefa resgatar o valor ontológico da nossa experiência e seu significado para a compreensão da subjetividade e do mundo.

VI,156 *Os fatos e as essências são abstrações: o que há são mundos e um mundo e um Ser, não como soma de fatos, ou como sistema de idéias, mas como impossibilidade do não-senso ou do vazio ontológico [...].*

Porém, a principal razão do retorno à ontologia é de natureza epistemológica: *submeter então, a uma crítica radical, a perspectiva adotada na Fenomenologia da percepção [...] dar um fundamento ontológico às análises do corpo e da percepção, de onde ele tinha partido,* comenta Claude Lefort [4] . Não se trata de buscar um fundamento filosófico na metafísica, no sentido cartesiano, mas de avaliar o estatuto ontológico do sujeito, do mundo percebido, da percepção e, por conseguinte, também do significado e da verdade, em seu estado nascente, em sua gênese pré-reflexiva. Neste sentido e nesta perspectiva, Merleau-Ponty sustenta que o que deve ser posto em questão é a distinção mesma entre "objetivo" e "subjetivo", "interior" e "exterior", que a ciência toma como inquestionáveis e como duas ordens de objetos de realidades em si. Essas noções, como de resto a noção mesma de objetividade, são construídas apressadamente pelo cientista apoiado numa ontologia substancialista e objetivista, que ele finge ignorar. A propósito, cabe aqui mencionar o objetivo da ontologia formulado por Merleau-Ponty na seção "O visível e a natureza", em *O visível e o invisível*:

> *Notre but n'est pas d'opposer aux faits que coordonne la science objetive un groupe de faits, - qu'on les appelle 'psychisme' ou 'faits subjectifs' ou 'faits intérieurs' -, qui 'lui échappent', mais de montrer que l'être-objet, et aussi bien l'être-sujet, conçu par opposition à lui et relativement à lui, ne font pas alternative, que le monde perçu est en deçà ou au-delà de l'antinomie, que l'échec de la psychologie 'objective' est à comprendre, - conjointement avec l'échec de la physique 'objectiviste' -, non pas comme une victoire de l' 'intérieur' sur l' 'extérieur', et du 'mental' sur le "matériel", mais comme un appel à la revision de notre ontologie, au réexamen des notions de 'sujet' et d' 'objet'.* [VI,41]

VI,41 *Nosso objetivo não é opor aos fatos, que a ciência objetiva coordena, um outro grupo de fatos – sejam eles chamados 'psiquismo', 'fatos subjetivos' ou 'fatos interiores' –, que 'lhe escapam', mas mostrar que o ser-objeto e também o ser-sujeito, este concebido em oposição e relativamente àquele, não constituem alternativa, que o mundo percebido está aquém ou além da antinomia, que o fracasso da psicologia 'objetiva' deve ser compreendido, – juntamente com o fracasso da física 'objetivista' –, não como uma vitória do 'interior' sobre o 'exterior', do 'mental' sobre o 'material', mas como apelo à revisão de nossa ontologia, e ao reexame das noções de 'sujeito' e de 'objeto'.*

Essa revisão da ontologia clássica foi preparada e iniciada com a crítica da noção de natureza, efetuada de maneira explícita nos *Cursos* do *Collège de France*: *Husserl et la notion de Nature* (1957) [5], *La Nature* (1956-1960) e *Résumés des Cours* (1952-1960). Resta, agora, comentar como é feita esta crítica.

2. Crítica da noção de natureza

O que tomamos por natureza, vimos, é já uma abstração e idealização da nossa experiência da natureza a partir das categorias reflexivas e do pensamento objetivo. À semelhança das noções de mundo em si e de natureza em si, nossa idéia de natureza é construção da reflexão, da mesma maneira que a noção filosófica de natureza (dos escolásticos), como "substância", e a noção de natureza (dos cientistas), como "matéria", *(VI,328)*. A idéia de natureza é, portanto, uma noção problemática, como de resto são as noções de espaço e de tempo, de sujeito e objeto. Isso implica que ela deve ser repensada.

Na *Estrutura do comportamento*, a noção de natureza é tomada em seu sentido tradicional. Fruto do pensamento objetivo e de uma ontologia substancialista, a idéia de natureza exprime: *uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade (SC,1)*. O naturalismo implícito nessa idéia de natureza concebida como *omnitudo realitatis*, em que os objetos e acontecimentos podem ser conhecidos e explicados isoladamente, reduz o corpo e o comportamento, a percepção e a consciência à condição de objetos *partes extra partes*. Influenciada pelo pensamento causal, a ciência trata o mundo físico como: *um entrecruzamento de séries causais (SC,149)* e concebe a idéia *de uma* natureza *em que os processos poderiam ser conhecidos isoladamente e que os produziria de seu interior (SC,151)*. Daí que a noção de organismo, considerado como um segmento de matéria, *como um conjunto das partes reais justapostas no espaço (SC,204)*, não corresponde ao "organismo verdadeiro", isto é, à vida aparecendo na matéria para além do plano físico-químico, como um fenômeno ou

"estrutura" em que cada parte refere-se às outras numa totalidade significativa capaz de *exprimir alguma coisa e de manifestar para o exterior um ser interior (SC,218).*

Submetido à redução fenomenológica, o comportamento liberta-se da ordem do em-si; o mundo dos seres vivos deixa de ser considerado como composto de partes exteriores, passando a ser entendido como *corpo-organismo,* e o comportamento, como *estrutura*.

A crítica do mundo objetivo e da natureza em si, além de um "desabono da ciência", implica sobretudo a crítica do **corpo objetivo** da ciência. Mostra também que a idéia de natureza envolve certa historicidade, assim como um conteúdo subjetivo implícito:

> *Ce qui est donné, ce n'est pas la chose seule, mais l'expérience de la chose, une transcendance dans un sillage de subjectivité, une nature qui transparaît à travers une histoire.* **PhP,376**

Por outro lado, com a idéia de *estrutura* introduzida por Merleau-Ponty na análise do comportamento, a natureza viva deixa de ser vista como uma realidade diferente do resto do mundo e passa a ser considerada como um grau diferenciado de integração e unidade significativa. Dessa maneira, com a noção de *estrutura* são introduzidas – no comportamento do organismo vivo, do animal e do homem – as noções de "interioridade" e de "significado vivido".

A descoberta desse fundo de subjetividade e de historicidade, implícito na noção de "natureza", na qual todas as ciências apoiam-se, sem que elas jamais se questionem, afirma Husserl, é , segundo Merleau-Ponty [7], objeto de questionamento pelo mesmo Husserl em *Idée II*. A crítica da natureza, formulada por Merleau-Ponty, inspira-se em Husserl e tem como objetivo principal submeter a noção de corpo à redução fenomenológica. É a maneira de chegar à noção de **corpo próprio**. Todavia, a descoberta

---

PhP,376 *O que é dado, não é a coisa sozinha, mas a experiência da coisa, uma transcendência em um rastro de subjetividade, uma natureza que transparece através de uma história.*

do corpo próprio não radicaliza a investigação do estatuto ontológico da natureza, uma vez que a tarefa de redução fenomenológica restringe-se a questionar a atitude natural e a fé perceptiva; sua função é tomar consciência do mundo percebido e sua irredutibilidade ao mundo em si. Desse ponto de vista fenomenológico, o mundo, ou a natureza, deixa de ser uma soma de coisas e a coisa, como soma de propriedades observáveis, passa a ser o "mundo percebido" ou o "mundo para nós" ou, ainda, nosso "horizonte de vida" *(PhP,82)* e "campo fenomenal", onde se organiza nossa experiência das coisas.

Com a crítica da natureza, fecha-se a crítica do naturalismo filosófico, que afirma a noção de mundo em si, com o qual a consciência estabelece uma relação de causa e efeito. Graças ao trabalho da redução fenomenológica, é possível estabelecer a distinção entre **mundo** e **universo.** Essa distinção, inspirada em Husserl *(Idée II)*, aparece no *Curso – Husserl e a noção de natureza:* a noção de **universo** *(Weltall)* das puras coisas *(blosse Sachen)*, na sua materialidade, que a percepção atinge e que tem uma abrangência geral; é a natureza das ciências da realidade em si, que abrange tudo: a materialidade e a animalidade, sem limites ou distinções:

> *Il n'y a pas de coupure décisive entre la pierre et l'animal, l'animal et l'homme: 'Quand un philosophe voyage, il emporte ses idées avec lui'. En ce sens, tout est Nature, tout est rattaché à la Nature, lui est lié, est posé sur elle.* [N,105]

Esse **universo** da materialidade em si, construído pelas ciências, é uma totalidade acabada, explícita, em que as relações são de uma determinação recíproca *(PhP,85);* é diferente do **mundo** da nossa vida. O *mundo percebido* ou vivido é o "mundo para nós", que se apresenta em carne e osso na experiência perceptiva, solo e meio de toda percepção. Ele é o que Husserl chama de *Umwelt* (meio); diferente do mundo da ciência, ele é a "terra", o solo ou o fundamento de toda percepção e expressa o caráter inelutável do

---

N,105 *Não há separação decisiva entre a pedra e o animal, o animal e o homem: 'Quando um filósofo viaja, ele leva consigo suas idéias'. Nesse sentido, tudo é Natureza, tudo está preso à Natureza, está ligado a ela, reside nela.*

percebido: *É algo inicial, uma possibilidade de realidade, a terra como um fato puro, o berço, a base e o solo de toda experiência (HUS,264).* Essa "terra", insiste Merleau-Ponty apoiando-se em Husserl, *solo, berço, pátria (HUS,264, nota 8),* é "minha pátria", o meio ou ambiente de minha percepção e ação, e não um objeto de pensamento ou coisa; ela é o horizonte e o estilo universal de todo aparecer e de toda experiência possível *(PP,50).* Sua unidade é garantia de toda coesão de minha vida. Esse mundo natural, que me precede e se dá na percepção, garante *às minhas experiências uma unidade dada e não desejada, para aquém de todas as rupturas de minha vida pessoal e histórica (PhP,381).*

Essa dualidade da noção de natureza e a distinção entre **universo construído** e **mundo percebido,** esquecida pela ciência, será o ponto de partida e o fundamento ontológico de outra noção fundamental: a de corpo e mundo como *carne.* Em lugar da idealização do universo, como materialidade e totalidade positiva, feita pela ciência, Merleau-Ponty traz à luz um mundo primordial, horizonte e termo único de todos os nossos projetos *(PhP,492);* um mundo, que existe em nossa vida antes de aparecer como coisa ou objeto de pensamento, de percepção e de intencionalidade *(PhP,417)*; esse mundo é: *esta natureza primordial, este campo sensível pré-objetivo, no qual aparece o comportamento do outro, que é anterior, segundo seu sentido, à percepção do outro como à Natureza das ciências (SC,180, nota 1).*

A idéia de "mundo vivido" como solo de toda percepção e fonte de todo significado, testemunho de nosso enraizamento no mundo sensível percebido, é retomada nas últimas obras, onde a crítica da natureza passa do plano fenomenológico para o plano ontológico. A utilidade filosófica dessa crítica reside em tirar as conseqüências ontológicas dessa *pré-existência do mundo à nossa percepção (VI,72)*: a percepção dá-se no ser do mundo sensível e do corpo-visão, isto é, na *carne* do corpo e do mundo.

A crítica da ontologia objetivista, implícita na noção de mundo objetivo, assim como a revisão do estatuto ontológico da natureza, será tarefa específica dos *Cursos,* onde Merleau-Ponty enfatiza o impasse da filosofia: a ontologia clássica fecha-se no incorporal e no abstrato da reflexão, reduzindo a subjetividade ao mental, ao pensado, ignorando a união homem-natureza e, por conseguinte, o estatuto corporal da

subjetividade. Por isso ela dá uma imagem fantástica do homem, da consciência e da história *(RC,91)*. No *Curso – A Natureza –*, Merleau-Ponty enfatiza igualmente a importância da questão da natureza e o vínculo homem-natureza: *O conceito de Natureza é sempre expressão de uma ontologia – e expressão privilegiada (N,265),* ao mesmo tempo que considera *a ontologia da Natureza como caminho em direção à ontologia (N,265).*

Mas, o trabalho principal do curso *A Natureza* e dos *Resumos de Curso* ainda consiste em um inventário crítico das diversas concepções de natureza (Aristóteles, Descartes, Kant, Shelling, Bergson, Husserl, Whitehead) e de corpo humano e animalidade (Kant, Husserl, Freud, Grey Walter, Ashby, Uexküll e Lorenz). Implícita nessas concepções, há uma ontologia objetivista e essencialista, que é preciso rever. Não se trata, pois, de recorrer *à Natureza como a uma realidade separada e explicativa – mas explicitação do que quer dizer ser-natural ou ser naturalmente (N,267).* Neste sentido, não há como retornar à natureza cartesiana como realidade em si ou como uma virtualidade de ser distinta, que envolveria tudo *(N,265),* nem à natureza spinozista como autoprodução – *causa sui* – e produtividade de essência (o que faz que uma coisa seja ela mesma) e existência, da qual deriva a existência das coisas. Não se trata de pensar a natureza como uma realidade separada e explicativa, mas de explicitar o que quer dizer *ser natural* ou *ser naturalmente (N,267),* e ver o lado corporal ou natural da subjetividade.

Em *O visível e o invisível* (1960-1961), Merleau-Ponty radicaliza a crítica da ontologia e da natureza objetivistas em direção a uma nova ontologia, que possibilite passar da natureza como **matéria** e realidade **extensa** para uma ontologia do **sensível** ou do visível. Essa nova ontologia não relaciona a natureza/mundo ao corpo e ao homem, em termos de **matéria,** mas em termos de **sensível**, pois, a noção de sensível concerne diretamente à nossa condição de ser vivo e de ser perceptivo, vivendo num mundo sensível como corpo percipiente e visão. Neste sentido, Merleau-Ponty opera uma crítica interna da natureza enquanto sensível, a partir do ato perceptivo: trata-se de apreender o ser da natureza enquanto sensível e refazer a noção de **sensível** e de **percepção**, isto é, do corpo e da consciência. Nesta perspectiva ontológica é que Merleau-Ponty define a tarefa crítica, que acabe à filosofia, face à natureza e à ontologia:

unesp

> *La tâche s'impose donc à nous de comprendre si, et en quel sens, ce qui n'est pas nature forme un 'monde', et d'abord ce que c'est qu'un 'monde' et enfin, si monde il y a, quels peuvent être les rapports du monde visible et du monde invisible. Si difficile qu'il soit, ce travail est indispensable si nous devons sortir de la confusion où nous laisse la philosophie des savants. Il ne peut être accompli en entier par eux parce que la pensée scientifique se meut dans le monde et le présuppose plutôt qu'elle ne le prend pour thème. Mais il n'est pas étranger à la science, il ne nous installe pas hors du monde.* [VI,47]

A transcrição dessa passagem emblemática define, de certa forma, o programa ontológico de Merleau-Ponty. É preciso reexaminar a natureza e o corpo objetivo a fim de podermos compreender como o corpo pode ser *nosso elo vivo com a natureza (VI,47).* A questão do corpo impõe, portanto, *o exame radical de nossa dependência do mundo, antes de toda ciência (VI,48).* Nesta perspectiva vale relembrar o caminho traçado no plano filosófico póstumo: não começar pela natureza dos escolásticos ("substância") nem pela dos cientistas ("matéria"), mas abordar a questão da consciência-mundo tomando a natureza como *carne* e como *entrelaço* entre homem e animalidade *(VI,328)*. Essa volta ao corpo como vínculo e via de acesso ao mundo já fora prenunciada em 1945 *(PhP)*: *O problema do mundo e, para começar, o do corpo próprio, consiste no fato de que* tudo reside ali *(PhP,230).* A descoberta do corpo próprio, todavia, não atingiu sua relação com o mundo percebido, ou seja, o estatuto do ser da natureza enquanto **sensível.** Essa questão será esclarecida com a descoberta de outro modo de ser do corpo: o **corpo reflexivo**, isto é, que ele se torne a intenção e o pensamento que ele mesmo nos significa *(PhP,230)*

VI,47 *Portanto, a tarefa, que se nos impõe, é a de compreender se, e em que sentido, aquilo que não é natureza forma um 'mundo' e, antes de tudo, o que é um 'mundo' e, finalmente, se há mundo, quais podem ser as relações entre o mundo visível e o mundo invisível. Por mais difícil que seja, este trabalho é indispensável para sairmos da confusão em que nos deixa a filosofia dos cientistas. Este trabalho não pode ser inteiramente realizado por eles, visto que o pensamento científico move-se no mundo e o pressupõe, em vez de tomá-lo por tema. Mas esse trabalho não é estranho à ciência, não nos instala fora do mundo.*

3. O enigma do corpo reflexivo: o corpo-carne

Em *O visível e o invisível* Merleau-Ponty retoma a descrição e o papel do tato na constituição do corpo próprio analisado por Husserl em *Idée II*. O corpo próprio exibe dupla aptidão: de sentir e de se sentir. A mão direita, que toca e apalpa a mão esquerda, é, ao mesmo tempo, a mão, que toca e se sente tocada, exibindo, assim, a singular ambigüidade de um ser sensível, que sente a mão tocar e ser tocada simultaneamente. Graças a esta virtualidade do corpo próprio, de tocar, tocar-se e ser tocado, ele adquire a experiência singular de ser **corpo reflexivo**: poder experimentar-se como corpo, que se sente, como sujeito e objeto de percepção. É essa experiência do corpo consigo mesmo – como *carne* sensível, que tem como característica essencial reconhecer-se como *reflexividade* –, que dá lugar a uma subjetividade encarnada em um corpo. Graças a essa reflexividade corporal do corpo sobre si mesmo, sua condição de *carne* adquire uma interioridade e subjetividade, ou seja, ele torna-se um corpo reflexivo capaz de reconhecer-se a si mesmo, característica principal do corpo humano ou da consciência: ser e reconhecer-se como corpo que se sente e se toca. A experiência da reflexividade corporal repete-se no olhar: o corpo humano é o visível, que vê, que é visto e que se vê. Essa condição ou poder de ser visibilidade de si próprio e das coisas o faz espelho ou reflexo de si mesmo: *A carne* é fenômeno de espelho *(VI,309)*. Ver é ver-**se**, tocar é tocar-**se.** A *carne* é a vida pré-reflexiva da consciência.

Essa experiência do corpo consigo mesmo como *corpo-carne*, que sente, sente-**se** e é sentida, que vê, vê-**se** e é vista, que toca, toca-**se** e é tocada constitui aquilo que foi sempre o apanágio da consciência: a **reflexividade** e, ao mesmo tempo, o atributo principal do objeto: a **visibilidade.** Sujeito e objeto reunem-se na mesma experiência do corpo reflexivo ou *carne*. Este poder singular, de reflexividade e de diferenciação, próprio do corpo reflexivo no contato com o sensível presente em si mesmo e no mundo, constitui uma experiência originária e fundante da subjetividade como corpo encarnado. É justamente esta condição de corpo reflexivo que o transfigura em corpo humano.

unesp

A experiência da reflexividade corporal do corpo próprio, inerente ao tato e à visão, é também poder de diferenciar as coisas e diferenciar-se das coisas: a mão direita diferencia-se da esquerda, uma parte diferencia-se de outra parte do corpo. Na condição de corpo reflexivo, ele é um sensível **para-si** por diferenciação, e não por identificação como pretendeu Descartes. O corpo conduz-se como espelho de si mesmo e do mundo. Ele realiza uma reflexividade corporal pré-reflexiva e sem conceitos, a qual produz diferença, e não identidade: ele se reconhece como diferente e distinto do mundo.

Por outro lado, a experiência do corpo próprio como corpo reflexivo, além do poder de diferenciar-se e de transcender-se, confere-lhe uma interioridade tal que o torna capaz de transcender sua condição de organismo vivo e de corpo sensível. O corpo somente torna-se "corpo próprio" quando – em sua condição de ser sensível, que se sente –, se reconhece como tal e dá lugar a uma subjetividade.

Quando a mão direita toca a mão esquerda é difícil determinar a que toca e a que é tocada, qual delas é sujeito e qual delas é objeto. Estamos, aqui, diante da experiência originária e fundante do corpo próprio reflexivo consigo mesmo, que Merleau-Ponty chama de *carne*.

A noção de *carne* expressa a dimensão e a unidade do sensível enquanto "visão-visível". É uma noção primeira, pensável por si mesma, que não designa nenhuma determinação concreta. Ela designa o ser mesmo do sensível ou do visível, o elemento comum do corpo-visão e do corpo-visível e, por conseqüência, do corpo e do mundo sensível, vividos como inseparáveis, um nascendo pelo e para o outro como uma emergência ou *a deiscência do sensível (VI,190, nota)*. Referindo-se a essa noção inédita na filosofia e presente nos últimos escritos, afirma Merleau-Ponty:

> *La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d''élément', au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une* chose générale, *à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un*

'élément' de l'Être. [VI,184]

A *carne* expressa, portanto, um ser de latência e de indivisão, que é fenômeno do sensível ou do visível: *é o sensível no duplo sentido do que se sente e do que sente (VI,313);* é "dimensão" do ser *(VI,188)* e uma noção última, que Merleau-Ponty adota para pensar e reunir corpo objetivo e corpo próprio, subjetividade e mundo em um sensível único, este fundo inumano, no qual o homem apoia-se. Neste sentido, ela vai além da idéia de corpo próprio e revela uma estrutura original do mundo, um modo singular de ser. Graças à circulação e comunicação, que o corpo estabelece com o mundo ou as coisas, a *carne,* enquanto "dimensão" do sensível, convém igualmente ao corpo próprio e ao mundo, a tal ponto que Merleau-Ponty fala de nosso *corpo carnal* e de nosso *mundo carnal*

Embora a noção de *carne* se aplique tanto ao mundo quanto ao corpo sensível, este último aparece como o *sensível modelo* de estilização de toda experiência, por conseguinte, protótipo do mundo sensível Ele é o *sensível exemplar* do mundo sensível, é o *visível arquétipo* e o *protótipo do ser (VI,179)*, de tal maneira que corpo próprio e mundo constituem os dois lados, frente e verso, do ser sensível. Desta forma, o corpo, enquanto sensível em-si e sensível para-si, é parte e testemunho, é forma canônica de toda visibilidade.

A experiência da reflexividade corporal propaga-se e se repete na relação com os outros e com as coisas. Em circulação e comunicação com as coisas, o corpo aparece como o lugar de encontro e de junção com o mundo; Merleau-Ponty faz uso das metáforas do *entrelac* (entrelaçamento do tecido) e do *chiasme* (figura de retórica com quatro termos agrupados em pares opostos) para exprimir o papel do corpo: funcionar como lugar de encontro e *entre-dois* na textura do visível. O corpo entra em *quiasma* com o mundo; ele é *entrelaço* com o mundo na sua condição visão-visível; é a "superfície de

---

VI,184 *A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo 'elemento', no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, quer dizer, no sentido de uma coisa geral, a meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia, uma espécie de princípio encarnado que impõe um estilo de ser por toda a parte onde se encontre uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um 'elemento' do Ser.*

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19

contato" entre o olhar e o mundo visível. Daí a condição e o papel do corpo como intermediário e entrelaçamento, garantindo a indivisibilidade ontológica entre o corpo e o mundo visível. A figura do *quiasma* exprime fundamentalmente o parentesco ontológico entre o corpo como visão e o mundo como visível. Pelo movimento da percepção, a subjetividade une-se e se encarna no mundo, ao mesmo tempo que o mundo torna-se fenômeno de visibilidade para o sujeito. A figura do *quiasma* não expressa nem a identidade nem a diferença entre a consciência e o mundo; ela expressa a identidade na diferença entre visão e visível, entre interior e exterior, entre signo e significado, em que cada termo só existe pelo outro: visão e visível, *eles são o outro lado um do outro (VI,319)*. Em virtude desse poder de união e de diferenciação inerente ao corpo reflexivo é que nos sentimos do lado do corpo e percebemos o mundo do lado de lá.

O novo enigma do corpo próprio é que ele é um sensível em-si e para-si, ou seja, ele é corpo reflexivo; é espelho para si mesmo: *A carne é* fenômeno de espelho *e o espelho é extensão de minha relação com meu espírito (VI,309)*. A *carne* é o "elemento" comum ao corpo e ao mundo; garante e possibilita o contato e o encontro do mundo sensível com a percepção, não como um acontecimento causal, mas como uma relação de reciprocidade e de afinidade ontológica, naquilo que corpo e mundo têm em comum: a **visibilidade**. Enquanto reflexividade corporal é no corpo-carne que Merleau-Ponty vai encontrar a passagem do inteligível para o sensível, do pensamento para a percepção.

Na experiência reflexiva do tato e da visão, a percepção é mais do que percepção. "Ver" é mais do que mero processo neurológico de estímulos e efeitos; ver é ver-se a si mesmo; é diferenciação do visível e do invisível. Mais do que abertura e passividade diante das coisas, na visão há algo que excede o estritamente dado: a diferenciação do que vê e do que é visto. No olhar, vidente e visível encontram-se, mas não se juntam nem se confundem. Embora o corpo se veja como vidente-visível ao mesmo tempo, há sempre a distância e a diferença entre visão e visível, diferença essa que é origem e modelo da diferenciação entre visível e invisível. O corpo realiza uma reflexão corporal, que não produz identidade, mas diferença: ele não confunde minhas mãos. É nesta abertura do corpo para o visível, em seu poder de reflexividade e diferenciação, que se dá a deiscência do significado e da linguagem. *(VI,190; nota)*. Percepção e significado

unesp

aparecem juntos diante do sensível, um *logos* mudo do mundo pré-reflexivo. A mesma reflexividade corporal, que possibilita o encontro do sensível com a percepção, torna possível também o aparecimento do significado no sensível. Afinal, ver não é falar, falar não é pensar ? É o que Merleau-Ponty deixa entender quando vê na reflexividade corporal um poder de reversibilidade *(VI,189)*: *Esta nova reversibilidade e a emergência da carne como expressão são o ponto de inserção do falar e do pensar no mundo do silêncio (VI,190)*

A necessidade de ir às origens da reflexão e descobrir o solo onde ela brota e aparece leva-nos à região do pré-reflexivo: a experiência do sensível, a *visibilidade* é o *"logos do mundo estético"(PhP,490)*. É o mesmo "elemento" comum ao corpo e ao mundo – a *carne* –, em seu poder de reflexão e diferenciação, que torna possível a passagem do sensível para o significado. O corpo reflexivo é a vida irrefletida e muda da consciência. No corpo, a *carne* é o vidente vendo-se e se reconhecendo como visão-visível. Aqui, novamente o corpo atua como *quiasma* na articulação entre interior e exterior *(VI,179)*, entre corpo reflexivo, consciência reflexiva e mundo, na sua gênese e no engendrar-se mútuo. O valor ontológico da experiência é ser expressão.

4. Uma ontologia do sensível: o ser bruto e selvagem

No último capítulo de *O visível e o invisível* , *"O entrelaço - O quiasma"*, Merleau-Ponty analisa a experiência da **visão** a partir da qual ele desenvolve sua ontologia. Para não correr o risco de fazer "o mundo percebido" passar por simples **aparência**, é preciso saber o que é perceber, o que é ver; é preciso saber se o olhar nasce nos olhos ou lá fora, nas coisas. É preciso saber qual é o estatuto ontológico da visão e do visível, ou seja, a especificidade do sensível percebido.

A visão é mais do que percepção: ver a cor vermelha é mais do que a aparição de um equivalente interior do objeto visto; mais do que o corpo interagindo com as coisas vistas, ver é ato de ver e de aparição, dois acontecimentos num só ato. A visão não reside isoladamente no vidente e nem somente no visível.

A descoberta do corpo reflexivo mostra mais uma vez a condição encarnada do corpo próprio: sem afinidade e parentesco do corpo com o mundo não haveria percepção, visto que a experiência só é possível para um corpo desde que ele faça parte do que é tocado; portanto, um corpo que toca e que pode ser tocado. Da mesma maneira, a visão só é possível para um corpo que é vidente e visível. Uma visão sem corpo, que se fizesse de nenhum ponto de vista, seria a visão de nada. Essa condição do corpo reflexivo, como corpo que sente e ao mesmo tempo faz aparecer o mundo, é possível porque ele faz parte do mundo sensível. Há uma sobreposição e comunicação do corpo com o mundo na experiência do sentir, que Merleau-Ponty denomina *entrelaço* e *quiasma,* em que o corpo inscreve-se no mundo sentido e o mundo insere-se no corpo que sente. Há uma inserção ou encarnação do corpo no mundo e do mundo no corpo.

Essa sensibilidade ou estesiologia própria do corpo-*carne,* isto é, de um corpo, que sente e é sentido, é um acontecimento do mundo, do qual o corpo faz parte. Neste acontecimento do **sentir** não é possível, pois, distinguir o sentir ou o ver do corpo como sujeito, do sentir o mundo que aparece, como não é possível distinguir o meu sentir, da aparição do mundo como fenômeno. Trata-se de um mesmo ato e um mesmo acontecimento, que reúne, na mesma ordem do sensível, o corpo, que sente e o mundo, que aparece.

É essa inserção e circulação do corpo reflexivo no mundo que faz o mundo aparecer. No poder de sentir e fazer aparecer o mundo, corpo e subjetividade confundem-se num mesmo acontecimento, ao mesmo tempo que mesclam visão e aparição do mundo na unidade do sensível. Neste sentido, sentir ou perceber é essencialmente uma encarnação recíproca do corpo no registro do mundo e do mundo no registro do sujeito, mediante o mesmo e único ato de percepção. O sensível realiza uma unidade e indivisibilidade entre visão e visível, entre o olhar e a aparição do mundo, para além da

alternativa da atividade e da passividade, do sujeito que vê e do objeto visto. O sensível é o Ser do qual visão e visível fazem parte e são inseparáveis: *A carne do mundo, é o Ser-visível,* isto é, *um ser que é* eminentemente percipi, *e é por ela que se pode compreender o* percipere*(VI,304).*

É a condição do corpo próprio como *carne* ou reflexividade, que possibilita a percepção do corpo e a fenomenalização do mundo. Enquanto elemento comum ao corpo e ao mundo *(VI,184)*, a *carne* recobre, envolve e reúne corpo vidente e mundo visível: *As coisas me tocam como eu as toco e me toco: carne do mundo – distinta de minha carne: a dupla inscrição fora e dentro (VI,315).* Ver e ser visto implicam-se mutuamente: pelo olhar as coisas invadem minha visão, encarnam-se nela como visíveis, cristalizando sua visibilidade intrínseca. A *carne* designa não apenas a diferença entre corpo animado e objeto, mas o estofo comum do corpo vidente e do mundo visível. Ela designa, além da divisão do corpo e do mundo, a unidade da dualidade vidente-visível, que o sensível realiza: *a carne é a indivisão deste ser sensível que eu sou e de todo o resto que é sentido em mim (VI,309), [...] ela é o sensível no duplo sentido do que se sente e do que sente(VI,313).* Há, portanto, entre visão e visível, "alguma relação de princípio, algum parentesco" *(VI,176)*, ou um elemento comum a ambos, que é a carne do corpo e do mundo: uma "dimensão" ou modo de ser singular do sensível, que designa a unidade e reversibilidade do ser como "visão-visível" *(VI,189)*. Assim, a visão deixa de ser atributo exclusivo do sujeito, da mesma maneira que a visibilidade é atributo da coisa, e passa a ser visão-visibilidade como reflexividade corporal, que ultrapassa a distinção visão-visível: *Vidente e visível são recíprocos e não se sabe mais quem vê e quem é visto (VI,185).*

Diante do "elemento" comum – o **sensível** –, o mundo deixa de aparecer como um conjunto de objetos determinados ou coisas; deixa de ser entendido como uma natureza em si ou um grande objeto, e passa a aparecer em seu "elemento" comum e originário – o Ser como sensível –, o fundo no qual e pelo qual tudo está envolvido e de onde tudo emerge:

> *Quand je retrouve le monde actuel, tel qu'il est, sous mes mains, sous mes yeux, contre mon corps, je retrouve beaucoup plus qu'un objet: un*

> *Être dont ma vision fait partie, une visibilité plus vieille que mes opérations ou mes actes.* [VI,164-5]

Todavia, mais do que encarnação e união com o mundo sensível, o olhar, ou a visão, é abertura e iniciação ao Ser. A experiência da visão ultrapassa e excede a apreensão da coisa e o dado percebido. Ela é abertura a um "ser de latência" *(S,29)*. O que vejo, mais do que coisas, é o sensível:

> *Le sensible, ce ne sont pas seulement les choses, c'est aussi tout ce qui s'y dessine, même en creux, tout ce qui y laisse sa trace, tout ce qui y figure, même à titre d'écart et comme une certaine absence.* [S,217]

A experiência do sensível é diferenciação do **em-si** e do **para-si** *(S,212)*; é diferenciação do visível, em oposição ao invisível; é o fundo geral no qual é feito o recorte das "coisas" como tais *(VI,209)*. Na experiência do sensível, a referência às "coisas" é um excedente da experiência, algo como que "uma interpretação segunda da experiência" *(VI,214)*. Esse *excedente*, na percepção que nos dá acesso às coisas em sua positividade, não impede "nossa abertura para o 'alguma coisa' *(VI,*216*)* indeterminado, que é o Ser. A experiência da visão é o olhar, que realiza a concreção do visível em visibilidade, na qual o sensível deixa de ser um ser de latência para tornar-se visibilidade. A visão é mais do que projeção e visada; é poder de diferenciação entre visível e invisível.

A experiência do sensível é a abertura e acesso ao ser bruto, para além da experiência das coisas, onde se dá *nossa experiência do ser bruto, que é como o cordão umbilical de nosso saber e a fonte do sentido para nós (VI,209).* Essa enigmática abertura para o ser é a apreensão indireta e confusa de todas as coisas no seu elemento comum: *'o invisível de sua visão, o inconsciente da consciência [...]' o outro lado ou o avesso (ou a outra dimensionalidade) do ser sensível*[8], comenta Claude Lefort.

VI,164-5 *Quando encontro o mundo atual tal qual é sob minha mãos, sob meus olhos, diante de meu corpo, eu encontro algo mais que um objeto: um Ser, do qual minha visão faz parte, uma visibilidade mais velha do que minhas operações ou meus atos.*

S,217 *O sensível não são somente as coisas; é também tudo o que nele se desenha, mesmo em baixo-relevo, tudo o que nele deixa o seu rastro, tudo o que nele figura, mesmo a título de distância e como uma certa ausência [...]*

unesp

A aparição ou apresentação desse Ser, plenamente e simplesmente sensível ou visível, que a poesia e a pintura buscam alcançar na experiência da visão, é o que Merleau-Ponty chama de *ser bruto, ser selvagem* ou *ser vertical*, porque não é trabalhado pelas categorias da reflexão nem sofreu qualquer idealização. É um ser de visibilidade, que permeia o mundo em volta de mim e dentro de mim. Ele está diante de mim e é preciso apenas **ver:** é visibilidade intrínseca ou fenômeno. Essa perceptibilidade ou visibilidade intrínseca, como modo específico do Ser, não exige nem um ato subjetivo, nem precisa ser posta ou representada, visto que é anterior a qualquer reflexão ou posição pelo sujeito. É um ser que não é objeto de pensamento, visto que eu percebo por **contato**: sinto, percebo, vejo, e faço parte dele. Em virtude dessa universalidade do sensível, a visibilidade deixa de ser conseqüência ou efeito de um ato subjetivo:

> *Le propre du perçu: être déjà là, n'être pas* par *l'acte de perception, être la raison de cet acte, et non l'inverse.* [VI,272]

O Ser bruto é a região do sensível, pré-reflexiva e selvagem, anterior às separações e representações do pensamento, da qual brotam as categorias reflexivas e que está na origem das relações corpo/mundo e mundo sensível/mundo inteligível. Ele é o substrato das coisas e de toda experiência; é o solo originário, de onde brotam toda experiência e toda relação entre consciência e mundo. O mundo selvagem e bruto é o mundo natural, que aparece como presença pré-reflexiva e pré-humana e que constitui o Ser no seu estado selvagem. A descrição do visível e do ato de ver obriga-nos a rever nossa ontologia e a buscar um significado novo no Ser: a visibilidade intrínseca do ser, que se faz aparição ou **fenômeno**, que exclui as categorias subjetivas da percepção e da reflexão, visto que se manifesta no corpo e nas coisas e é *mistura do mundo e nós (VI,138)*, é *"empiètement"*[invasão] *de tudo sobre tudo, ser de promiscuidade (VI,287).*

O Ser sensível, objeto dessa nova ontologia, não é um abstração ou pura idealidade; é uma experiência efetiva do sensível ou do fenômeno, enquanto ser mesmo do

---

VI,272 *Característica do percebido: já estar aí, não ser* pelo *ato de percepção, mas ser a razão deste ato, e não o inverso.*

mundo ou *a forma universal do ser bruto (S,219)*, como condição de possibilidade do mundo e das coisas. Enquanto fenômeno e significado de tudo o que pode aparecer ou ser percebido, ele aloja, na sua forma bruta e selvagem, o sensível e o inteligível, enquanto fenômenos, antes de qualquer separação ou idealização. Não se trata, tampouco, de uma ontologia da identidade do Ser em suas determinações concretas, mas de uma ontologia do diferente, isto é, da indivisibilidade do sensível ou do fenômeno em suas formas diferentes de aparecer como corpo e mundo, coisa e significado, consciência e natureza, unificados que são por sua referência única: o sensível ou o fenômeno. Diante do impasse da ontologia substancialista, trata-se de construir uma ontologia do sensível como fenômeno anterior a qualquer reflexão.

Essa ontologia do sensível, região selvagem e bruta de onde emergem as categorias da reflexão, é construída a partir da descrição do ato mesmo de sentir e de ver, para chegar ao sensível por dentro dele mesmo. É o que Merleau-Ponty chama de **intra-ontologia**: *relação ao Ser que faz-se do interior – carnal - o vidente - visível, relação que é interrogação de nós pelo mundo tanto quanto do mundo por nós (NC,228).*

Essa visibilidade intrínseca do sensível, que se faz fenômeno, faz aparecer e figurar o *logos* silencioso, que anima a visão e o visível, o "*logos* do mundo estético" como fonte de reflexão e de expressão.

Mais do que corpo próprio, a noção de *carne* designa o novo sentido do Ser: perceptibilidade e visibilidade; ela é entrelaçamento e quiasma do sentir com o mundo sensível: o sujeito reflexivo ou *carne* faz-se corpo a fim de que o mundo apareça como fenômeno. Nem matéria nem espírito, a *carne* realiza o *entre-dois*, o intermediário ontológico, que ultrapassa a oposição entre corpo e mundo, entre sujeito vidente e mundo visível. Na *carne*, corpo e mundo unem-se e se mesclam na indivisibilidade do sensível. O visível, que eu sou, une-me e me engloba no mesmo tecido do sensível, como dimensão ou o elemento primordial *(S,220)*, o qual reúne, na mesma experiência e numa relação intrínseca, corpo próprio e mundo percebido.

> *Il n'y a pas ici de problème de* l'alter ego *parce que ce n'est pas* moi *qui vois pas* lui *qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une*

> *vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel.* [VI,187-8]

Aqui, conseguimos a superação da oposição entre sujeito vidente e mundo visível, em benefício da noção de *carne* como elemento anônimo e comum, que é o sensível, o qual reúne, numa mesma indivisibilidade, corpo próprio e mundo, sujeito e objeto, essência e existência. Nessa relação cruzada de reciprocidade entre corpo e mundo, sujeito e objeto desaparecem na *dupla inscrição fora e dentro (VI,315),* em que as coisas me tocam como eu as toco e me toco, em que *vidente e visível reciprocam-se e não mais se sabe quem vê e quem é visto (VI,183).* Esse duplo movimento do corpo – ver-se e ver o mundo – constitui o que Merleau-Ponty chama de *ciclo completo* da *carne (VI,313),* ou a dupla deiscência e desdobramento do vidente em visível e do visível em vidente, assim como do visível no invisível *(VI,317).* A separação ou distinção entre mente e corpo, entre sensível e inteligível só constitui problema para uma ontologia objetivista e substancialista.

Sujeito e mundo, corpo e consciência encontram-se e se incorporam um no outro, na experiência inseparável do corpo próprio e do mundo percebido, não como substâncias distintas, mas como modos de aparecer e de significar diferentes, reunidos na mesma unidade do sensível:

> *L'unité* préalable *moi-monde, monde et ses parties, parties de mon corps, unité avant ségrégation, avant dimensions multiples [...] Tout cela* s'exhibe *dans: le sensible, le visible. Un sensible (même extérieur)*

VI,187-8 *Não se coloca aqui o problema do* alter ego *porque não sou* eu *que vejo nem é* ele *que* vê*; ambos somos habitados por uma visibilidade anônima, uma visão geral, em virtude dessa propriedade primordial, que pertence à carne, de irradiar-se, estando aqui e agora, por toda parte e para sempre, de ser também dimensão e universal, sendo indivíduo.*

comporte tout cela (c'est ce qui fait la prétendue synopsis, synthèse perceptive). [VI,315]

5. O significado filosófico do corpo reflexivo e da ontologia do sensível

Na filosofia de Merleau-Ponty, o retorno à ontologia não é uma casualidade; é o desdobramento final de sua reflexão, no estilo e na perspectiva do Grande Racionalismo. Neste sentido, ela constitui uma solução clássica: *reconhecer o fato da razão, sem passar em silêncio nosso enraizamento em um mundo que não se presta logo à clareza do conhecimento intelectual* [9], comenta Barbaras. Diante de uma realidade, que ultrapassa os dados da percepção e excede os conceitos e categorias da reflexão, – como a pintura, que transcende e excede a materialidade da tela e do desenho –, a tarefa da ontologia pré-reflexiva e selvagem consiste em explicitar, no estatuto do sensível e da percepção, a relação entre corpo e mundo e entre sensível e inteligível. Trata-se de despertar a reflexão filosófica para esse "fundo não relacional", que a ciência sempre pressupõe, sem todavia questionar.

O trabalho da ontologia consiste, pois, em buscar as origens da consciência na região pré-reflexiva do sentir e do mundo sensível. Em virtude do novo sentido que a experiência e o sensível adquirem, é preciso sair da ontologia do ser extenso, como matéria, e passar para uma ontologia do ser sensível, como visibilidade, isto é, como fenômeno. O Ser é o que é visível e o que aparece; e essa visibilidade intrínseca é o que possibilita a visão. O real é o visível ou o percebido. O único mundo que conhecemos é o mundo que percebemos. O sentir e o perceber são o momento em que a existência humana comunica-se com o mundo. Essa relação intrínseca de visão-visível vivida entre o

---

VI,315 *A unidade prévia eu-mundo, mundo e suas partes, partes de meu corpo, unidade anterior à segregação, anterior às dimensões múltiplas [...] Tudo isso exibe-se no: sensível, visível. Um sensível (mesmo exterior) comporta tudo isso (é o que faz a pretendida sinopse, síntese perceptiva).*

corpo e o mundo constitui o solo e o fundamento de toda experiência. O sensível é o estilo universal de todo ser possível e de todo aparecer; é o modo de ser para nós. Esse estilo universal de perceber e do aparecer do mundo faz que as coisas tenham um sentido comum para nós, que é aparecerem como **sensível** ou como **fenômeno**. O fato ontológico fundamental é pensar *este duplo sentido do cogito: estou certo de que há o ser, - com a condição de que não se busque outro tipo de ser que não seja o ser-para-mim . (SNS,187)*

O ato de ver não é uma relação fortuita nem um acontecimento antropológico da visão, assim como a relação perceptiva visão-visível não é fortuita e causal, como pretende a ontologia substancialista. Ao contrário, ele é conseqüência de uma relação intrínseca e de reciprocidade radical entre o ver e o visível. É inerente à indivisibilidade mesma do sensível. *O corpo não é secundariamente corpo vivo. Ele é originariamente engajado com relação às coisas. Ele está para as coisas, isto é: ele é visível* [10], obseva M.Gauchet. A percepção, ou a visão, é o *locus* originário e a abertura enigmática para o sensível. O Ser é aquilo para o qual a visão abre-se; é a apreensão indireta e confusa de todas as coisas no horizonte do mundo. A noção de experiência passa, portanto, por uma reformulação radical: mais do que apreensão ou coincidência de coisas, passa a ser contato efetivo com o sensível. O sensível, por sua vez, passa a ser o universal alcançado pela experiência, na sua abertura e iniciação ao Ser.

O primado da percepção, na análise da experiência, aparece como conseqüência da condição do sujeito encarnado. Esse é o sentido da intra-ontologia: um ser, que não é experimentado de um ponto de vista externo, mas a partir do sensível, que está misturado em mim e nas coisas, e da experiência mesma do sensível, em que fato e essência estão misturados e não podem ser separados: *porque o Ser não mais estando* diante de mim, *mas me envolvendo e, em certo sentido, me atravessando, minha visão do Ser não se fazendo de fora, mas do interior do Ser (VI,154).* Não se trata, portanto, de um conhecimento direto do ser, a partir da questão mesma do Ser, como pretende Heidegger, mas de um conhecimento indireto do Ser, a partir do seu modo de aparição no fenômeno. Trata-se de buscar nos entes o conhecimento e o estatuto do Ser, através de sua perceptibilidade e visibilidade.

unesp

Além de explicitação do ser do sensível, a ontologia do sensível e do fenômeno representa uma reabilitação do sensível, mediante a revalorização da experiência não como ato subjetivo, mas como acontecimento do mundo inerente à visibilidade mesma. A visão deixa de ser intencionalidade e presença; ela é reflexividade do sensível como modo universal de ser de todos os entes; uma dimensão ou elemento comum a todo ser possível; enfim, um englobante, que envolve as diferentes modulações do Ser: consciência e mundo, sensível e inteligível. Ver é mais do que ver coisas; é apreender o significado do sensível como tal: como presença silenciosa e como distância, que não são de ordem espaço-temporal. Há, no sensível, alguma coisa que escapa à separação abstrata entre fato e essência, entre sujeito e objeto. O percebido não remete a um ato subjetivo, mas ao modo de ser mesmo do sensível. A percepção é testemunha do sensível como elemento comum ao corpo e ao mundo. O sensível é a forma universal do ser bruto. Dessa maneira, fica eliminada a diplopia, que separa essência e fenômeno, fato e aparência. Da mesma forma que fica desfeito o preconceito, na ciência, do "espectador estrangeiro" ou do "observador absoluto" ou imparcial, também fica desfeita a abstração dos fatos, comenta Chaui:

> Não há fatos. Há o sensível vindo a si em cada coisa como textura e espessura visual, tátil, sonora, presente ao nosso corpo como uma extensão e uma duplicação dele. Também não há coisas como indivíduos espaciais e temporais, cada qual em seu lugar e data, como atores bem treinados para entrar e sair do palco, nele ocupar um ponto fixado de antemão e repetir falas ensaiadas previamente.[11]

Por outro lado, a natureza deixa de ser realidade em si, substância ou matéria extensa, ou ainda o conjunto de coisas relacionadas por uma causalidade ou *uma potência de ser separada (N,228)* e passa a ser simplesmente mundo sensível. Não há lugar para uma referência à natureza como realidade em si, absoluta, modelo de referência ontológica e epistemológica da realidade, como pretendem as epistemologias naturalistas. Daí que cai por terra a idéia do naturalismo como cânon ou paradigma para todo real, do ponto de vista ontológico e epistemológico. Diante do sensível como universal, como instância ontológica última, não há lugar para uma filosofia da natureza, assim como não há lugar para uma filosofia reflexiva da consciência. Dessa maneira, Merleau-Ponty evita

o risco do naturalismo filosófico presente na filosofia da natureza e nas ciências da natureza, apoiadas na idéia de um mundo ou natureza em si. Porém, refeita a noção de natureza, muda a idéia de subjetividade e de consciência.

Todavia, para nossa reflexão, o significado maior da ontologia do sensível reside no fato de Merleau-Ponty

> [...] elaborar uma ontologia em que as coisas e as idéias, os fatos e as significações, o mundo e o pensamento se apresentam como dimensões simultâneas de um ser indiviso e internamente diferenciado.[12]

É na noção de *carne* que Merleau-Ponty vai encontrar um "intermediário ontológico diferente do em-si" *(S,207)*. Enquanto ser de visão e de visibilidade, a *carne* expressa o que há de comum entre o corpo e o mundo, entre a subjetividade e a natureza. Em virtude do seu parentesco ontológico, a *carne* realiza o entrelaço e o quiasma do sensível com o inteligível, do interior com o exterior na sua relação intrínseca e no seu engendrar-se recíproco. Na *carne*, como relação cruzada do corpo com o mundo, o corpo aparece como um lado da subjetividade, onde o mundo intercala-se entre "minha subjetividade" e "meu corpo". Essa condição efetiva do *corpo-carne* dissimula e testemunha, ao mesmo tempo, o parentesco ontológico entre "meu corpo" e "meu mundo", em virtude do qual a consciência encarna-se e aparece como o avesso ou o outro lado da aparição do mundo. Nossa relação com o mundo, nosso parentesco com o Ser sensível faz-se por dentro, isto é, no interior da *carne* do corpo e do mundo.

Assim, a ontologia traz à luz um sentido novo do sensível, para além das alternativas do objetivo e do subjetivo, da essência e da existência:

> *[...] ce qu'il y a, c'est toute une architecture, tout un 'étagement' de phénomènes, toute une série de 'niveaux d'être', qui se différencient par l'enroulement du visible et de l'universel sur un certain visible où il se redouble et s'inscrit. Fait et essence ne peuvent plus être distingués, non que, mélangés dans notre expérience, ils soient dans leur pureté inaccessibles et subsistent comme idées-limites au-delà d'elle, mais parce*

> *que l'Être n'étant plus* devant moi, *mais m'entourant et, en un sens, me traversant, ma vision de l'Être [...].* [VI,153-4]

O valor ontológico do sensível manifesta-se também em seu poder de desencadear fenômeno e significado. A emergência do significado no seio da experiência tem presença constante na reflexão de Merleau-Ponty e é fundamental para esclarecer o problema da continuidade ou da passagem entre o sensível e o inteligível, entre percepção e expressão. A intenção de Merleau-Ponty é levar a experiência à expressão pura do seu próprio sentido; isso fez-se , desde o início, na abordagem fenomenológica e, depois, na análise ontológica.

Na *Fenomenologia da percepção* o significado é dependente da linguagem e da subjetividade. Ele era concebido do ponto de vista da subjetividade do corpo próprio, como resultado da percepção, sem lhe atribuir existência positiva ou autônoma, no sentido de um universo das idéias existentes em si mesmas. Na percepção, o significado aparece, como o desenho na filigrana, a partir da relação significante-significado, em que o corpo sujeito do comportamento e da percepção conduz-se como "expressão primordial" *(PhP,193)*. O corpo aparece como poder indefinido de expressão, isto é, como poder de apreender e comunicar significado. A percepção, como a linguagem, é criação de significado, que no sentir, ultrapassa o significante. Dessa forma, o corpo, no comportamento, na linguagem e na gestualidade, age como "um poder de expressão natural" *(PhP,211)*; origem e movimento de expressão, o corpo aparece como *uma operação primordial de significação em que o exprimido não existe separado da expressão (PhP,193)*, como *o lugar ou, antes, a atualidade mesma do fenômeno de expressão (PhP,271)*, ou ainda, como *um interior que se revela ao exterior, uma significação que desce ao mundo e se põe a existir nele (PhP,369)*.

Na perspectiva da subjetividade, toda percepção, assim como

VI,153-4 *[...] o que existe é toda uma arquitetura, toda uma sobreposição de fenômenos, toda uma série de 'níveis de ser' que se diferenciam pelo envolvimento do visível e do universal com um certo visível, onde ele se duplica e se inscreve. Fato e essência não mais podem ser distinguidos, não porque, misturados em nossa experiência sejam, em sua pureza, inacessíveis e subsistam como idéias limites para além dela, mas porque o*

> *[...] tout usage humain du corps est déjà* expression primordiale, *[...] mais l'opération première qui d'abord constitue les signes en signes, fait habiter en eux l'exprimé par la seule éloquence de leur arrangement et de leur configuration, implante un sens dans ce qui n'en avait pas, et qui donc, loin de s'épuiser dans l'instant où elle a lieu, inaugure un ordre, fonde une institution ou une tradition.* **S,84**

Nessa concepção ontológica da linguagem e do significado, a noção de *expressão* designa um movimento com singular poder de diferenciar os signos uns dos outros, originando, assim, a distinção mesma entre signo e significado. Todavia, essa noção de expressão ainda é carregada de ambigüidade: ela mistura fenômeno sonoro e significado, o que permite pensar a unidade ou o elemento comum do sensível e do significado a partir da corporeidade. Nesta perspectiva, o sentido existe e aparece encarnado em um corpo: o corpo faz existir significados como coisas e coisas como significado:

> *Cette révélation d'un sens immanent ou naissant dans le corps vivant, elle s'étend, comme nous le verrons, à tout le monde sensible, et notre regard, averti par l'expérience du corps propre, retrouvera dans tous les autres 'objets' le miracle de l'expression.* **PhP,230**

Dessa maneira, o gesto e a palavra transfiguram o corpo em corpo próprio, que para expressar-se, *deve, em última análise, tornar-se o pensamento ou a intenção que ele nos significa (PhP,230).* Na percepção, a consciência ou a subjetividade aparece como mistura de fato e significado, unificando o percebido e o significado. Para

---

Ser, não mais estando diante de mim, *mas envolvendo-me e, em certo sentido, atravessando-me, minha visão do Ser [...].*

S,84 *[...] todo uso humano do corpo, é já* expressão primordial *[...], mas a operação primeira, que de início constitui os sinais em sinais, faz neles habitar o exprimido somente pela eloqüência do seu arranjo e da sua configuração, implanta um sentido naquilo que não o possuía e que, então, longe de esgotar-se no instante em que acontece, inaugura uma ordem, funda uma instituição ou uma tradição.*

PhP,230 *Essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo estende-se, como veremos, a todo o mundo sensível, e nosso olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará, em todos os outros 'objetos', o milagre da expressão.*

unesp

além da distinção entre sentir e pensar, o significado realiza a unidade e coesão da existência como ser-no-mundo, para além das distinções entre interior e exterior e entre sensível e inteligível. Só existe corpo próprio se animado de um significado ou expressão, da mesma forma que só existe sentido quando encarnado ou expresso em um corpo.

Nas obras tardias, principalmente em *O visível e o invisível*, a expressão deixa de ser resultado da subjetividade percipiente e falante e passa a ser inerente ao sensível. Em vez de resultado da percepção, agora é a percepção que é subordinada à expressão, estendida e generalizada ao sensível. O sensível, em sua visibilidade e reflexividade diferenciadora, é *expressão*. O sentido emerge a partir da reversibilidade da visão e do visível, e a subjetividade aparece apenas como intermediário e cristalizador diante do fenômeno, que se apresenta carregado de significado.

É próprio do sensível oferecer-se à visão, dar-se como **fenômeno** e como **expressão.** O sensível aparece como uma "dimensão" ou forma própria do mundo e expressão de todo ser possível, que envolve a totalidade não presente ou invisível do mundo:

> *Le propre du sensible (comme du langage) est d'être représentatif du tout non par rapport signe signification ou par immanence des parties les unes aux autres et au tout, mais parce que chaque partie est* arrachée *au tout, vient avec ses racines, empiète sur le tout, trangresse les frontières des autres. C'est ainsi que les parties se recouvrent (transparence), que le présent ne s'arrête pas aux limites du visible (derrière mon dos).* [VI,271]

Há um sentido ou *logos* em estado nascente e pré-reflexivo no sensível, pelo qual o mundo fala de si mesmo *(PhP,154)*, em virtude do qual o mundo aparece ao mesmo tempo como manifestação e significado, *que se pronuncia silenciosamente em cada coisa sensível (VI,267)* e do qual o *logos* proferido é repetição e testemunha. Esse sentido latente, anterior à lógica e à linguagem, é o *logos endiathetos* ou interior ao mundo;

VI,271 *É característico do sensível (como da linguagem) ser representativo do todo, não através da relação signo-significação ou por imanência das partes umas nas outras e no todo, mas porque cada parte é* arrancada *do todo, vem com suas raízes, invade o todo, transgride as fronteiras das outras. É assim que as partes recobrem-se (transparência), que o presente não se detém nos limites do visível (atrás de mim).*

é uma estrutura ontológica do sensível, de onde o sentido emerge na reversibilidade da visão e do visível. É o que Merleau-Ponty denomina *logos selvagem* ou *logos do mundo estético (PhP,490)*, para distingui-lo do *logos* verbal. Este sentido originário e latente do sensível ultrapassa os "dados" e os "conceitos", porém está presente em todas as coisas, sem se identificar com elas, embora seja figurado por elas. Coisa percebida e significado aparecem inseparáveis no mesmo ato; um existe pelo outro. Daí a unidade do perceber e do significar. Assim, corpo e mundo, em sua visibilidade, aparecem como *campo de presença*, de onde emergem as relações entre o sensível e a vida perceptiva. Esse campo de significações sensíveis, inerentes ao corpo e às coisas, é o *logos* do mundo sensível, que se manifesta na vida corporal, na gestualidade, na linguagem e na pintura.

A percepção, assim como a linguagem e a pintura, é a exploração do *logos* do mundo sensível; ele é um ser de *expressão*. Todo percebido é um percebido falado ou significado *(VI,167)*. Linguagem e percepção aparecem como dois momentos do mesmo ato e se distinguem apenas como *logos* percebido *e logos* proferido. Na frase musical de Proust, como na idéia literária e na forma pictórica, o sentido é inseparável dos elementos sensíveis, que lhe dão suporte, da mesma forma que a melodia é inseparável dos sons ou das notas musicais. Sem palavras, a pintura alcança e mostra o visível melhor do que a linguagem. O significado é a visibilidade cristalizada e encarnada na linguagem, da mesma forma que o corpo vidente é a luz natural refletindo, como espelho de si mesmo, na reflexividade da carne.

Porque o sensível é criação de significado, as idéias estão no coração do sensível, intrinsecamente carregado de sentido. Merleau-Ponty fala de uma *impregnação intrínseca (VI,266)* das coisas e que *a impregnação das formas geométricas é intrinsecamente fundada nisto, que elas permitem mais do que outras uma ontogênese (VI,266)*. Neste sentido, cada paisagem de minha vida, mais do que um bando de sensações errantes, é carregada de significado: *um seguimento da carne durável do mundo está impregnado, enquanto visível, de muitas outras visões além da minha (VI,164)* E, como observa Merleau-Ponty, as idéias aparecem ou são dadas na experiência carnal precisamente pelo fato de que: *elas estão em transparência atrás do sensível ou no seu interior mesmo (VI,197)*.

unesp

A *carne* é o quiasma ou acoplamento do sensível ao inteligível em um mesmo corpo, que é visão e visível, que é vidente e falante ou significante. Nesta perspetiva, a idéia não se opõe à coisa e seu caráter invisível não deve ser entendido como um modo de existência positiva e diferente:

> *Il n'y a pas à chercher des choses spirituelles, il n'y a que des structures du vide* [do invisível] - *Simplement je veus planter ce vide dans l'Être visible, montrer qu'il en est l'*envers, - *en particulier l'envers du langage* ***VI,289***

É preciso superar a ilusão das idéias livres de seus elementos ou suportes sensíveis, da mesma forma que é necessário superar a alternativa ou oposição entre coisa e significado. Visto que o sensível é a forma universal do ser, as idéias não constituem uma natureza à parte. Elas são diferentes do sensível em grau, e não por natureza. Há uma unidade fundamental entre o mental e o sensível, não obstante as diferenças. A idéia existe no sensível e através do sensível, da mesma forma que o desenho precisa do tecido para aparecer: *Não há visão sem tela (VI,196),* assim como a frase musical precisa das notas musicais para ser ouvida. A idéia é o fundo ou a dimensão invisível, da qual o visível é o modo mesmo de exibição. Passar do plano do sensível para o plano do inteligível ou das idéias não significa sair do sensível, mas sim inserir o inteligível no sensível, ao qual a palavra e o significado pertencem. Uma vez aceito o sentido encarnado no sensível da palavra, a passagem do inteligível para o sensível deixa de ser problemática.

A originalidade da ontologia do sensível reside nisto: para além de qualquer pré-concebido acerca da natureza ou da consciência, o sentido do sensível consiste em tomar o sensível como o sentido mesmo do Ser: *o sensível como a forma originária do ser bruto (S,217),* ao qual todo ser se refere. Esta é a condição do sentido enraizado e encarnado no sensível, sempre figurado e sempre invisível. Na condição de

---

VI,289 *Não há que buscar coisas espirituais, apenas existem estruturas do vazio* [do invisível] – *Simplesmente quero plantar esse vazio no Ser visível, mostrar que ele é o seu* avesso, - *em particular, o avesso da linguagem.*

unesp

sensível ou fenômeno, ele engloba e dissolve a diferença fenomênica entre sentir e pensar. Como observa Barbaras, é preciso renunciar à existência das idéias em si mesmas como substâncias, em favor da diferença entre sensível e inteligível, apenas como diferença fenomênica, pois, *não há ser que, para existir, não se apresente na forma do sensível, inclusive o* inteligível mesmo. [13]

Em toda parte, o significado está presente e figurado pelo sensível, visto que toda percepção é, em última análise, figuração de um sentido. É o que Merleau-Ponty sugere, repetindo Husserl: *Este mundo barroco não é uma concessão do espírito à natureza, pois, se em toda parte o sentido está figurado, em toda parte se trata de sentido (S,228).*

Notas / Capítulo IV

1. Essa dependência do idealismo no uso dos seus pressupostos, categorias e vocabulário, é denunciada por Renaud BARBARAS (BARBARAS, R. Vers l'ontologie: § 3 L`idéalisme de Merleau-Ponty. In: **De l'être du phénomène.** Grenoble: Millon, 1991, p.33-6.
2. BARBARAS, op. cit., p. 81.
3. Ibidem.
4. LEFORT, C. Avertissement. In: MERLEAU-PONTY: **La prose du monde.** Paris: Gallimard, 1969, p.XI.
5. MERLEAU-PONTY. Husserl et la notion de Nature. In: **Revue de Métaphysique et de Morale,** Paris, n. 3, juillet-sept.1965, p.257-69).
6. HUSSERL, E. **La crise des sciences européenes et la phénoménologie transcendentale**. Paris: PUF, s/d apud AMBACHER, M. **Cosmologie et philosophie.** Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
7. MERLEAU-PONTY, M. **Husserl et la notion de Nature**, p. 259.
8. LEFORT. Le corps, la chair. In: **L`ARC: Merleau-Ponty**, Aix-en-Provence, n. 46, p. 5-17, 1971.
9. BARBARAS, op. cit., p. 14.
10. GAUCHET, M. Le lieu de la pensée. In: **L´ARC: Merleau-Ponty**, Aix-en-Provence, n. 46, p. 24, 1971.
11. CHAUI, M. **Experiência do Pensamento.** São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 95.
12. Ibid., p. 218.
13. BARBARAS, op. cit., p. 34.

unesp

V - *A subjetividade habitante do mundo* *... ou nossa identidade terrena (conclusões)

Difícil é dizer onde começa e onde termina a reflexão, sobretudo quando essa reflexão desconhece suas próprias origens irrefletidas, tenta explicitar seu passado pré-reflexivo e sua gênese como corpo, consciência peceptiva e subjetividade, nem sempre visíveis para ela mesma. Diríamos que a reflexão segue "os caminhos da floresta", que não levam à parte alguma ou, talvez, a qualquer parte aonde ela queira chegar. Ou, talvez ainda, ela nos inicie e nos leve ao que não somos ou ao que ignoramos ser.

Difícil também é fazer um juízo de valor sobre a reflexão em seu significado, legitimidade ou verdade, sobretudo quando ela envereda-se e entra no lusco-fusco ou na escuridão da consciência, que se apresenta como "aquilo que tudo mostra, sem nunca mostrar-se" (E.Morin). Tarefa essa tanto mais difícil e necessária quando se considera a desconfortável condição da reflexão e da razão de poderem contestar-se a si mesmas e, ao mesmo tempo, terem que justificar-se. Assim, a consciência e a subjetividade, antes tomadas como certas e evidentes, passam a ser problemáticas e objeto de indagação.

A consciência ou a subjetividade constitui-se em problema filosófico, não apenas como questão epistemológica, isto é, como possibilidade de experiência interna e subjetiva de conhecimento, mas também como questão ontológica: qual o seu estatuto último, sua gênese e modo de aparecer.

**** Il y a le sujet transcendental des kantiens, aussi proche et plus proche du monde que de l'intimité psychologique, qui les contemple l'une et l'autre après les avoir construits, et pourtant se sait aussi habitant du monde. (S,192)***

S,192 ** Há o sujeito transcendental dos Kantianos, tão próximo e mais próximo do mundo do que da intimidade psicológica, que contempla um e outro após tê-los construído e que, todavia, se reconhece também como habitante do mundo.*

**** Autrui, non pas comme 'conscience', mais comme habitant d'un corps, et à travers lui, du monde (VI,263).***

VI,263 ** O outro, não como 'consciência', mas como habitante de um corpo e, através dele, do mundo.*

Ao longo de nossa investigação, procuramos seguir o percurso filosófico trilhado por Merleau-Ponty buscando descrever e compreender o fenômeno da consciência e da subjetividade, em seu modo de aparecer, enraizada na natureza e no mundo sob a forma da corporeidade.

Partimos da questão inicial da relação entre a consciência e a natureza proposta em *A estrutura do comportamento*; passamos pela " relação singular entre o sujeito, **seu** corpo e **seu** mundo", para chegarmos à eliminação ou dissolução da consciência em favor da subjetividade encarnada em um corpo. Com efeito, verificamos, nas últimas obras, um distanciamento ou abandono paulatino da noção de consciência idealista ou intelectualista, enquanto *Cogito* ou consciência de si, em favor da idéia de subjetividade. Aliás, o próprio Merleau-Ponty sugere que as noções clássicas de "natureza" e de "razão" são problemáticas, uma vez que elas *mascaram o momento, de que temos a constante experiência, em que uma existência volta-se sobre si mesma, retoma-se e exprime seu próprio sentido (IN,408-9).*

Na descrição fenomenológica, descobrimos que a vida originária da consciência tem suas raízes pré-reflexivas na vida corporal e na percepção. Há uma vida pré-reflexiva e silenciosa da consciência realizando-se na experiência corporal do corpo vivo ou biológico, já com certo grau de interioridade e de totalidade, mediante significações vividas, embora não conscientes e nem refletidas. Esse é o significado filosófico de *A estrutura do comportamento* e a primeira forma de naturalização da subjetividade no corpo biológico.

A descoberta do corpo humano – como corpo próprio, sujeito de percepção e de reflexão, falante e pensante, e como corpo reflexivo em uma totalidade e unidade significativa – traz à luz a encarnação da consciência ou da subjetividade em um corpo e sua inserção no mundo. Há uma verdade no naturalismo, que não é o naturalismo mesmo e que consiste na afirmação da condição mundana e natural da subjetividade como ser-no-mundo, a qual, enquanto habitante do mundo, define nossa identidade terrena. O mundo aparece como *nossa pátria [...] em cuja direção nossa existência total está polarizada (PhP,372)*; aparece como *nossa terra natal (VI,54)*, como *berço das*

unesp

significações, sentido de todos os sentidos e solo de todos os pensamentos [...] a pátria de toda racionalidade (PhP,492).

O deslocamento da consciência para a esfera da subjetividade – enraizada em um corpo vivo, sujeito de comportamento significativo, em um corpo próprio, sujeito de percepção e em um corpo reflexivo, sujeito de expressão – levou-nos a mudar e alargar nossa idéia de consciência e de subjetividade. Por outro lado, refeita a noção de natureza, considerada não mais como substância extensa em si e matéria, mas como modo de aparecer **sensível**, que abarca o percebido e o significado, muda nossa idéia de consciência e de subjetividade, agora absorvidas neste mesmo sensível. Dessa forma, Merleau-Ponty reúne e absorve a consciência e a subjetividade na indivisibilidade do sensível, que engloba o percebido e o significado. O que constituía problema na relação entre consciência e natureza, enquanto substâncias diferentes, agora é reunido em uma mesma ordem de Ser do fenômeno ou do sensível, em que coisa e significado aparecem como dois lados de um mesmo fenômeno. Dessa forma, é o que passa a ser julgado como problemático do ponto de vista da união da mente e do corpo. Diante da abrangência ontológica do sensível, desaparece a oposição entre subjetividade e mundo.

O objetivo de Merleau-Ponty é superar o monismo materialista ou espiritualista e evitar as alternativas do dualismo. Aceitar as alternativas ainda é uma forma de permanecer no pensamento dualista. Essa superação é possível deslocando a questão da esfera da reflexão para a da experiência do corpo, isto é, para a relação entre corpo sensível e mundo sensível.

A separação mente/corpo, consciência/mundo, sensível/inteligível, operada pela reflexão objetivante, pode ser superada pela reforma das categorias reflexivas, graças ao trabalho de arqueologia, que descobre e traz à luz o que há de construído e de artificial nessas categorias. É próprio da reflexão esquecer-se como corporeidade e como percepção instituidora de sentido e se definir ingenuamente como identidade ou transparência de si mesma ou, ainda, como substância distinta do corpo, ignorando assim seu enraizamento nele e sua origem mundana.

unesp

Na descrição feita na *Fenomenologia da percepção*, a consciência aparece como experiência natural, no sentido de experiência vivida no corpo próprio e no mundo percebido, experiência vivida como vida irrefletida e que se realiza no tempo como *movimento de existência (PhP,187)*, como vida pré-reflexiva e pré-pessoal, e sinônimo de *existência humana*. Esse fluxo de vida pré-reflexiva é vivido pelo corpo próprio na percepção. No pensamento final, o corpo próprio aparece como *carne* e reflexividade corporal instituidora de significado.

Merleau-Ponty tira as conseqüências dessa inserção e conaturalidade da subjetividade com o mundo, que ele considera como constitutiva mesma da subjetividade. Afinal, é a reflexão sobre o ser natural ou ser naturalmente que permite passar da fenomenologia para a ontologia. A reflexão crítica sobre o tema da natureza, no seu pensamento final, preprara essa passagerm. Essa inserção ou encarnação da subjetividade em um corpo faz dela um acontecimento do mundo em sua forma de aparecer como corpo e sentido inseparáveis e inerentes ao **sensível.** A emergência do corpo próprio e do corpo reflexivo no corpo biológico seria o mais alto grau de manifestação de um Ser, que é intrinsecamente **visibilidade** e **expressividade**. Neste sentido, afirma Merleau-Ponty: *há natureza por toda a parte onde há uma vida que tem um sentido, mas em que, entretanto, não há pensamento (N,19).* A natureza é o fundo inumano, que nos move e que nos determina de dentro para fora. É natureza viva tudo o que tem um sentido, mesmo sem ser posto pelo pensamento. A natureza: *é a autoprodução de um sentido (N,19).* Neste sentido, Merleau-Ponty reafirma *a natureza como o outro lado do homem (como carne – de modo algum como 'matéria') (VI,328)*. O ponto central da reflexão de Merleau-Ponty é este: reunir na unidade ontológica do sensível esses três níveis ou modos de ser natureza: a natureza física, o ser vivo e o corpo humano. Por trás dessa diversidade do ser natural é que se coloca a questão ontológica: - o que é específico do ser natural ? , questão esta que a ontologia do sensível tenta esclarecer.

É significativo o fato de que a reflexão final de Merleau-Ponty tenha-se ocupado de três temas inter-relacionados nessa nova ontologia: a natureza, a linguagem e o significado. Sem cair no biologismo e no vitalismo, o tema da natureza viva é recorrente na questão do organicismo de Whitehead e na idéia do ser vivo como estrutura e como

unesp

poder de criação de sentido. Na formulação de uma ontologia do ser vivo, vida e consciência, linguagem e significado são ontologicamente inerentes ao sensível. Nessa perspectiva, a percepção é mais do que fato fisiológico e psicológico; ela é expressão primordial, isto é, produção de sentido que substitui a intencionalidade em busca de um significado pré-existente. Assim, comportamento e percepção aparecem como prospecção e criação de sentido, superando a oposição entre físico e mental, entre sensível e significado.

Neste intuito, a estratégia de Merleau-Ponty, para evitar uma explicação monista ou dualista, observa Barbaras [1], consistiu em buscar uma solução naquilo que ele denomina uma *ontologia intermediária,* assumindo a dualidade mente/corpo e procurando um "elemento" comum, onde corpo e significado se originam e se unificam.

> *Je cherche un milieu ontologique, le champ qui réunisse l'objet et la conscience [...] Mais le champ, l'être brut (celui de la nature inanimée, de l'organisme) ne doit pas être conçu comme une étoffe dans laquelle seraient taillés l'objet et la conscience, et l'ordre de la causalité et celui du sens'.* [2]

Esse "elemento" original ou "meio" ontológico reside no significado específico do ser natural: ser **sensível-fenômeno**, como modo de ser universal e englobante, que abarca a alternativa essência e existência, e todas as formas determinadas de entes: *De fato, dizer que o ser natural é macrofenômeno, é afirmar que* a realidade mesma *da natureza implica sua perceptibilidade: não há ser totalitário a não ser o percebido.*[3] Todavia, essa totalidade ou universalidade do sensível não é plena positividade ou um "ser molar" *(N,209).* Insistindo na identidade última do *esse* e do *percipi*, Merleau-Ponty reafirma o real como fenômeno *(N,209): o ser natural é vazio porque é ser de totalidade, macrofenômeno,* isto é, *eminentemente ser percebido, imagem (N,281).*

---

[2] *Eu busco um intermediário ontológico, o campo que reúna objeto e consciência [...] Mas o campo, o ser bruto (o da natureza inanimada, do organismo) não deve ser concebido como um estofo, no qual seriam esculpidos o objeto e a consciência, a ordem da causalidade e a ordem do sentido.*

Dessa maneira, observa ainda Barbaras, se na *Fenomenologia* o mundo natural era absorvido pela subjetividade encarnada, que passava a ser a referência constitutiva do mundo percebido, no pensamento final a consciência e a subjetividade são suspensas e absorvidas pelo **sensível**, na forma de corpo e significado, sensível este que passa a ser a referência última para a percepção: *ele parte da natureza para fazer nela aparecer a identidade do ser e do ser-percebido.* [4] Assimilando a natureza ao **sensível**, Merleau-Ponty radicaliza o processo de naturalização e o estende à totalidade do real.

Portanto, é naquilo que o natural tem de específico - o **sensível** -, que a subjetividade é absorvida ou assimilada à expressão ou significado que lhe é inerente. Não se trata de uma assimilação reducionista, que redundaria em um monismo, pois o sensível não é substância ou positividade determinada, mas sim um macrofenômeno, isto é, uma generalidade ou modo universal de ser e de aparecer de toda realidade.

Aqui chegamos à idéia central de nossa reflexão, que procuramos fundamentar ao longo deste trabalho: na fase fenomenológica, a "naturalização" da consciência e da subjetividade, mediante sua encarnação em um corpo e sua inserção no mundo. Por "naturalismo" entendemos o processo da gênese da subjetividade como corpo-sujeito, a partir da percepção; o modo da subjetividade aparecer e se fazer presente no mundo como subjetividade encarnada em um corpo, como acontecimento ou experiência natural. O corpo vivo, fenomenológico e reflexivo *(carne)* é mais do que matéria ou objeto; ele é natureza naquilo que ele tem em comum com o sensível. Dessa forma, a subjetividade, em vez de ser concebida como ideal, mental ou "espiritual", aparece como experiência natural naquilo que ela tem em comum com o sensível.

Fechada no incorporal e na idealidade da reflexão, a ontologia clássica reduziu a subjetividade ao mental e ao pensado, separando idealmente o que nunca devia ter sido separado: mente e corpo, consciência e objeto, percepção e significado. Ela ignorou a união e a continuidade entre homem e natureza, entre a subjetividade e o mundo sensível. Ao contrário, a ontologia de Merleau-Ponty traz a subjetividade para a sua esfera de origem: o corpo, a percepção e o sensível. Nesta perspectiva, a subjetividade aparece como *um outro lado do corpo* e como *uma mistura de mundo e de nós. (VI,138)*

unesp

Nossa contribuição consistiu em mostrar que é possível uma tentativa filosófica de compreender a subjetividade, sem incorrer nas alternativas do dualismo e no monismo, desde que sejam refeitas as categorias com que a reflexão trabalha. A fusão da mente e do corpo, na atividade perceptiva, assim como a sublimação da vida biológica em existência humana, tem suas raízes no sensível como referência última da percepção. Na *Fenomenologia,* vimos o mundo natural, enquanto objeto percebido, ser absorvido pelo sujeito encarnado e tornando-se referência desse mesmo mundo percebido. Em *O visível e o invisível,* é o sujeito-*carne* que é absorvido e assimilado ao sensível, o qual passa a ser referência para a subjetividade e a percepção. Acreditamos também que a intuição filosófica de Merleau-Ponty, de conceber o homem como união e mistura do físico, do vital e do psíquico – constituindo uma totalidade complexa, além de pertinente – pode ser útil à pesquisa cognitivista. Consideramos também que o método e a descrição fenomenológica podem fornecer subsídios à investigação científica na questão da subjetividade, diante dos *vínculos orgânicos entre a percepção e a coisa percebida (VI,162)* e sua articulação com o sentido.

Ao contrário da ontologia clássica do dualismo de substâncias, o alcance filosófico dessa nova ontologia reside em construir uma síntese possível entre mente e corpo, entre subjetividade e natureza, síntese esta que estabeleça um vínculo e uma continuidade efetiva entre a percepção e o mundo percebido, entre o sujeito e o sensível. Sem este vínculo, a percepção, a linguagem e o significado carecem de fundamento e permanecem incompreensíveis. Como entender o inteligível sem o sensível, o interior sem o exterior, o significado sem o significante e a subjetividade sem o corpo ? Esse vínculo ou "elemento" comum, que une subjetividade, corpo e sensível, define o estatuto natural da subjetividade.

A nova ontologia do ser bruto ou pré-reflexivo, latente e indiviso, cujo modo específico de ser é **ser sensível**, isto é, ser visibilidade ou perceptibilidade intrínseca, permite mostrar como o encontro da percepção com o mundo e o sensível é possível e é capaz de superar o vazio ontológico do não sentido.

unesp

Todavia, convém esclarecer: o que denominamos "naturalização" da consciência e da subjetividade, na falta de termo melhor, não significa reduzir o mental ao físico ou ao natural, enquanto matéria, mas enquanto pertencente à ordem do "sensível", enquanto gênese do mental e do inteligível; um "sensível", que comporta diferentes modos de ser: o pensado e o percebido, a coisa e o significado, o sujeito e o objeto, absorvidos e reunidos pela "dimensão" englobante do sensível, na unidade e *identidade na diferença (VI,279)*. Um sensível, que é carregado de sentido, mediante o qual o inteligível é possível e aparece como seu lado invisível. No sensível, coisa e significado constituem os dois lados – o visível e o invisível.- da mesma realidade.

Contudo, a solução de Merleau-Ponty não é nem naturalista nem reducionista, visto que não destrói nem elimina a subjetividade em benefício do corpo e do objeto natural, mas torna subjetividade, corpo e mundo sensível compossíveis e coextensivos, assimilados e absorvidos que são na indivisibilidade originária do sensível, no qual tudo é *logos*, tudo é *carne*, tudo é *expressividade*, tudo é *visível* e *invisível*.

Nesse "naturalismo" ontológico, o percebido e o significado, a subjetividade e o mundo aparecem como modulações do sensível; a oposição e diferença entre eles são momentos abstratos da reflexão.

Dada a condição do corpo como visão-visível, percebemos o mundo de dentro dele e a partir do sensível. Desse ponto de vista, a percepção deixa de ser ruptura e objetivação de um mundo-objeto. Ela deixa de ser também mera apreensão de um conteúdo empírico. Enquanto atividade do corpo e inerência ao sensível, a percepção é mais do que percepção; é "expressão primordial"; é atividade significativa e poder de instituir relação de significado. Diante da percepção, a reflexão deixa de ser atividade fundante da subjetividade. É na percepção que Merleau-Ponty encontra o poder de instituir o sentido. Dessa maneira, toda a questão da subjetividade passa a ser centrada e entendida como **significado** a partir da reflexividade e expressividade do corpo e do sensível. A subjetividade se reconhece como corpo e significado.

Por fim, há na filosofia de Merleau-Ponty uma significativa e constante referência à nossa proximidade e parentesco com o mundo biológico, expressa no *quiasma homem-animalidade (VI,328)* e à vida como generalidade e "generatividade", como processo infinito de atualização e de diferenciação. Neste sentido há, para Merleau-Ponty, uma *historicidade da vida e do mundo (VI,155).* Nesta perspectiva, o comportamento, a percepção e a intencionalidade aparecem como autoprodução e prospecção. Na vida biológica há uma constante *morfogênese tendendo para a expressão (N,240)*, em que o organismo revestido de cores, formas, sons e odores aparece como automanifestação, que precede e antecipa a **expressão.**

Qualquer que seja a idéia que se faça da filosofia, sua tarefa consiste em *elucidar a experiência (N,369)*, diz Merleau-Ponty. Neste sentido, seu papel reside em fazer a crítica e a revisão das categorias, que a própria reflexão constrói e com as quais trabalha. É preciso, insiste ele, despir a percepção e a reflexão das *vestes das idéias*. Neste intuito, a preocupação de Merleau-Ponty, observa Chaui, consiste em "exigir que a ciência e a filosofia se questionem questionando seus conceitos fundamentais (sujeito-objeto, fato-essência, ser-consciência, real-aparência), conceitos usados sem que se perceba que já carregam uma interpretação da realidade, da experiência e do sentido" [5]. É preciso também reconhecer que a reflexão não é atividade fundante nem dá conta por completo da subjetividade e do mundo.

Nesta perspectiva, além da revisão dos conceitos, efetuada pela redução fenomenológica, Merleau-Ponty elabora nova ontologia, em que a percepção é subordinada à expressão. É o sentido que fundamenta e torna inteligível o percebido. O significado enraíza-se no sensível e não é separável dele e da percepção. Há entre o significado e a percepção, continuidade e não ruptura e oposição. Este é o sentido do visível e do invisível, revelado na pintura, que mostra uma *ausência, que é presença (OE,26;PM,117)*, esse excedente, que é o sentido. Todavia, subsiste o problema:- Como se dá a emergência do sentido, que a presença do sensível desperta ? A resposta de Merleau-Ponty reside na ontologia do sensível. De qualquer forma, a questão da percepção e do sensível passa a ser centrada e absorvida pelo significado, ao qual a subjetividade é assimilada. A propósito, Merleau-Ponty introduz um novo conceito de "espírito", significando poder de criação de

sentido, que age na natureza sensível e no homem. Porém, se na *Fenomenologia*, "espírito" significa o poder de sair ou de transcender-se a si mesmo, pelo qual a existência inventa-se a si mesma, nos últimos escritos, ele refere-se a *um logos selvagem do mundo sensível e um espírito selvagem, que animam a percepção e a linguagem (N,290).* O "espírito" é o *invisível da idealidade (N,290)*; ele é como *o outro lado do corpo (VI,312), um outro lado que nele transborda, sobrepõe-se a ele e nele está escondido (VI,313).*

Na sua diferença e indivisibilidade com o sensível, a subjetividade aparece, pois, como essa luz natural *dada a si mesma (PhP,494)* ou como '*esta* luz natural *comum a todos' [...] este* Logos *que nos impõe a tarefa de conduzir à palavra um mundo até então mudo. (IN,408)*

Todavia, Merleau-Ponty reconhece os limites da reflexão, diante de *nossa própria obscuridade (VI,62)* e do enigma da razão. Diante do impasse, ele sugere a necessidade de outro tipo de reflexão, *uma espécie de super-reflexão, que leve em conta a reflexão mesma e as modificações que ela introduz (VI,62).* E mais. Como meio de sair do *dogmatismo da reflexão*, ele sugere uma reflexão radical na forma de uma *filosofia interrogativa (VI,62)*, capaz de levar a termo o programa husserliano *de levar a experiência muda à expressão pura do seu próprio sentido (VI,171).* Programa esse, que exige a tarefa de *alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão. (S,154)*

unesp

Notas / Capítulo V

1. BARBARAS, R. Merleau-Ponty et la nature. In: BARBARAS, R. (Org.). **MERLEAU-PONTY: de la nature à l'ontologie.** Paris: Vrin, 2000. p. 53-5. (Chiasmi International).

2. Merleau-Ponty, citado por: BARBARAS, R. Merleau-Ponty et la nature. In: BARBARAS, R. (Org.). **MERLEAU-PONTY: de la nature à l'ontologie.** Paris: Vrin, 2000. p. 54. (Chiasmi International).

3. BARBARAS, op. cit., p. 59.

4. Ibid., p. 60.

5. CHAUI, M. **Husserl / Merleau-Ponty (Separata).** São Paulo: Abril Cultural, v. XLI, p. 820, 1975. (Os Pensadores).

Bibliografia Consultada

A. OBRAS DE MERLEAU-PONTY *

SC **La structure du comportement**. Précédé de Une philosophie l'ambiguïté [ensaio], par A. de Waelhens. Paris: PUF, 1942.

PHP **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.
Fenomenologia da Percepção. Trad.Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo. Martins Fontes, 1999.

PP Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. In: **Bulletin De la Société Française de Philosophie,** t. XLI, p. 119-153, 1947, citada na tradução brasileira de Constança Marcondes César. Campinas: 1990 **

UAC **L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, M. de Biran et Bergson:** notes prises au cours de Merleau.-Ponty à l'ENS en 1947-1948, recueillies et rédigées par J. Deprun. Paris: Vrin, 1968.

HT **Humanisme et terreur.** Paris: Gallimard, 1947.

SNS **Sens et non-sense**. Paris: Nagel, 1948.

EP **Eloge de la philosophie**. Paris: Gallimard, 1953. (Idées)

AD **Les aventures de la dialectique**. Paris: Gallimard, 1955.

S **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

Sinais. Trad. de Fernando Gil. Lisboa: Minotauro, s.d.

IN Un inédit de Merleau-Ponty. In**: Revue de Métaphysique et de Morale,** n° 4, 401-6, 1962.

OE **L'oeil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 1964.

PM **La prose du monde**. Paris: Gallimard, 1969.

SHP **Les sciences de l'homme et la phénoménologie**. Paris: Centre de Documentation Universitaire, s.d., citada na tradução brasileira de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

HUS "Husserl et la notion de Nature"*:* notes prises au cours de Merleau-Ponty par X. Tilliette, en mars 1957. In: **Revue de Métaphysique et de Morale,** n° 3, 1965, p.259-69.

ENT " Entretien". In: **Les Écrivains en personne**, par M. Chapsal. Paris: Julliard, 1960.

VI **Le visible et l' invisible, suivi des notes de travail**. Texte établi par C. Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface. Paris: Gallimard, 1964. **O Visível e o Invisível.** Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d´ Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1971.

CF **Résumés de cours** - Collège de France 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.

NCF **Notes des cours** - Collège de Fra*nce* – 1958-1959 et 1960-1961. Préface de C. Lefort. Paris: Gallimard, 1996.

N **La Nature.** Notes. Cours du Collège de France établi et annoté par D. Séglard. Paris: Seuil,1995.

NOG **Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl**. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Sous la direction de R.Barbaras. Paris: PUF, 1998

* As obras estão listadas segundo ordem cronológica. Por razões de clareza, adotaremos a referência às principais obras de Merleau-Ponty mediante abreviaturas já convencionadas e adotadas pelos seus expositores.

** Esta edição brasileira contém também os ensaios : *Projeto de trabalho sobre a percepção* (1933) e *A natureza da percepção (1934).*

A tradução das citações é de nossa autoria.

B. OBRAS SOBRE MERLEAU-PONTY:

ARIAS MUÑOZ, J.A. **La antropologia fenomenologica de Merleau-Ponty.** Madrid: Fragua, 1975.

BARBARAS, R. **De l´être du phénomène**: sur l´ontologie de Merleau-Ponty. Grenoble: Millon,1991

_____ . **Merleau-Ponty.** Paris: Ellipses, 1997. (Col. Philo-Philosophes).

_____ **. Merleau-Ponty** – Notes de cours sur l´origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Paris: PUF, 1998. (Col. Philo-philosophes).

_____ (Org.). Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie. In**: Merleau-Ponty: l´héritage contemporain**. Paris: Vrin, 1999.

_____**.** Merleau-Ponty et la nature. In _____ (Org.) **: MERLEAU-PONTY: de la nature á l´ontologie** Paris: Vrin, 2000. (Chiasmi International, 2).

BIMBENET, E. . "Un objet d´où nous avons surgi": La nature selon Merleau-Ponty. In: GODDARD, J-C. (Org.). **La Nature:** approches philosophiques. Paris: Vrin, 2002.

BORNHEIM, G. A. **Metafísica e finitude: ensaios filosóficos.** Porto Alegre: Movimento, 1972.

CARBONE, M. . Le sensible et l´excédent . Merleau-Ponty et Kant. In: BARBARAS, R. (Org.). **Merleau-Ponty -** Notes de cours sur l´origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Paris: PUF, 1998

_____. Nature et Logos: "Pourquoi y-a t-il plusieurs exemplaires de chaque chose" ?. In: BARBARAS, R. (Org.). **Merleau-Ponty: de la nature à l´ontologie.** Paris: Vrin, 2000. (Chiasme International, 2).

CHAUI, M. **Experiência do Pensamento**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.

_____. **Husserl / Merleau-Ponty** (Separata). São Paulo: Abril Cultural, v.XLI, 1975. (Os Pensadores).

DAYAN, M. (Org.). **Merleau-Ponty existence et dialectique** (textes choisis)**.** Paris: PUF, 1971.

DENNET, D.C. **Tipos de mentes.** Tradução Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1996.

DESCARTES, R **Oeuvres et Lettres**. Paris: Gallimard, 1953. (Bibliothèque de la Pléiade)

DE WAELHENS, A. **La philosophie et les expériences naturelles**. Piracicaba (SP): Instituto Educacional Piracicabano, s.d.

_____. Une philosophie de l´ambigüité. In: **La structure du comportement**. Paris: PUF, 1967. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine).

_____. **Une philosophie de l´ambiguité:** l`existentialisme de Maurice Merleau-Ponty. Louvain: Nauwelaerts, 1970.

DUPOND, P. **Le vocabulaire de Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses, 2001. (Col. Vocabulaire de...).

EVANS, F. Chaosmos and Merleau-Ponty´s View of Nature. In: BARBARAS, R. (Org.). **Merleau-Ponty: de la nature à l´ontologie.** Paris: Vrin, 2000. (Chiasme International, 2)

GODARD, J.-C. (Org.). **La Nature:** approches philosophiques. Paris: Vrin, 2002.

HEISENBERG, W. **La nature dans la physique contemporaine**. Paris: Gallimard, 1962.

JACOB, F. **Jeu des possibles.** Paris: Fayard, 1981.

MARCH, A. **La physique moderne et ses théories.** Paris: Gallimard, 1962.

MATOS DIAS, I. Maurice Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique.In:BARBARAS, R (Org.). **Merleau-Ponty** – Notes de cours sur l´origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur La phénoménologie de Merleau-Ponty. Paris: PUF, 1998.

MÜLLER, M. J. **Merleau-Ponty acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Col. Filosofia,122).

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **La nouvelle alliance (Métamorphose de la science)**. Paris: Gallimard, 1979.

SEARLE, J. R. **A Redescobera da Mente**. Tradução André Yuji Pinheiro Uema / Vladimir Safatle. São Paulo: Martins Fontes, 1997

_____. **O Mistério da Consciência**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

SICHÈRE, B. **Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie.** Paris: Bernard Grasset, 1982.

TILLIETTE, X. **Merleau-Ponty ou la mesure de l´homme.** Paris: Seghers, 1970. (Col. Philosophes de tous les temps).

VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **A mente corpórea: ciência cognitiva e experiência humana**. Tradução Joaquim Nogueira Gil / Jorge de Sousa. Lisboa: Piaget Ed., 2001. (Col. Epigénese e Desenvolvimento)

WATSON, B. *Behaviorism.* London: Kegan Paul, Trench Trubner and C° et New York: Harcourt Brace and C°, 2e édition, 1930.

ZIELINSKI, A. La notion de "transcendance" dans Le Visible et l'Invisible. In: BARBARAS, R. et al. **Merleau-Ponty : de la nature à l'ontologie.** Paris: Vrin, 2000.

