

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

MARCUS VINICIUS PIRES FARIA

**O engajamento como aderência de significação perceptiva na proposta
epistemológico-corpórea de Maurice Merleau-Ponty**

Juiz de Fora - MG

2019

MARCUS VINICIUS PIRES FARIA

**O engajamento como aderência de significação perceptiva na proposta
epistemológico-corpórea de Maurice Merleau-Ponty**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração *Filosofia*, linha de pesquisa *Epistemologia*, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção de grau Mestre.

Orientador: Professor Doutor Luciano Donizetti da Silva

Juiz de Fora – MG

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pires Faria, Marcus Vinicius .

O engajamento como aderência de significação perceptiva na proposta epistemológico-corpórea de Maurice Merleau-Ponty / Marcus Vinicius Pires Faria. -- 2019.

117 f.

Orientador: Luciano Donizetti da Silva

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2019.

1. Conhecimento. 2. Consciência. 3. Corpo. 4. Engajamento. 5. Percepção. I. Donizetti da Silva, Luciano , orient. II. Título.

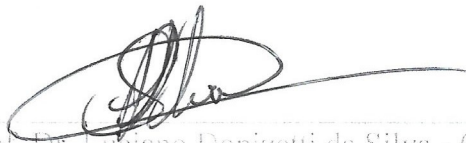
MARCUS VINICIUS PIRES FARIA

O ENGAJAMENTO COMO ADERÊNCIA DE SIGNIFICAÇÃO PERCEPTIVA
NA PROPOSTA EPISTEMOLÓGICO-CORPÓREA DE MAURICE MERLEAU-
PONTY

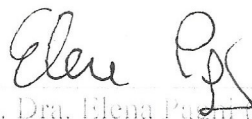
DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do
título de MESTRE EM FILOSOFIA.

Juiz de Fora, 29/03/2019.

Banca Examinadora



Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva - Orientador



Prof. Dra. Elena Pagan (UFJF)



Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFSCar)

AGRADECIMENTOS

À minha família pelo total apoio que tive ao longo de minha jornada acadêmica e profissional, incentivando em mim a leitura, o estudo e o interesse pelo conhecimento. Por sempre mostrarem compreensão em relação a minhas ausências por motivo de estudo e trabalho.

Às amigas e aos amigos que sempre me incentivaram discutindo ideias, elogiando e criticando meus textos, compartilhando experiências e posturas engajadas que moveram meu interesse por Merleau-Ponty e na pesquisa de sua obra.

Às Escolas Estaduais Marechal Mascarenhas de Moraes e Tolomeu Casali por compreenderem minhas necessidades e darem total apoio sempre que precisei.

Ao meu orientador, Luciano Donizetti, pela paciência e parceria contínua na elaboração de cada capítulo dessa dissertação, reconhecendo meus méritos, corrigindo meus erros e sempre acrescentando ideias que me guiaram na elaboração deste trabalho.

A cada aluna e aluno do Ensino Médio que tive o privilégio de lecionar em várias escolas públicas de Juiz de Fora por me mostrarem o quanto a democratização do conhecimento filosófico é importante se queremos de verdade construir um país melhor. Cada um de vocês me instigou a pensar a Filosofia como aquilo que sempre precisa estar comprometida com a vivência e por isso espelhar na realidade suas considerações no intuito de aprendermos melhor quem somos e onde estamos no universo.

À Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pelo apoio à minha formação e pesquisa e por terem permitido o contato com professores essenciais nesse processo, bem como as inúmeras experiências adquiridas ao longo dessa jornada.

RESUMO

Essa pesquisa de Mestrado visa compreender a posição de um engajamento corpóreo na proposta epistemológica de Maurice Merleau-Ponty como fator principal de uma aderência de sentido ao sujeito perceptivo. O filósofo mostra a necessidade de uma compreensão epistemológica que não se limite à dicotomia sujeito-objeto e que traga através da própria experiência perceptiva uma relação intrínseca entre sujeito perceptivo e mundo, o que coloca o entendimento como manifestação que não se desloca da realidade que vislumbra, mas que se mantém com ela relacionado de forma comprometida. O engajamento representa, assim, essa inescapável aderência que exige de uma consciência corpórea a compreensão direta de sua relação fenomenológica com o mundo, sem quaisquer interiorizações ou manifestações de uma consciência pura.

Palavras-chave: Conhecimento. Consciência. Corpo. Engajamento. Percepção. Intersubjetividade.

ABSTRACT

This Master's research aims at understanding the position of a corporeal engagement in the epistemological proposal of Maurice Merleau-Ponty as the main factor of a sense adherence to the perceptive subject. The philosopher shows the need for an epistemological understanding that is not limited to the subject-object dichotomy and which brings through the perceptive experience itself an intrinsic relation between the perceptual subject and the world, which puts the understanding as a manifestation that does not move from the reality that it glimpses, but which remains with it in a compromised way. Engagement thus represents this inescapable adherence which demands from a bodily consciousness the direct understanding of its phenomenological relation to the world, without any interiorisations or manifestations of a pure consciousness.

Keywords: Knowledge. Consciousness. Body. Engagement. Perception. Intersubjectivity.

LISTA DE ABREVIACOES

PhM – A Prosa do Mundo

PhP – Fenomenologia da Percepção

SC – A Estrutura do Comportamento

VI – O Visível e o Invisível

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo 1 – O corpo engajado	21
1.1 - A autoexperiência reflexa do corpo como prova maior de sua não-objetividade	21
1.2 - A descrição do corpo engajado	29
1.3 – O corpo é a sua lei em função significativa	43
Capítulo 2 – A percepção	50
2.1 - O pré-reflexivo não é um irracionalismo	50
2.2 – Comprometimento e familiaridade com o mundo: a percepção.....	57
Capítulo 3 – Intersubjetividade	74
3.1 – Temporalidade	74
3.2 – Linguagem.....	81
3.3 – O mundo humano	87
Capítulo 4 – Engajamento	95
4.1 – A importância da Gestalt e sua relação com o engajamento.....	95
4.2 – A carnalidade do ser bruto exige seu total comprometimento	101
Conclusão – Estar engajado é sinônimo de ter uma carnalidade com o mundo.....	109
Referências bibliográficas.....	115

Introdução

Abordar uma teoria do conhecimento de um modo geral é expressar filosoficamente a capacidade humana de compreender a si mesma, a realidade e manter da forma mais clara possível suas relações. Esse é o escopo maior que a gnosiologia levanta desde o surgimento dos primeiros questionamentos a respeito de tal capacidade. Em certa medida, ela persiste ao ser colocada sob a ótica do pensamento de Merleau-Ponty, aqui em especial na defesa de um engajamento da consciência. De uma forma justa e coerente é necessário compreender antes do conhecimento aquele que o torna possível: o sujeito conhecedor que, como veremos, trata-se de um sujeito de percepção compreendido antes como um ser-no-mundo. Mas em uma teoria do conhecimento o que deve ser levado em consideração tendo Merleau-Ponty como referência? Tentaremos responder da forma mais essencial e direta nessa introdução, deixando em aberto outras possibilidades, mas considerando que a abordagem aqui apresentada parece fornecer o que há de mais importante a ser considerado ao longo desta pesquisa. Antes de compreender essa potencialidade devemos situar aquele que a conhece e cria diante de si um horizonte de perspectivas. Ao partir do ponto de vista de que existe um sentido inerente nos fenômenos percebidos anterior à atividade de um sujeito transcendental (FERRAZ, 2009, p. 188) e se há uma existência de perspectivas no plural nessa empreitada significativa, deve haver alguma forma de reagrupá-las, de criar uma síntese de perspectivas que as unifique. Mas qual seria sua garantia? Segundo Merleau-Ponty o que garante a síntese é o próprio horizonte de perspectivas porque é através dele que se agrupa na visão do objeto todas as suas partes (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 105). Assegurar esse horizonte de perspectivas é, portanto, o primeiro ponto a ser considerado em uma investigação gnosiológica. O ato simples de ver um objeto não o isola de sua redoma de observações possíveis. O objeto sempre se encontra entre outros objetos que juntos a ele “formam um sistema ou um mundo e enquanto cada um deles dispõe dos outros em torno de si como espectadores de seus aspectos escondidos e garantia de sua permanência” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 105). Mesmo que se direcione o olhar sob um objeto específico ele traz um redor de coexistentes, pois sob cada um deles as coisas são o que são através do que lhes é visto, através de seus arredores.

Qualquer visão de um objeto por mim reitera-se instantaneamente entre todos os objetos do mundo que são apreendidos como coexistentes, porque cada um deles é tudo aquilo que os outros veem dele (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 105)

É como no exemplo que Merleau-Ponty usa do abajur e seu avesso em relação a lareira (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 105): mesmo não o acessando naquele momento tenho do verso do abajur a perspectiva da lareira. Dessa forma, investigar uma teoria do conhecimento em Merleau-Ponty é considerar que nosso objeto de pesquisa – o engajamento – desempenha sua aderência significativa ao lado de seu próprio horizonte de perspectivas. Veremos ao longo dessa investigação que ele se encontra intimamente ligado ao corpo, à percepção e à intersubjetividade. No entanto, há um limite. Por mais que, segundo Ferraz, o contato do corpo com as coisas seja o que torna possível compreender a experiência do mundo para enfim dar-lhe um sentido (FERRAZ, 2009, p. 187), a síntese de perspectivas não traz o objeto em sua plenitude, pois o objeto não se entrega plenamente à percepção uma vez que meu olhar só coloca uma face do objeto. O objeto está inserido em um mundo que brota da percepção como algo não constituído por ela, mas a qual ela responde (FERRAZ, 2009, p. 186) e cuja redução fenomenológica, como veremos, alimenta uma investigação desse sentido percebido que, ainda segundo Ferraz, “não surge de atos subjetivos e sim da correlação espontânea entre os eventos mundanos e a atividade pré-pessoal do corpo próprio” (FERRAZ, 2009, p. 185-186). Nesse mundo, portanto, o objeto deve ser sempre confrontado com suas visões possíveis, articulando-se em seu significado através do tempo e da linguagem (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 107-108), devendo evitar a instauração de uma dualidade dentro do próprio objeto, mas, antes, assinalar a forma como eles se manifestam à consciência (FERRAZ, 2009, p. 189). O fenomenólogo, assim, deverá aceitar a síntese dos horizontes como presuntiva já que ela opera na circunvizinhança em que está localizada (MOUTINHO, 2006, p. 114), admitindo inclusive um horizonte de grau anônimo que, por não poder garantir um testemunho preciso, acaba deixando o próprio objeto em aberto. Tal abertura encontra seu mérito se vista sob a própria experiência perceptiva. Uma pesquisa gnosiológica, portanto, não será aquela que ambiciona o poder completo sob o que debruça, mas aquela que almeja situá-lo em seu contexto, compilá-lo à sua rede de perspectivas pessoais, mas com algum teor anônimo que possui dentro da própria abertura em que se encontra o objeto. Esta mesma posição em aberto “nos faz ultrapassar os limites de nossa experiência efetiva” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 108) porque é preciso também reconhecer a capacidade que nossa consciência tem de pôr objetos, pois se ela o faz sob uma perspectiva ela potencialmente pode transcendê-la sem ultrapassá-la. Do contrário, a consciência se encerraria como estática, morta. Tendo em seu método a eterna abertura do objeto e neste o teor anônimo que não garante uma precisão fechada de sua investigação, ao fenomenólogo cabe também

compreender que, enquanto sujeito perceptivo de sua análise, sua consciência naturalmente colocará objetos com o intuito de ultrapassar a própria análise. Isso porque enquanto corpo o sujeito perceptivo “*assume uma atitude que determina um sentido vago presente no sensível*” (FERRAZ, 2009, p. 194, grifo do autor) ainda que tal atitude deva aceitar um sentido inerente às coisas e aos estímulos; o que garante ao método uma observação que não seja absolutamente criada pelo corpo (FERRAZ, 2009, p. 185). Em outras palavras, não podemos aqui esperar uma isenção teórica por parte do fenomenólogo, devendo reconhecer em sua pesquisa epistemológica a possibilidade e o risco de ir sempre além graças à abertura do objeto e sua dinâmica não cristalizadora da consciência. Uma observação interessante sobre esse aspecto está em *O Visível e o Invisível* (ora adiante, VI) quando Merleau-Ponty questiona se o ser humano pode realmente ser um *kosmostheoros*. O humano tem uma pretensa certeza de ser um expectador do mundo por nele se posicionar como um ser de consciência, mas todas as suas interrogações a respeito desse mundo não o direcionam como um ser idealizador, mas como um ser que em tudo o que vir a ser o é de acordo com seu campo de experiências (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 110). No entanto, ele potencialmente pode vislumbrar a essência das coisas tomando a precaução devida: se por um lado o humano pode passar às essências, intervir nelas e com isso ter o poder de variar as coisas, ele o faz sem poder tocá-las, “observando o que resulta para as outras de modo a detectar aquelas separáveis e aquelas que, pelo contrário, não se poderia suprimir ou alterar sem que a coisa deixe de ser ela mesma” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 110). Há de considerar, portanto, que o nível de solidez de uma essência é medido pela possibilidade que o humano é capaz de fazê-la variar sem perdê-la. O mito de uma essência pura exige, assim, a presença em igual valor de um expectador puro para que a pesquisa forneça a neutralidade esperada de seu empreendimento. A certeza de uma pureza da essência exige o distanciamento do espectador que, por sua vez, garantiria o olhar e o pensar sobre o objeto de pesquisa sem intervenções, sem obstáculos ou interposições, garantindo o acesso sem erros à essência. O que o filósofo questiona nesse ponto é que, ainda que fosse possível, a imparcialidade não seria uma experiência, por mais que se queira considerá-la como um sobrevoo sobre a essência? O idealismo do espectador imparcial, além de não perceber que o faz recuar ao nada (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 111), acredita posicioná-lo intacto da experiência quando o seu método nada mais é do que uma forma de experiência. Assim, é impossível negar a presença da experiência por mais que ela teorize não deixar o espectador guiar-se pelo “erro” da subjetividade metodológica, ou mesmo de acreditar ser possível furtar-se de um “trabalho impossível da experiência sobre a

experiência que a desproveria de sua facticidade como se fosse uma impureza” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 112). A pureza de uma essência não existe porque aquele que a compreende jamais poderá posicionar-se distante da experiência que se encontra inserido:

Sob a solidez da essência e da ideia há o tecido da experiência, essa carne do tempo, e é por isso que não estou certo de ter perfurado até o núcleo duro do ser: meu incontestável poder de tomar terreno, de extrair o possível do real não vai até dominar todas as implicações do espetáculo e fazer do real um simples variante do possível; ao contrário, os mundos e os seres possíveis é que são variantes, duplos do mundo e do Ser atuais. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 111)

Se o espectador se considera um *kosmostheoros* ele irá deparar-se com um mundo posicionado perfeitamente em seu tempo e espaço, portanto único enquanto ser, daí a necessidade de encontrar a pureza de uma essência. Se fosse assim supostamente, o significado encontrado exigiria uma busca transversal da multiplicidade do visível em outra dimensão, o que excluiria a temporalidade, dando-lhe eternidade. Tal contradição é resolvida se o fenomenólogo compreender que ele parte mesmo de uma contemplação, que ele pode instalar-se em um “ponto zero do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2000, p.112), mas que sua pesquisa possui uma localidade e uma temporalidade: suas observações estarão inseridas em um momento do calendário em que “determinar-lhe-ei certo ponto de aparição na terra e em minha vida” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 112). O visível, nesse sentido, é de ocupação humana porque lhe envolve, não porque é o fundo em que o humano se faz presente, pois “o vidente também é visível” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 113). Há aqui uma necessidade de inserção de um ser participativo efetivamente ao que debruça, um comprometimento em relação ao que “não é ele”. As coisas só existem em um raio de temporalidade e espacialidade em que o humano se encontra inserido, o ser não é aquilo que está diante do seu olhar, mas que o atravessa e o envolve (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 113). O humano não está à frente ou após o mundo, ele brota de um mundo que o impossibilita afastar-se dele, que o compromete em relação à própria experiência de estar em um mundo. Isso, no entanto, não é sinônimo de abrir mão de se estabelecer critérios objetivos, buscar segmentos a serem, de algum modo, mapeados – ainda que de forma limitada – em uma empreitada significativa de compreender o conhecimento enquanto engajamento em Merleau-Ponty. É necessário agora fazer uma importante análise do que é o sujeito perceptivo, uma vez que o próprio paradoxo da experiência e do “em-si” nos abre o caminho para essa compreensão. Se o objeto deverá ser encontrado dentro da experiência, como é possível que haja um “em-si” posto por uma

consciência apta em colocar objetos, mas que o faz somente a partir da experiência? Como abarcar um objeto anônimo que independe de mim se ao fazê-lo sou dependente de uma perspectiva? Este é o paradoxo sujeito-objeto que Merleau-Ponty pretende superar: ater-se à experiência e compreendê-la como limitadora do objeto ou assumir o próprio objeto como inacabado? Segundo Moutinho (MOUTINHO 2006, p. 116), a solução a esse paradoxo deve consistir em uma nova compreensão do sujeito que não seja nem consciência que põe o objeto, nem como mero corpo como “dispositivo anatômico”, mas como um novo sentido de corpo cognoscente que “não se confunde com pura extensão e muito menos implica a ideia intelectualista de uma síntese em ato” (MOUTINHO 2006, p. 116). Moutinho nos alerta que a concepção de um corpo em Merleau-Ponty como cognoscente só pode ser acessada de forma indireta por um pensamento objetivo através do que o filósofo francês considera como “embarços” que possibilitam “reencontrar a experiência atrás dele” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 110). Veremos que tais embarços são, em grande medida, submersos pela doença ou alguma quebra promovida por um fenômeno inesperado que “tira” o corpo de seu aspecto habitual. Antes, é preciso compreender esse sujeito perceptivo com a exigência de superar o tradicional paradoxo que existe entre sujeito e objeto. O ponto mais elementar e de imprescindível compreensão a uma gnosiologia em Merleau-Ponty consiste no abandono à clivagem entre sujeito e objeto, onde o primeiro é visto como aquele “presente de si para si” enquanto o segundo como “partes extra partes” (MOUTINHO, 2006, p. 116-117). Esse é o famoso modelo cartesiano que adjetiva sujeito e objeto como pura interioridade e pura exterioridade quando, na verdade, as experiências psicológicas mostram um corpo e seu comportamento fortemente imbricado em ações que não se limitam a essa mera diferenciação, ambas se perdem no emergir da própria ambiguidade do corpo. Por merecer uma abordagem maior para ser compreendido tome-se aqui como consideração introdutória que o corpo em suas capacidades cognitivas é ao mesmo tempo inescapável de si se lido como sujeito (uma vez que a consciência não pode dela mesma separar ou deixar-lhe escapar o corpo enquanto nele se debruça) e irreduzível em partes enquanto objeto (veremos adiante que a autoexperiência reflexa do corpo revelará sua ambiguidade sujeito-objeto e que isso o unifica tanto como objeto quanto como sujeito, o que não convém tentar separá-los). Qual, então, seria o crivo metodológico de uma investigação gnosiológica em Merleau-Ponty? A resposta é colocar a experiência como sendo esse crivo, pois ela propõe a uma existência encarnada o tema básico de uma “análise transcendental renovada” (FERRAZ, 2009, p. 201). A tendência objetificante que a concepção cartesiana inflige ao corpo circula suas considerações no

infinito. Nela o pensamento humano alimenta-se de uma garantia generalizante e acredita chegar a uma síntese quando, na verdade, afasta suas partes, pois nessa tendência o próprio pensamento é dado como condição de fato para a pesquisa. Em uma crítica ao cartesianismo significa desconsiderar a versatilidade do *cogito* para reduzi-lo a um pensamento universal e único que se pressupõe possuidor de si mesmo em absoluto (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 76), representa potencializar o pensamento em uma ideia de infinito esquecendo-se da conexão entre essência e existência. A ideia de um pensamento infinito deve ceder seu lugar à experiência como crivo metodológico, pois é nela que se torna possível essa última conexão e é exatamente por descartar posições infinitas que tal experiência não é outra além de uma experiência vivida, de um corpo “atual e vivo” (MOUTINHO, 2006, p.). Ferraz nos alerta sobre a existência de uma valorização fenomenológica da experiência já em Husserl que implica em uma desaprovação das ciências por elas almejarem explicações objetivas do mundo, tirando do ser mundano conclusões exaustivas; o que faz da análise científica ingênua e que por isso, em contrapartida, a fenomenologia será a responsável por recuperar o ponto de vista perdido pela experiência nesse modelo. Ainda segundo Ferraz, o próprio Merleau-Ponty viu em Husserl a importância dada à experiência atual e concreta como uma forma de não colocar a consciência como fundadora dos fenômenos¹, mas nela “reencontrar um sujeito já engajado nos fenômenos” (FERRAZ, 2009, p. 185) em detrimento de uma busca pelas essências a qual a estrutura dos fatos poderia ser reconhecida. Além de ser palpável, essa experiência atual atesta de forma sensata soluções aos impasses que tanto a fisiologia quanto a psicologia dos tempos de Merleau-Ponty não conseguiam ainda esclarecer. Tais ciências não puderam estabelecer, por exemplo, relações convincentes no nosso comportamento entre aquilo que fosse estritamente um mecanismo biológico cego por si mesmo e o que fosse um comportamento inteligente. Entre eles, segundo Merleau-Ponty, há uma atividade orientada que se evidencia por si mesma e que tais ciências não se deram conta (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.57). Além de compreender essa atividade orientada e como ela opera entre o mecanismo e a inteligência é preciso trazê-la à luz e para tanto há de se considerar a percepção e abandonar a concepção de um corpo objeto (MOUTINHO, 2006, p. 119). O valor

¹ De suma importância à fenomenologia, a vivência (*erlebnis*) representa ao olhar do fenomenólogo um não distanciamento de sua análise. Esse olhar, segundo Husserl, demonstra que “(...) não tem sentido algum falar de coisas que simplesmente existem e precisam apenas ser vistas, mas que esse meramente existir são certas vivências de estrutura específica e mutável; que existem a percepção, a fantasia, a recordação, a predicação, etc., e que as coisas não estão nelas como num invólucro ou recipiente, mas se *constituem* nelas as coisas, as quais não podemos de modo algum encontrar-se como ingredientes naquelas vivências” (Husserl, 2006, p. 30, grifo do autor).

dado à percepção e sua relação com a experiência vivida têm como influência uma concepção cara à fenomenologia: a do ser-no-mundo. Considerado desde Husserl o ser-no-mundo não se encerra em um modelo cartesianamente infinito do pensamento porque o sujeito nele compreendido encontra-se em situação, um sujeito existente para um mundo enquanto tem um mundo (MOUTINHO, 2006, p. 119): é em situação que sua percepção de mundo se encontra alinhada a seus estímulos. É na exigência de uma perspectiva do ser-no-mundo que vejo esse sujeito em situação, uma vez que seus reflexos mundanos o dotam de sentido, engajando-se nele via experiência. E como nos alerta Moutinho:

A significação aí envolvida não é lógica, mas de ordem ‘prática’ e a situação, correlativamente, é ‘aberta’ - de modo que, na passagem à experiência efetiva, nós nos confrontamos com uma significação em curso, com um sentido se fazendo (MOUTINHO, 2006, p. 119)

Uma ação reflexa – como, por exemplo, sentir dor ao tocar em um espinho – não é uma mera consequência do tato, mas um voltar-se à experiência em que o reflexo da dor é, na verdade, um investimento de sentido do corpo que não se opera como um mero sujeito em frente ao espinho ameaçador entendido como agente físico, mas como situação em que essa empreitada ocorre. A relação gnosiológica desse ato reflexo indica a existência de algo a ser enfrentado e das possibilidades reflexas possíveis (sentir ou não uma dor intensa, gostar dela, evitá-la ou não, etc.). Por sua vez, tais possibilidades são aberturas do reflexo ao sentido daquela situação, o que esclarece melhor a percepção como uma modalidade de visão pré-objetiva (MERLEAU-PONTY, 2006d, p 118-119) em que sua significação, seu engajamento, mantém-se em um sentido sempre a se fazer. Exclui-se, portanto, uma especulação gnosiológica infinita em nome de uma abertura típica da situação em que se encontra o ser-no-mundo já que em todo o processo comportamental há a presença de um engajamento da consciência. Lembrando que não necessariamente de forma lógica, mas sempre como práxis. A consciência, como já foi dito, não pode se cristalizar em apenas um pensamento generalizante, mas sua pesquisa brota na própria abertura que o sujeito perceptivo se encontra enquanto ser-no-mundo. Assim, aceitar o corpo em sua ambiguidade em vez de perder-se entre o discurso interioridade *versus* exterioridade é igualmente um dos requisitos necessários ao fenomenólogo em sua análise gnosiológica. O corpo se revelará como unidade anônima a partir dessa mesma compreensão de sua ambiguidade. Como? Através da experiência da doença. A doença, como relatada em vários exemplos na Fenomenologia da Percepção (ora

em diante, PHE), evoca esta ambiguidade que em um estado saudável do corpo não se apresenta tão claramente. Falamos aqui dos embaraços promovidos pelo estado doente, como no exemplo de um paciente sentir a presença de um membro fantasma quando já não o possui mais fisicamente. Segundo Moutinho, “os fenômenos apontados pela ciência requerem nada mais, nada menos, que um sujeito engajado em situação concreta” (MOUTINHO, 2006, p. 121). O sujeito perceptivo engajado tenta conservar um campo prático anterior à mutilação que é ao mesmo tempo contestado por um mundo que fisicamente excluiu o membro. O que ocorre, como veremos em maiores detalhes posteriormente, é uma conservação prática em que ele “guarda um mundo habitual, ainda que esteja engajado em uma situação atual” (MOUTINHO, 2006, p. 121). Essa atitude, que Merleau-Ponty considera como uma manutenção de “um dos mundos momentâneos pelos quais passei e faço dele a forma de toda a minha vida”, (MERLEAU-PONTY, 2006d, p 125) explica-se como fruto do engajamento incorporado pelo sentido de tentar manter-se como ser existente. O corpo demonstra através da doença uma parte anônima e outra com forte carga pessoal. Esta última – entendida como momento, assim como a outra - “recalca o organismo sem poder ir adiante, nem renunciar a si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p 125), o que explica o obscurecimento natural da ambiguidade corpórea enquanto a doença, por cristalizar uma experiência passada, traz à luz essa potencialidade cognitiva do corpo delimitando passado e presente. Esse presente é o corpo atual que enquanto saudável obscurece a ambiguidade. Aquele é o corpo habitual revelado pela doença em seus embaraços de manter o significado de um membro que o corpo atual não possui mais. O corpo habitual, motivado pelo embaraço da doença, revela seu jogo entre existência pessoal e existência anônima. O enfoque de Merleau-Ponty em relação aos casos patológicos denota a doença como “recurso que nos coloca diante do *irrefletido*” (MOUTINHO, 2006, p.123-124) - de um mundo pré-objetivo que é anterior à reflexão -, e “ela o faz justamente porque, ao implicar a cristalização de um momento passado, nos adverte para a *história* encoberta” (MOUTINHO, 2006, p. 124). Em outras palavras, a doença nos coloca diante da ambiguidade do corpo. Longe de trazer limites intransponíveis à sua compreensão essa ambiguidade supera o antigo problema de uma pura interioridade *versus* pura exterioridade em uma teoria do conhecimento. Moutinho ainda alerta que essa ambiguidade do corpo precisa ser compreendida pela ambiguidade do tempo, pois “o passado não deverá ser jamais completamente transcendido, ele deve permanecer, de algum modo, presente” (MOUTINHO, 2006, p. 126-127), o que exclui na explicação do membro fantasma a consideração fisiologista do corpo como “simples lembrança”: o corpo habitual é uma

manifestação de um passado que só pode ser sentido pelo doente e no presente (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 101). Essa ambiguidade entre passado e presente, existência anônima e existência pessoal do corpo é o que consiste na própria unidade autônoma, não podendo ser tratada da mesma forma que a fisiologia ao mapear ossos, órgãos e tecidos, por exemplo. Não há entre o corpo atual e habitual uma delimitação topográfica, o que vemos no corpo do ser-no-mundo é uma existência integrada pelo próprio pré-objetivo e mesmo que o corpo seja capaz de renunciar a uma parte de si, de sua espontaneidade ele o faz

[...] engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos pré-estabelecidos que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o veja (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 129)

Para que veja em sentido amplo tanto as coisas circundantes quanto a si mesmo ele precisa munir-se de potencialidades fisiológicas como fruto desse engajamento. O engajamento salienta sob um olhar geral a necessidade que o sujeito perceptivo tem de criar para si um mundo diferente dos outros animais. Assim, mais válido que perder-se entre a dialética de uma interioridade e exterioridade, uma teoria do conhecimento em Merleau-Ponty deverá considerar a ambiguidade do corpo e sua unidade autônoma como inescapável à sua pesquisa. Compreender a significação como engajamento do sujeito perceptivo implica em outro conceito fenomenológico, o da intencionalidade². Se há um ser-no-mundo que se engaja, um corpo no campo do pré-pessoal em aberto, é porque há algum polo específico que o concatene. Este é a intencionalidade da consciência (MOUTINHO, 2006, p. 128). A intencionalidade impõe o engajamento e nela podemos localizar sua origem no pré-objetivo. É a intencionalidade igualmente que cria a relação entre passado e porvir (MOUTINHO, 2006, p. 129). A doença poderá comprovar isso mais uma vez: na anosognose o paciente não consegue imitar os gestos ordenados pelo médico mesmo compreendendo-os e não lhe faltando o movimento, nem a compreensão da ordem. Por que ele não consegue? Porque lhe falta o “fim pelo próprio *corpo*” (MOUTINHO, 2006, p. 128): a ordem dada pelo médico tem

²A intencionalidade da consciência em Husserl consiste em uma percepção compreendida como o primeiro contato com o objeto, contato esse que torna claro ao entendimento que um enunciado contém em si mesmo alguma forma de percepção prévia à sua concepção. Ou seja, a intuição categorial consiste em uma sensibilidade que contém entendimento, algo que ocorre no exato momento em que se dá o ser. Sob essa perspectiva “o objeto não é meramente visado com essas formas categoriais, (...), em vez disso ele próprio é posto perante nossos olhos, justamente nessas formas; em outras palavras ele não é apenas pensado, ele é precisamente **intuído** ou respectivamente **percebido**” (HUSSERL, 2005, p 134, grifo do autor).

ao paciente uma significação intelectual que a ele impede-se de executar por não ter intencionado ao corpo àquele significado. Seu problema não diz respeito a incapacidade de pensamento e movimento, falta-lhe alimentar-se de um engajamento no futuro que até o momento da ordem médica se incumbia de tarefas mais urgentes, construir “um sistema de significações que exprima no exterior a atividade interna do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p 161-162). A intencionalidade não se mostra por inteira, em todos os atos e a cada momento. Já vimos que o processo de significação do engajamento também não é de ordem lógica, mas prática e pela praticidade a intencionalidade pode camuflar-se sobre o mundo que ajudou a construir (MERLEAU-PONTY, 2006d, p 630). Se somarmos a isso o fato que o engajar-se intencional mostra-se frequente nas ações do ser-no-mundo fica fácil compreender, como salienta Moutinho, que o corpo não é animado pela intencionalidade, mas que ele é uma intencionalidade original (MOUTINHO, 2006, p. 133). Nele o mundo clama através das coisas, não é a consciência que traça seus limites. Mas como não podemos atribuir às coisas a construção pura de seus sentidos, então devemos concluir que mesmo não intencionando o “em-si” das coisas a consciência é responsável, pelo menos, por uma parcela de sentido que nelas permeiam. Explicando de outra forma, dada a confirmação intencional às coisas o próprio pré-objetivo, esse lançar-se em aberto do ser-no-mundo, está permeado de sentidos (MOUTINHO, 2006, p. 135) que por isso clamam formas de engajamento. A síntese de perspectivas que salientamos no começo dessa introdução não será obtida, portanto, numa pesquisa *a priori* da consciência, mas no presente vivo da experiência através dessa “estranha máquina de significar” que é o corpo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 160). Quando deixa de sentir o membro fantasma o doente passou a identificar-se com um outro modelo, o do corpo atual, mas se tais mudanças são possíveis é porque deve haver uma unidade no próprio corpo que as coordene. Não poderia ser a consciência, segundo Moutinho (MOUTINHO, 2006, p. 138) porque já há uma compreensão da ausência física nele; a consciência “sabe” sobre a ausência. Tal unidade que independe da consciência é a própria unidade corpórea que tampouco pode ser dita meramente motora. Estamos lidando com a ambiguidade essencial do corpo, de seu “nó de significações vivas” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 210). Ler esses *nós* permite compreender o engajamento neles presentes, pois tais significações chamam para si formas de aderência. Um último ponto a ser levado em uma pesquisa gnosiológica sobre o engajamento em Merleau-Ponty diz respeito à intersubjetividade. Já salientamos que não há espaços genéricos ou idealistas para uma investigação desse tipo e é claro que encerrar o discurso em terceira pessoa comprometeria toda a nossa pesquisa. É por isso que ao lado de se

investigar o sujeito perceptivo, esse ser-no-mundo, não podemos limitar nossas conclusões apenas em sua nuance subjetiva. Da mesma forma que ele se apresenta como ser existente em um mundo ele o é em relação a outros seres-no-mundo como ele. A intersubjetividade representa por isso, da mesma forma que o engajamento, a impossibilidade solipsista da consciência. A intersubjetividade sob uma visão fenomenológica não é um mero esbarrar-se entre consciências, pois se assim fosse estaríamos mais uma vez tratando o ser-no-mundo como um “em-si”, como objetos circundantes obedientes a leis físicas, e esse foi o grande erro da visão objetiva proposta pela fisiologia, segundo Merleau-Ponty. A intersubjetividade permite a percepção do outro através de seu comportamento (MEARLEAU-PONTY, 2006d, p.477). Enquanto a subjetividade é a forma que cada ser de consciência é capaz de projetar seu “mundo único”, a intersubjetividade é a coexistência vivida entre “mundos únicos” onde conclui-se um pacto pelo qual cada um resolve viver um intermundo que lhe é dado como lugar para si mesmo e para o outrem. Tal relação em um intermundo não é ininterrupta e através da comunicação podemos mantê-lo ou cessá-lo, cada qual operando em seu mundo privado. O que emerge da intersubjetividade é a assimilação cognitiva: o ser deduz do outrem suas expressões, que são comparadas e identificadas em um processo de reconhecimento. É o que ocorre com o bebê que sorri quando um adulto brinca de morder seus dedos, pois mesmo não possuindo dentes ou a capacidade de se reconhecer no espelho vislumbra no outrem aquilo que nele se assemelha. A mordida para o bebê, por exemplo, se apresenta como significação intersubjetiva (MEARLEAU-PONTY, 2006d, p.471-472), acarretando a instauração do “eu” através da presença do outro. No entanto, o intermundo gerado pela intersubjetividade traz consigo uma problematização genérica entre subjetividades, uma vez que a relação entre consciências irrompe o conflito de comportamentos, como veremos, não mais como o anúncio de uma rivalidade, mas como descentralização de cada sujeito. A assimilação cognitiva e a criação do intermundo são as características da intersubjetividade que lhe permite assimilar o conhecimento perceptivo com o engajamento do ser-no-mundo em uma experiência efetiva com o mundo e com o outro. O ser se constitui como para-si no que apreende do outrem como que por “imitação de comportamentos”, daí um dos lados da formação de sua consciência. O intermundo é a exigência reativa que espera do ser uma postura enquanto que seus conflitos são a afirmação de suas existências de seres-no-mundo como tais. A percepção opera todo o processo cognitivo dessa mesma experiência de ser-no-mundo enquanto para-si entre outros para-sis. Esse caráter intersubjetivo da experiência mundana tem sua importância no método investigativo porque representa uma busca

metodológica cujos resultados não ficariam limitados a fenômenos privados (FERRAZ, 2009, p. 199). A emergência de seus conflitos exige soluções engajadas da consciência frente a facticidade da correlação através de um processo comunicativo no intermundo. A intersubjetividade cria uma espécie de “rede comportamental” de experiências cujo engajamento descentralizante de si é seu lado reflexo, pois ele pressupõe uma significação reagentemente da consciência à realidade criada pela interação com o outro em um intermundo ancorado nessa significação, significação dinâmica que constantemente recria o próprio intermundo e o mundo subjetivo. Esse envolvimento circular entre a intersubjetividade e o engajamento descentralizado de si mostra que não há qualquer risco solipsista, pois tanto a realidade quanto o outrem precisam nessa relação serem apropriados pelo ser, o que faz da intersubjetividade uma facticidade inescapável. Da mesma forma, também exigente de experiências apreendidas e compartilhadas por uma consciência de autonegação que se engaja na realidade por necessidade de identificação da própria consciência. Lidamos nessa pesquisa com o ser-no-mundo e sua estrutura pré-objetiva em que seu presente lhe dá o sentido possível a ser adotado bem como seus próprios fundamentos, fazendo-o entregar-se a ele completamente. E ele não o faz sozinho, mas em suas inescapáveis inter-relações com os outros. Todas as supostas contradições que a psicologia, a fisiologia e a filosofia de então tentaram insatisfatoriamente sustar conjugam-se em uma só unidade de ser constituída tanto por um polo intencional quanto pelo mundo que o evoca, cujo engajamento é direcionado pelo corpo que detém o poder de transformar ideias em coisas (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 227). Apresentamos, então, de maneira introdutória, o que deve ser compreendido em uma teoria do conhecimento em Merleau-Ponty: assegurar na investigação o horizonte da identidade nas mudanças de perspectiva, investir em uma proposta interpretativa que supere os paradoxos entre sujeito e objeto, manter a experiência viva como crivo metodológico, aceitar a ambiguidade do corpo como sua unidade contra a concepção usual de uma pura interioridade e exterioridade, abordar a intencionalidade como precursora do engajamento e, por fim, compreender todas essas manifestações na relevância da intersubjetividade.

Capítulo 1 – O corpo engajado

1. 1 – A autoexperiência reflexa do corpo como prova maior de sua não-objetividade

Merleau-Ponty dedica-se em boa parte da PhE a buscar uma concepção metafísica contundente do que seria o corpo e sua experiência mundana, de tal forma que não pudesse deixar-se levar pelos mesmos caminhos trilhados pela tradição filosófica ou pelas descobertas da psicologia que se descortinavam por volta de meados do século XX. Tendo a fenomenologia como método, o filósofo francês nos convida a repensar o que seria a participação efetiva desse corpo via percepção na própria localização filosófica de um ser-no-mundo. Para trilhar todo o caminho complexo que o filósofo traçou ao longo da referida obra, bem como as implicações surgidas posteriormente, é necessário esclarecer a não-objetificação do corpo para posteriormente situarmos esse corpo como corpo engajado. Podemos encontrar diversas objeções em relação ao conceito de um corpo-objeto ao longo da PhE, mas há uma em especial que se mostra das mais convincentes e esclarecedoras em relação ao problema e mesmo não sendo definitiva em sua abordagem torna-se lícita a fomentar a discussão sobre esse ponto. Trata-se de uma objeção concebida a partir da autoexperiência reflexa do corpo.

No capítulo intitulado “A experiência do corpo e a psicologia clássica” da primeira parte da PhE, Merleau-Ponty apresenta, inicialmente, a contribuição da psicologia clássica à caracterização daquilo que tomamos como objeto e sua relação com o corpo. Tanto o objeto quanto o corpo são fontes perceptivas no sentido em que posso, enquanto detentor de um corpo que sou em sentido próprio, captar o corpo que sou e o mundo que me cerca. Assim, já a psicologia clássica admite que há um diferencial perceptivo entre aquilo que entendo como meu corpo e aquilo que entendo como não sendo meu corpo, ou seja, um objeto. Tal diferencial encontra-se na temporalidade perceptiva, ou seja, no grau constante em que percebo esse corpo que sou e os objetos circundantes: a percepção que tenho acerca do meu corpo mostra-se sempre constante, enquanto que a percepção dos objetos se limita ao tempo em que me exponho a eles. Dessa forma, enquanto aquilo que tomo como objeto, sou capaz de me afastar temporal e espacialmente, jamais me tornaria apto a movimentar-me contra a presença constante do meu corpo. A psicologia clássica, assim, não promove uma ruptura entre corpo e objeto, mas aceita o corpo como objeto diferenciado porque se encontra em uma esfera específica de “um objeto que não me deixa” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 133). É preciso compreender, antes, o que faz um objeto ser um objeto e comparar a essas conclusões

a experiência que temos do corpo próprio para verificar se podemos ou não chamar o corpo de um objeto diferenciado. Enquanto manifestante de fenômenos variáveis o objeto mostra-se como uma estrutura invariável a despeito de tais mudanças. Se ele é capaz manter-se invariável enquanto objeto é porque sua estrutura é capaz de garantir a si mesma através dessas mudanças ou apesar delas. Se vejo um globo terrestre sobre a mesa identifico prontamente que diante de mim encontra-se a América banhada pelos oceanos Atlântico e Pacífico, já a pessoa que estiver a minha frente da mesa verá a Ásia banhada pelo oceano Índico. Por mais que as perspectivas mudem a forma que apreendemos o globo terrestre enquanto objeto ele se impõe em sua estrutura invariável de objeto “globo terrestre”. Por esse motivo não é possível encerrar na mudança de perspectiva a caracterização de um objeto como fez a psicologia clássica ao concebê-lo como aquilo que se mostra próximo ou distante de mim. Em todos os ângulos o objeto torna-se objeto porque é observável independente das infinitas possibilidades a qual se sujeita, seja a minha visão parcial do globo ou de quem quer que o observe ao redor da mesa. O que há em comum nessas manifestações é a capacidade tangível que o objeto proporciona aos olhares e essa peculiaridade é fundamental em sua manifestação verdadeira como coisa, não como manifestação verdadeira de uma ideia. Enquanto manifestação verdadeira de uma coisa o objeto possui realmente a capacidade de distanciar-se e é impossível conceber nessa característica real da coisa uma ausência (como a recordação de um globo terrestre, por exemplo). Fica evidente, assim, que o corpo próprio não se manifesta com as mesmas características distantes de um objeto, posto que ele se manifesta a mim sempre sob um mesmo ângulo:

Sua permanência não é uma permanência no mundo, mas sua permanência ao meu lado. Dizer que ele está sempre perto de mim, sempre aqui para mim, é dizer que ele nunca está verdadeiramente diante de mim, que não posso desdobrá-lo sob meu olhar, que ele permanece à margem de todas as minhas percepções, que existe *comigo*. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p.134; grifo do autor)

Esse “ao meu lado”, “comigo”, longe de inferir a concepção de um Eu expresso à parte como uma alma observante de seu corpo, representa, antes, um aspecto de linguagem que até aqui é exposto por analisar o corpo próprio de forma metafísica. Descartando a possibilidade exógena de alguma inteligência além do corpo podemos agora compreender o que diferencia o corpo dos demais objetos. A relação que os objetos mantêm com o corpo exige um princípio de distanciamento: enquanto manifestação de uma necessidade física os objetos são capazes de mostrar apenas um de seus lados, uma de suas formas, como no

exemplo do globo terrestre. A sua manifestação ocorre por uma perspectiva particular, como vimos, e por mais que tal perspectiva se valha de múltiplas possibilidades fenomênicas todas têm em comum o fato de aprisionarem uma visão a elas próprias. Se vejo a América não vejo a Ásia. Posso colocar em frente ao globo terrestre um espelho que possibilite ver a Ásia, constituo uma nova perspectiva, mas continuo tão aprisionado à presença do globo. De fato, o globo e o espelho, assim como os demais objetos com que o corpo irá se envolver na vida diária, são incorporados como instrumentos que permitem participar dessa estrutura original que é o corpo próprio: o espelho reflete o que o horizonte orbital do globo terrestre impossibilita ver, tornando-se um instrumento amplificador da visão, a bengala instrumentaliza uma perna limitada, dirigir um carro aumenta a velocidade dos passos.

No entanto, todos esses instrumentos disponíveis são participações de algo estruturalmente original: o corpo próprio que os utiliza. Como hábito primordial é ele que condiciona todos os outros objetos e é ele que torna possíveis suas compreensões como objetos. É necessário que o corpo o faça porque ele mesmo se impõe a esse mundo e tal imposição caracteriza-se por uma forma física e metafísica. Imposição física porque instrumentalizadora de objetos situa-nos diante deles, tecendo sobre cada um uma rede de significados. Imposição metafísica porque não se limita a uma experiência direta e redutível a uma plausível medição objetiva. É através dessa significação metafísica que se pode compreender a não-objetificação do corpo, pois ela exige uma observação mais acurada que a relação física entre corpo e objeto.

Se enquanto corpo sou capaz de ser afetado fisicamente é porque, diante dessas situações de fato, me apresento como aquele a qual existam tais situações de fato. Enquanto me sirvo de objetos exteriores sou capaz de observá-los, estudá-los, manejá-los. No entanto, diante do meu corpo não me torno apto de observar a mim mesmo estando além de mim, para tanto seria necessário um segundo corpo a se colocar como observador, o que é desnecessário. Diferente dos objetos o corpo próprio deve possuir alguma característica que torne impensável sua ausência e variação. E é exatamente na autoexperiência reflexa do corpo que se encontra tal característica. Não posso criar um segundo corpo para inspecionar o próprio corpo que sou, portanto, a experiência que tenho em relação ao meu corpo só pode ser uma experiência reflexa, uma autoexperiência reflexa. Ela não é tomada univocamente, pois a experiência corpórea, por um lado, não faz de mim um sujeito observador a todo instante olhando a mim mesmo enquanto sujeito observador, tampouco faz de meu corpo igualmente um objeto a ser inspecionado por mim mesmo a todo instante uma vez que me coloca na

atividade de inspecioná-lo. Isso porque me é dada a própria complexidade do corpo em sua ambiguidade. Um exemplo simples torna claro tal raciocínio: nosso gesto rotineiro de olhar a nós mesmos no espelho. Quando me coloco a frente de um espelho consigo estabelecer os horizontes do meu corpo: identifico minha face através do limite do meu nariz, queixo e cabelo, identifico a continuidade no pescoço, ombros e tórax. Mesmo que utilize espelhos em um ângulo de 360 graus sou capaz de ver todas as extremidades de meu corpo e cada uma delas se apresenta como objeto que vejo, pois todas as partes são intencionadas sobre meu olhar avaliador de um sujeito que observa seu objeto. No entanto, no exato momento em que olho meus olhos no espelho passo a olhar o olhar avaliador. Esse olhar sobre o olhar cria um espaço de experiência distinto do restante do corpo, pois nele não há como separar o sujeito avaliador do objeto avaliado. Os olhos que vejo refletidos no espelho em um instante mostram o objeto que torna possível meu olhar, esse mesmo “original próprio” que é meu corpo, mas que ao mesmo tempo não está ali como objeto, mas ao lado como olhos avaliadores. Tal experiência é consequência da própria ambiguidade do corpo e que não pode ser desmerecida ao tentar compreendê-lo. Talvez para evitar concentrar o exemplo desse problema sob a camuflagem do olhar – tão representativo àqueles que tomam a relação sujeito-objeto como imprescindível – Merleau-Ponty continua sua investigação tomando o exemplo do gesto de tocar a si mesmo:

Malgrado as aparências, o mesmo acontece com o corpo tátil, pois, se posso apalpar com a mão esquerda a minha mão direita enquanto ela toca um objeto, a mão direita-objeto não é mão-direita que toca: a primeira é um entrelaçamento de ossos, de músculos e de carne largado e um ponto do espaço, a segunda atravessa o espaço como um foguete para ir revelar o objeto exterior no seu lugar. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 135 - 136)

A autoexperiência reflexa do corpo quebra o paradigma sujeito-objeto porque irrompe com a aparência de estar diante de um espelho como sujeitos analisando o objeto que é seu corpo, ou mesmo quando mantemos uma autorrelação de tocar a nós mesmos. Não há como separar o tocante e o tocado enquanto se encontra na presença do toque: a mão que toca é também tocada pela outra que se torna igualmente tocante. A ambiguidade que o corpo se apresenta nessa relação o impede de ser compreendido como objeto, pois a sua ação representa o fato de ele ser aquilo pelo qual e para o qual existem os objetos, sendo no mínimo estranho ele precisar ver a si mesmo como sujeito que se enxerga como objeto ao mesmo tempo em que é sujeito, ou seja, ele não consegue escapar de si mesmo como objeto

do sujeito ou como sujeito do objeto que precisa sair de si para ver a si mesmo. Ele não é mensurável como objeto porque ele possui o princípio daquilo que mede ao mesmo tempo em que torna possível a medição enquanto age medindo.

Sua ambiguidade, longe de desfavorecer sua compreensão, possibilita apurar sua permanência absoluta pela qual os objetos “entram em eclipse”. Não se trata de mera distinção em relação aos objetos, mas o corpo se mostra como uma resistência contra qualquer variação de perspectivas, essa uma característica peculiar dos objetos. Ele resiste no tocar e ser tocado enquanto os objetos se apresentam apenas tocáveis em qualquer uma de suas perspectivas. É essa resistência que permite compreender a própria variação de perspectivas dos objetos. A distinção do corpo em relação aos objetos, no entanto, não representa o seu rompimento com eles, antes, demonstra seu envolvimento: diante de tantas relações objetivas o corpo como não-objeto, em sua ambiguidade, cria com os objetos uma coexistência e a mantém como horizonte seguro de sua manifestação metafísica; dessa coexistência o corpo precisa encontrar-se comprometido com o objeto, estando com ele engajado, o que o impossibilita de ser um objeto diferenciado. A psicologia clássica se tivesse analisado esse posicionamento do corpo, o compreenderia como comunicação com o mundo ao invés de considerá-lo como mais um objeto dele, ainda que diferenciado pelo argumento da presença que citamos – comunicação essa que se mostra como horizonte latente de nossas experiências, objeto de estudo da psicologia e da fenomenologia.

Esse horizonte latente da experiência, sob a ótica de uma autoexperiência reflexa do corpo, permite compreender a não objetificação defendida pelo filósofo. As “sensações duplas” defendidas pela psicologia clássica como experiências imbricadoras em que se sente e se é sentido em relação ao próprio corpo caem por terra, por exemplo, porque não há nada de duplo nessas sensações, apenas a ambiguidade natural do corpo que quebra o paradigma sujeito-objeto.

Quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de “tocante” e “tocada”. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p.137)

Se o corpo é capaz de se surpreender ao colocar-se a conhecer a si mesmo nesse tocar tocando é porque ele traz em si um “tipo de reflexão” vindo dele próprio. O cobertor que toca meu corpo inerte não traz uma experiência complexa do toque, é um toque simplesmente.

Quando esfrego meu corpo com as mãos tal experiência complexa de tocar representa um campo de exploração própria do meu corpo. Esse “tipo de reflexão”, que por si só já é suficiente para distinguir o corpo dos demais objetos, denota nele uma peculiar função exploradora que o singulariza nessa experiência. Função exploradora, diga-se de passagem, igualmente afetiva.

A afetividade presente na experiência perceptiva do corpo – em especial a sua percepção reflexa – não poderia classificá-lo como mero objeto diferenciado afetivo que a psicologia clássica insistiu em considerar. Enquanto o corpo torna possível a significação dos objetos ele dá a si mesmo uma afetividade singular que em nada merece ser reduzida a afetividade diferenciada de um objeto. “A dor indica seu lugar, que ela é constitutiva de um ‘espaço doloroso’” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 138), e isso demonstra a consequência exploradora como afetiva, não antes como afetividade diferenciada. O corpo é capaz de sentir uma dor ao esbarrar-se com um objeto e tal fenômeno é uma relação inicial do que há entre um objeto que circunda e um corpo que o percebe. O objeto é apenas a causa de uma dor, não a dor em si mesma. O objeto é um mundo exterior que causa um fenômeno íntimo, mas além de uma mera relação de fenômenos (esbarrar em algo e sentir a dor do esbarrar) a permanência da dor aquém do objeto causal é uma indicação de um lugar, de um espaço que o corpo reconhece em si, não no objeto, de um espaço doloroso criado. Por uma questão usual da linguagem avalia-se essa experiência com um “sinto dor no pé” como se separasse o pé e a dor, mas seu real significado imprime um “meu pé é dor” porque nele foi criado um espaço dolorido. Se o corpo é apto a criar esse espaço ele não o poderia se fosse um objeto, pois este se limita a estar presente em um fundo afetivo em que o corpo se encontra e que através dessa experiência somente o corpo seria capaz de conduzir-se como consciência lançada para fora de si mesma. Poderia, portanto, existir algum objeto capaz de criar um espaço afetivo em si mesmo que denomine “sinto dor em...”? Por que, então, considerar o corpo como um objeto ou tentar dar a ele a característica diferenciada de um objeto de afetividade? Aceitá-lo como não-objeto é a solução mais adequada.

A autoexperiência reflexa do corpo, longe de ser mais uma faceta significativa é, antes, o oriente de toda significação. Isso fica claro mesmo se se observar de perto sua imposição física. O movimento do corpo representa o efeito de uma autoexperiência reflexa, por exemplo. Sou capaz de mover objetos externos com meu corpo e distanciá-los ou aproximá-los de mim mesmo. Já o corpo movo diretamente, sem intermédios: antes de movê-lo não preciso localizá-lo em um ponto objetivo do espaço, não o procuro, ele já está comigo. Ao

movimentar-me não saio de mim a conduzi-lo, meu corpo já alcança o movimento necessário para o deslocamento, pois ele movimenta a si mesmo, ele traduz seu movimento enquanto os objetos carecem de um ponto de inércia e uma força que os movimente, pontos desconhecidos por um corpo que reflete seu próprio movimento.

Merleau-Ponty precisava renunciar à limitação do modelo cartesiano em relação ao corpo que ainda afeta a pesquisa da psicologia clássica. Ainda que ela tivesse a boa vontade de considerar o corpo como objeto diferenciado precisava aprender a pensá-lo aquém de qualquer objeto, mesmo diferenciado. Embriagados por um pensamento impessoal os psicólogos não poderiam ainda fazer a distinção corpo-objeto porque suas observações ainda se encontram na ilusão de uma imparcialidade que separa o observador das propriedades de um suposto objeto absoluto (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 139). Acreditaram, em nome das descobertas da física e da biologia, que a experiência corpórea pode ser resolvida por um esquema objetivante que as englobe em terceira pessoa, estabeleceram sobre esse princípio que “assim como os outros homens e os cadáveres que disseco, tenho uma retina, um cérebro” como “réplica exata das ilustrações anatômicas” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 139). Tal postura instala a presença ilusória de um pensamento universal que limita a própria experiência pessoal, a dos outros e a do próprio psicólogo; desconsidera que vivemos e pensamos ao mesmo tempo e que isso torna impossível dissecar experiências da mesma forma que se diseca as partes de um cadáver.

A incompletude de meu corpo, sua apresentação marginal, sua ambiguidade enquanto corpo tocante e corpo tocado não podiam então ser traçados de *estrutura* do próprio corpo. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p.140, grifo do autor)

Abdicar a um modelo cartesiano e considerar um retorno à experiência é a bandeira defendida pelo filósofo ao longo da PhE. No entanto, longe de empreender-se apenas em uma prova da não-objetificação do corpo, Merleau-Ponty coloca a importância da comunicação advinda de nossa experiência como fator a não ser ignorado em qualquer pesquisa que coloque o corpo, a percepção e o comportamento como fontes de estudo. Portanto, os psicólogos têm o dever de impedir qualquer coisa que quebre essa comunicação, uma delas é reduzir a nossa experiência corpórea mundana a um objeto diferenciado mensurável pelas páginas dos livros de anatomia. Para o filósofo, uma psicologia que adota uma perspectiva fenomenológica deve buscar a abertura inicial às coisas, abertura que torna possível o próprio conhecimento objetivo do psicólogo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p.142). Ele, tanto quanto

seu “objeto” de estudo, não pode deixar de redescobrir a si mesmo como experiência durante o processo investigativo. Tal redescoberta o posiciona sem distância alguma do passado, do mundo, de seu corpo próprio e do outro.

1.2 – A descrição do corpo engajado

Uma vez que o corpo não se reduz a mero objeto ou que esteja subordinado à perspectiva absoluta de um sujeito conhecedor pode-se finalmente entendê-lo em relação ao engajamento como aderência significativa e como esse engajamento vincula-se ao corpo próprio, o que faz dele um corpo engajado. Ao longo de seu trabalho, Merleau-Ponty nos aponta a distinção entre o “corpo objetivo” e o “corpo fenomenológico”. O primeiro, em sua condição de “coisa”, seria o corpo animal no sentido em que pode ser analisado e separado em seus elementos fisiológicos. Já o segundo, que engloba a análise feita sobre a autoexperiência corpórea, também conhecido como “corpo próprio” é aquele em que apresenta a existência do “Eu”, de um “mim” cuja relação implica na unidade ambígua do corpo.

Captar essa ambiguidade do corpo em sua unidade compete uma classificação precisa em que o corpo é “o meu ponto de vista sobre o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 108), afinal não há ação do ser-no-mundo sem corpo: lanço-me em sua dependência, em um anúncio de realizar qualquer ato através de meu corpo. O corpo, ao empreender-se além de um corpo objetivo composto de ossos, músculos e artérias, atribui-se a capacidade de retirar-se do mundo objetivo que o criou, estabelecendo ligações intencionais cuja consequência é revelar tanto o sujeito perceptivo quanto o mundo percebido. Dessa forma, confirmando o que já fora explorado na introdução dessa pesquisa, é a própria ambiguidade do corpo que torna possível o conhecimento tanto do sujeito quanto do mundo que ele habita. Compreender esse corpo e suas funções, além de exigir um roteiro estabelecido a partir do “corpo vivo”, da experiência atual, evoca a realização de um “eu” que é corpo e que se encontra sempre orientado em direção ao mundo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 114), estando, portanto, nele engajado. Neste mesmo corpo que é consciência Merleau-Ponty defende uma consciência não centrada no cérebro, mas como uma “alma [que] se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 114). A doença poderá confirmar mais uma vez esse potencial no mesmo exemplo do membro fantasma. Nesse caso não poderíamos explicar tal fenômeno apenas em um “conjunto de traços cerebrais”, mas em “determinantes psíquicas” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 115).

A presença do membro fantasma vai perdendo seu potencial até o paciente aceitar que ele não mais existe, estabelecendo seu limite fisiológico no coto que se transforma em uma nova fronteira corpórea daquele membro, o que advém “com o consentimento do doente em aceitar sua mutilação” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 115). Defenderemos que esse

consentimento só se torna efetivo dado em um novo engajamento por parte do doente. O entrecruzamento entre a vontade do doente e a barreira estabelecida pelo corpo atual somado ao fato de não existir um impedimento físico efetivo à aceitação do modelo atual em que se encontra o corpo exige uma nova compreensão da relação entre o psíquico e o fisiológico, como vimos; uma compreensão de que “determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns nos outros” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 116), a união de um “para-si” e “em-si”, psíquico e fisiológico em uma unidade erigida pela própria ambiguidade. Fazer uso de uma analogia entre o comportamento animal e humano permite, assim, estabelecer o que há de mais ímpar no modo de ser do ser-no-mundo.

Alguns insetos possuem a capacidade de substituir uma pata perdida por outra nova³. Merleau-Ponty defende a não existência de um dispositivo auxiliar ou de uma consciência teleológica no animal “não-humano” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 117). O que ocorre nessa capacidade é uma continuação de um estar-no-mundo do inseto que o faz direcionar-se com toda a sua potência possível. O animal pode indicar em sua estrutura fisiológica as regras a sanarem seu problema de uma forma impessoal e *a priori*, o que permite a generalidade de seu gesto: qualquer animal dessa espécie específica substitui o membro perdido por outro novo e utilizável. Como não se pode afirmar neles a existência de uma percepção ou cognição particular à situação só pode oferecer ao animal uma significação estritamente prática e apta apenas a convidar um reconhecimento corporal, reconhecimento da ausência de um membro e de deixar o seu corpo especializar-se em um momento de renovação da pata perdida. Não dizíamos que no ser-no-mundo o engajamento não é apenas lógico, mas prático? Qual a diferença entre esse pragmatismo animal e o do ser humano?

O animal, por limitar-se à esfera do “em-si”, não possui uma “opção pessoal”; deslizando-se sob um *a priori* da espécie (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 117). Ao perder a

³Na PHE Merleau-Ponty não deixa claro qual seria esse espécie de inseto, mas acreditamos que a referência torna-se ampla a animais que possuem uma capacidade regenerativa de partes perdidas de seu corpo. Citemos literalmente, então, a referida passagem: “Quando, em um ato instintivo, o inseto substitui a pata cortada pela pata sã, isso não significa, nós o vimos, que um dispositivo de auxílio previamente estabelecido se substitua por desencadeamento automático ao circuito que acaba de ser posto fora de uso. Mas também não significa que o animal tenha consciência de um fim a atingir e use seus membros como diferentes meios, pois então a substituição deveria produzir-se a cada vez em que o ato fosse impedido, e sabe-se que ela não se produz se a pata apenas está presa. Simplesmente o animal continua a estar no mesmo mundo e dirige-se a ele através de todas as suas potências. O membro preso não é substituído pelo membro livre porque continua a contar no ser animal, e porque a corrente de atividade que vai em direção ao mundo ainda passa por ele.” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 117)

pata, o inseto age conforme o possível das leis físicas e fisiológicas; ele não precisa engajar-se. Já o doente com o membro fantasma conjuga uma atenção especial a seus movimentos corporais, neles “movimentos reflexos, esboçados ou realizados, ainda são apenas processos objetivos dos quais a consciência pode constatar o desenrolar dos resultados, mas nos quais ela não está engajada” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 118). Por um lado, isso evidencia que no engajamento a consciência não precisa estar teticamente envolvida, por outro, dada a sua presença no ser-no-mundo seus reflexos jamais serão processos cegos, mas eles “ajustam a um sentido da situação” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 118), exigindo uma aderência que cria no ser humano um comportamento desconhecido entre os animais. Ao mesmo tempo o ser-no-mundo não depende de uma consciência tética do estímulo porque ele é “potência de um certo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 154), fora que seu corpo “tem seu mundo e que os objetos ou o espaço podem estar presentes ao nosso conhecimento sem estar presente ao nosso corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 193).

Isso autoriza afirmar que a aderência de sentido encontrada no engajamento constitui um elemento diferenciador do ser-no-mundo porque ao manifestar comportamentos o engajamento norteia a consciência a antever o objeto sob um determinado caminho, direcionando o corpo engajado a encarar a objetividade do mundo dotando-o de sentido. Enfim, o corpo engajado do ser-no-mundo mantém uma relação gnosiológica com o próprio mundo que nos animais não chega a se dar pela limitação ao “em-si” a que eles se encontram. Compreender esse engajamento corpóreo é aceitá-lo em sua formulação cognitiva alimentada pela situação, o que diferencia claramente ser-no-mundo e animal.

Merleau-Ponty cita um exemplo interessante em relação a esse comportamento engajado do corpo quando fala de uma pessoa que está perdendo a visão (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 119). É característico nela chocar-se com os demais objetos mesmo tendo a consciência de sua progressiva perda e o próprio risco do choque. Enquanto algumas pessoas nesse caso comportam-se numa espécie de tentativa de ver o melhor que puderem, outras renunciam a essa tentativa entregando-se às limitações visuais. Então, por que há uma determinada adesão diante da multiplicidade de comportamentos? O fato de haver uma visão pré-objetiva ao ser-no-mundo pelo qual ele pode distinguir-se de processos em terceira pessoa – tão comum ao restante dos animais. É na sua distinção de uma *res extensa* e de uma *cogitatio* que o ser-no-mundo consegue unir o psíquico e o fisiológico (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 119). Enquanto o inseto pode ser compreendido como uma soma de reflexos o pré-objetivo impede de tratar o ser-no-mundo da mesma forma.

A recusa da mutilação no membro fantasma não é uma decisão deliberada de uma consciência tética diante de infinitas possibilidades. Longe de correr o risco de sugerir um condicionante fisiológico ou psíquico a este problema Merleau-Ponty afirma que ao invés de se considerar uma ausência de postura

Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida não as reconhece *de jure* (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 121, grifo do autor).

Aqueles que pela progressiva cegueira insistem em manter um movimento limitado que os fazem tropeçar em objetos ou mesmo quem se entrega à limitação o faz unicamente por se encontrarem imersos em um sentido de ser que os encoraja a manter-se assim a despeito da deficiência. A ausência de uma consciência tética não prejudica a existência de um sentido, a própria recusa é igualmente um mergulhar de sentido.

A recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 121)

Possuir um corpo para o ser-no-mundo representa agregar-se ao mundo, estar nele imerso em projetos e empenhar-se a continuar neles (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 122). O membro mutilado, por exemplo, tenta disfarçar um problema que se quer negligenciar, mas que em algum momento mostrará sua força a ser compreendida com um novo significado a ser atribuído. É por esse motivo que o filósofo coloca o corpo como “pivô do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 122) no sentido de que é através dele que temos consciência do mundo. O corpo desloca a objetividade do mundo, retira-se dessa esfera e se coloca numa nova perspectiva. Somos lançados a esse mundo entre vicissitudes e sentidos única e exclusivamente através do corpo.

“O doente sabe de sua perda justamente enquanto a ignora, e ele a ignora justamente enquanto a conhece” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 122). O que parece uma conclusão contraditória torna-se clara, primeiro, ao compreender que ignorar e saber são significações e, segundo, porque, ao serem lançadas no mundo, as intenções pessoais confrontam cotidianamente com objetos anteriores a elas e, portanto, mais antigos que a intencionalidade. Como o ser-no-mundo não se fecha ao “em-si”, a reação a esse confronto é a criação do

próprio pensamento. O ser-no-mundo faz existir o horizonte de perspectivas do objeto enquanto esse cria naquele o “para-si” pré-objetivo. Esse manejar do mundo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 123) deve deixar o que maneja para tornar-se manejável. O membro fantasma denotava inicialmente um manejar que na experiência do vivido mostrava-se como uma entre tantas possibilidades de manejo sem nunca, aliás, deixar-se perder como ser impessoal.

Insistamos um pouco mais na não exigência tética da consciência junto ao engajamento aderente. É possível uma escolha engajada alienada de si justamente pela abertura alienante do ser-no-mundo que é capaz de negar seu poder de criar mundos em troca de beneficiar-se apenas por um deles (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 124). Afinal a própria alienação, assim como as demais coisas, possui sua significação. O problema não está em atitudes alienadas serem ou não possíveis, mas na confusa relação entre o pessoal e o impessoal da ambiguidade corpórea.

O que os psicanalistas chamavam de recalque Merleau-Ponty compreende como “presença da existência pessoal” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 125) que por ser intermitente pode gerar uma decisão baseada em uma significação forçada. Como pode o ser-no-mundo comportar-se de uma forma forçada? O filósofo tenta explicar o caráter forçoso com o próprio sentido de significação. Se por um lado é “nosso ser-no-mundo que dá sentido a todos os nossos reflexos” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 128) e por outro “estar emocionado é achar-se engajado em uma situação que não se consegue enfrentar e que todavia não se quer abandonar” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 127), então há um significativo engajamento mesmo quando o ser-no-mundo adere algo a força; forçoso no sentido de algo pelo qual a própria consciência tética pode ir de encontro. Vale lembrar que a sucessão de engajamentos é também uma sucessão do tempo onde “cada presente, através de seu horizonte de passado imediato e de futuro próximo, apreende pouco a pouco a totalidade do tempo possível” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 125). O presente supera os instantes e é por isso que ao sentido pode ser dada uma carga de definitivo ou provisório. Tudo tem sentido, “até mesmo os reflexos têm um sentido” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 126), logo uma aderência forçada consegue consolidar-se aquém de uma consciência tética porque há nela um significado em operação. Cada presente anseia fixar algo, mas o presente não consegue descartar o passado ou o futuro e a dificuldade do corpo a uma adesão engajada pode, portanto, ser compreendida pelo aspecto da temporalidade.

Com maior razão, o passado específico que é nosso corpo só pode ser reapreendido e assumido por uma vida individual porque ela nunca o transcendeu, porque ela o alimenta secretamente e emprega nisso uma parte de suas forças, porque ele permanece seu presente, como se vê na doença em que os acontecimentos do corpo se tornam os acontecimentos da jornada diária (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 126).

Uma das poucas garantias presentes nessa noção é a participação do tempo, pois nem mesmo ele esgota o possível e o impossível, afinal o ser-no-mundo mantém-se aberto mesmo sob o impossível (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 123). Tudo escoa no presente originário que desloca os outros presentes tirando sua característica de autenticidade. Na totalidade do presente em sua emergência todo pensamento, emoção, valor e comportamento pressupõem um significado aderente – ou, antes, “aderível” - que é deslocado ao que pragmaticamente sugere a aderência no tempo presente. O paciente mutilado é um corpo aderente de significado já antes da mutilação e essa manifestação significativa nele expressa desloca-se pelo tempo no significado presente de um corpo sempre apto de significar. E aqui o engajamento é expresso no meio dessa multiplicidade de aderências e, portanto, deve ser compreendido em sua aplicação imediata, mas sempre em relação com um passado de significados.

Sob a égide do tempo a sensação do membro fantasma representa a manutenção da parte perdida no circuito da existência (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 128). Sentir o membro perdido pressupõe sob a temporalidade um preparar-se do corpo a preencher o vazio, assustar o fantasma do membro para que a ausência tenha um significado real. O que o corpo próprio quer mostrar com isso é que em suas manifestações momentâneas não está presente a totalidade do ser, como acontece no reparo da pata perdida do inseto. O corpo transborda do centro para a periferia e suas decisões encarnam um grau de pessoalidade e impessoalidade que visam mesclar suas singularidades em uma generalidade, renunciando assim a uma parte de sua espontaneidade, de sua liberdade. E nessa renúncia ele também engaja-se no mundo para adquirir seu espaço mental e prático (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 129). Como já dissemos é a intencionalidade que liga o fisiológico ao psíquico, que passam a ser tratados não mais como partes unidas do organismo, mas como partes que se relacionam entre uma e outra (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 130) e através do qual o ser-no-mundo permite-se estar entre o pessoal e impessoal. Sendo assim, a antiga “união entre alma e corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada movimento da existência.” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 131)

Se a dimensão da temporalidade é de importância na investigação do corpo engajado, Merleau-Ponty nos mostra que igual valor tem a espacialidade e a motricidade. Por não se limitar a um emaranhado de órgãos, nervos, ossos e outras partes - justamente por ser inteiro - o corpo deve ser estudado fenomenologicamente sem divisões, em que todas as suas partes se comunicam por um esquema corporal capaz de uni-las (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 143-144). O esquema corporal também não pode ser apresentado como mero resultado de associações estabelecidas de forma direta, pois isso o reduziria a uma consequência da passividade do mundo quando na verdade seu esquema é uma “tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 145). Enquanto é uma postura o esquema corporal não pode ser reduzido a um decalque ou aglomerado de partes centrado em uma consciência global que o sintetize. Sua característica inibidora desse parâmetro é o fato que ele integra essas partes em si em relação ao valor que elas possuem para os projetos do organismo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 145). Assim, como postura aderente que é e como algo que visa os projetos do organismo, o esquema corporal interage também no processo significativo porque ele avalia, sintetiza e orienta os gestos corporais em suas ações no espaço corpóreo. Nele o corpo surge como “postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 146).

Em sua experiência diária de aderências o corpo assume uma forma, ele elege figuras privilegiadas dentro de fundos diferentes e nisso polariza suas tarefas enquanto nelas encontra-se direcionado (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 146-147). O sentido, a orientação, os objetivos privilegiados dados pelo corpo são possíveis, portanto, por essa forma de existência direcionada e indicar seu esquema corporal é “expressar que meu corpo está no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 147) fazendo do corpo não um fragmento do espaço, mas aquilo sem o qual não haveria o próprio espaço (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 149).

O corpo, portanto, habita o espaço e o tempo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 193,). No que diz respeito ao seu movimento o corpo tanto do doente quanto da pessoa saudável orientam-se pelo mesmo caminho; ele se coloca na posição exigida pela tarefa a se empreender e todo o seu corpo movimenta-se na execução dela, no mínimo, aos traços indispensáveis: “com o gesto da mão direita que crava um prego, vem o da mão esquerda que o segura” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 151). Na anosognose o doente limitado por alguns movimentos o fará ainda que por gestos estranhos a pessoa saudável, mas em ambos os casos todo o corpo participa da empreitada e o desencadeamento de ações do doente, por mais diferente ou esforçado que seja seu percurso, não foge ao da pessoa saudável porque uma vez

levado a sério a tarefa, ele conseguirá realizá-la sob “a condição de situar-se em espírito na situação efetiva a que eles correspondem” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 151), ou seja, o que garante a execução da tarefa limitante ao doente é ele perceber que se encontra situado e aderido a uma perspectiva em que aquela tarefa tem nele um apelo significativo no que se encontra a fazer:

Ora, ao contrário, dedico-me a todos os meus pensamentos, e cada frase que dizem diante de mim faz então germinar questões, ideias, reagrupa e reorganiza o panorama mental e se apresenta com uma fisionomia precisa. Assim, o adquirido só está verdadeiramente adquirido se é retomado em um novo movimento de pensamento, e um pensamento só está situado se *ele mesmo assume sua situação*. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 183; grifo nosso)

Em suas tarefas familiares a motricidade do corpo não exige dele um esforço maior que o necessário. O corpo não precisa, por exemplo, infiltrar-se numa busca de dedos, mãos ou pernas porque eles não precisam ser encontrados, já estão ali no espaço objetivo. Suas partes já estão localizadas e são animadas pela percepção através dos fios intencionais. Merleau-Ponty adverte que tudo isso é possível porque antes de lidarmos com o mundo objetivo já lidamos com nosso corpo fenomenal porque ele já é nosso corpo antes da experiência do mundo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 154), não de uma forma *a priori*, mas por já estar sempre ali antes de uma experiência concreta.

O sujeito kantiano põe um mundo, mas, para poder afirmar uma verdade, o sujeito efetivo precisa primeiramente ter um mundo ou ser no mundo, quer dizer, manter em torno de si sistemas de significações cujas correspondências, relações e participações não precisam ser explicadas para ser utilizadas. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 181-182)

O mundo e seus objetos mostram-se como polos de ação, o sujeito perceptivo já direciona neles os valores e a situação em aberto que sempre lhe exigirão uma solução. Nesse aspecto, portanto, o doente e a pessoa saudável estão próximas; são seres-no-mundo interagindo engajadamente de formas diferentes sob um mesmo paralelo. Compreender o corpo dessa maneira não implica, no entanto, uma concepção hermética sua. A própria oscilação entre o estado saudável e doente emerge a pluralidade ambígua que é o corpo em sua unidade; mesmo uma pessoa saudável não dispõe de uma imagem corpórea concretamente erguida. Se ela está em um meio concreto da experiência ela igualmente está em uma situação em aberto, ela possui um corpo aberto a estímulos também desprovidos de

significação prática porque se mostra sempre ampla à situação em que será experimentada (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 156), sendo-lhe exigida sempre uma postura de aderência ao mundo como resposta.

Como, por exemplo, quando alguém começa a aprender a andar de bicicleta e cai. A queda é consequência de um ainda não saber equilibrar-se por desprovemento de sentido - que será posteriormente sanado pelo sentido de saber equilibrar-se conquistado. Da mesma forma, na anosognose, o doente, ao receber uma ordem cuja execução o limita, também carece do sentido dado ao movimento e por isso ele insiste na execução, “agita seu corpo até que o movimento apareça” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 159). Ele recebe uma ordem e sabe que ela que tem um significado intelectual, mas não um significado motor (MERLEAU-PONTY, 2006d, p.159). O doente tem tanto a motricidade quanto o pensamento, mas possui também algo entre ambos: uma antecipação do resultado que seu corpo saudável lhe daria como potência motora, como “projeto motor”, mas cuja falta intencional na doença faz a ordem “permanecer letra morta” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 159). O movimento está ali, mas se apresenta ao corpo de duas formas: como movimento concreto e como movimento abstrato. O primeiro pertence ao mundo dado, o segundo é aquele que precisa ser constituído. Ora, se esse movimento abstrato precisa ser constituído é porque se apresenta em aberto, se está em aberto legítimas significações, e isso ocorre tanto no sujeito saudável quando no doente. No caso de uma imitação da ordem médica o sujeito saudável consegue aderir imediatamente a ela, identificando-se com ela (MERLEAU-PONTY, 2006d, p 196).

Isso ocorre porque o sujeito normal possui seu corpo como “sistema aberto de uma infinidade de posições equivalentes em outras orientações” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 196). Aqui o esquema corporal volta não como experiência do corpo somente, mas como corpo-no-mundo, e é esse corpo vivido que fornece o sentido às ordens médicas. O que diferencia doente e saudável na experiência mundana é o caminho percorrido por seus engajamentos na situação concreta e o que os iguala é seu potencial engajador.

A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo. Um movimento é apreendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu “mundo”, e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 193)

Já na autoexperiência reflexa do corpo ele transpõe-se de veículo de movimento para ser a meta do movimento. Ao tocar-se, por exemplo, ele é capaz de romper essa inserção no

mundo e criar em torno de si uma situação fictícia (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 160), tornando-se um motor de significações. Um exemplo evidente é do ator em cena que recria os movimentos concretos em movimentos abstratos que identificam seu personagem. E no caso da anosognose? Nela há um embaraço desse movimento concreto porque falta-lhes o direcionamento segundo uma ordem dada e o princípio que a signifique. Essa limitação ocorre porque o que lhe é pedido através da ordem ambiciona traçar fronteiras em um mundo que ainda precisam ser organizadas por novos projetos da situação vivida. Na anosognose, o doente precisa, ainda, “construir em sua circunvizinhança geográfica um meio de comportamento, um sistema de significações que exprima no exterior a atividade interna do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 161). O que lhe falta é uma aderência de sentido a ser efetuada e que deverá ser buscada pelo corpo para responder à solicitação médica.

Ou seja, o corpo possui uma necessidade de significação que alimenta seus gestos e a forma comportamental propícia àquela situação atual reflete um engajar-se atual. Um bom exemplo disso são os casos em que alguém possui um distúrbio visual que lhe impede de reconhecer objetos, mas não de vê-los desfocados como “manchas quase informes” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 162). Ele consegue diferenciar um ser humano de um carro não em seus detalhes, mas na largura e comprimento das manchas que vê. Ele enxerga de uma forma reduzida, mas conclui certamente sua observação porque em sua motricidade visual está contido algo que lhe restou de seu conhecimento visual. Há nele, portanto, “movimentos concretos conservados pelo doente, como também os movimentos imitativos pelos quais ele compensa a pobreza dos dados visuais dependem do sentido cinestésico ou tátil (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 162). Há uma presença de sentido em seu movimento “prejudicado” pela doença que em uma situação atual direciona sua consciência em um movimento limítrofe, mas igualmente engajado como na visão do sujeito saudável e que, por carecer de uma visão completa, orienta o corpo em uma mescla de suas possibilidades atuais com outras advindas de experiências anteriores, de mundos adquiridos “que dão à minha experiência o seu sentido segundo, são eles mesmos recortados em um mundo primordial que funda seu sentido primeiro” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 182). A visão embaraçada tenta manter uma significação já conhecida que agora se esbarra com uma significação diversa. Isso porque o sentido dado pelo corpo define igualmente “uma maneira de oferecer seu objeto, por sua estrutura epistemológica cuja qualidade é a realização concreta (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 163), ou seja, essa maneira de oferecer-se denota uma forma de aderência de sentido. Por esse motivo as limitações da doença atestam a existência de algo anterior à

sensibilidade e o conhecimento que é a forma, a “maneira pela qual o sujeito faz aquilo que o circunda ser para ele mesmo, (...) (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 164), sua forma de engajar-se em um mundo.

Sob esse raciocínio Merleau-Ponty nos traz uma nova concepção do doente. A doença cria uma atmosfera de sentido em que ele ainda não se encontra envolvido e seu engajamento nesse modelo então inédito representa ontologicamente a sua busca para reencontrar o ser total que ele era antes de estar diante dessa nova perspectiva (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 171). A doença não é um desvio, pois ela resgata a ambiguidade do corpo, menos ainda é uma limitação, pois ela exige a transcendência do movimento.

Acometendo a “esfera visual”, a doença não se limita a destruir certos conteúdos da consciência, as “representações visuais” ou a visão no sentido próprio; *ela atinge uma visão no sentido figurado*, da qual a primeira é o modelo ou emblema – o poder de “dominar” (überschauen) as multiplicidades simultâneas, *uma certa maneira de pôr o objeto ou de ter consciência*. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 191, grifo nosso)

É por esse motivo também que a consciência é corpo, como ainda veremos, pois somente por atuação mecânica o corpo não conseguiria empreender tantas mudanças significativas. Voltemos à questão do movimento abstrato citando o próprio Merleau-Ponty:

[O movimento abstrato] é habitado por uma potência de objetivação, por uma “função simbólica”, uma “função representativa”, uma potência de “projeção” que aliás já opera na constituição das “coisas” e que consiste em tratar os dados sensíveis como representativos uns dos outros e como representativos, *todos em conjunto, de um “eidos” que consiste em dar-lhes um sentido*, em animá-los interiormente, em ordená-los em sistema, em centrar uma pluralidade de experiências em um mesmo núcleo inteligível, em fazer aparecer nelas uma unidade identificável sob diferentes perspectivas; (...) (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 172, grifo nosso)

Em sua função e potência o movimento abstrato concentra-se em uma essência (eidos): dar sentido. Ou seja, já encontramos o sentido das coisas e o engajar por ele representado no próprio movimento corpóreo. Já dissemos que ele se caracteriza distintamente do movimento concreto exatamente por precisar sempre ser constituído. Isso ocorre porque há consciência em todos os gestos corpóreos, o que faz do corpo um “puro ato de significação” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 172). O ser é, então, corpo-consciência e se o é, é preciso que ele seja um “tecido de intenções” que se deixar de definir-se pelo ato de significar voltará a cair na condição de coisa (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 172). O corpo não se aceita como “em-si”, e deixar de significar as coisas representaria esse regresso, ou

seja, a morte da própria consciência. Esse caráter de significar nos autoriza, portanto, a defender um corpo engajado, pois o ato de aderência significativa que representa o engajamento é condição essencial para que esse corpo seja um corpo próprio em seu constante exercício de dar sentido às coisas. O corpo articula-se nessa ambivalência do movimento abstrato e do movimento concreto, mas como ele consegue formar em si mesmo essa distinção? Segundo Merleau-Ponty tal distinção só será mantida se “*para o corpo existirem várias maneiras de ser corpo, para a consciência várias maneiras de ser consciência*” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 174, grifo do autor), o que mais uma vez atesta um método não generalizante do corpo, pois não falamos de *um só* corpo, mas de sua possibilidade de ser vários, no entanto sem perder sua característica de conjunto. O corpo próprio sintetiza esse conjunto de suas perspectivas ao mesmo tempo em que “emite, para além de si mesmo, significações capazes de fornecer sua armação a toda uma série de pensamentos e experiências” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 178). Nesse sentido o engajar-se do corpo permite-lhe estender sua funcionalidade corporal até mesmo além de seus limites fisiológicos, fixando em si objetos externos que passarão a fazer parte de seu componente orgânico. Tal peculiaridade será analisada por Merleau-Ponty a partir da noção de espacialidade.

Essa possibilidade de apropriação do corpo de objetos externos que estenderão seu domínio orgânico pode ser facilmente encontrada em vários casos rotineiros: quando uma mulher consegue calcular um intervalo de segurança entre a pluma do seu chapéu e os objetos, a dimensão consciente de um motorista em relação a seu carro e os demais no tráfego e o clássico exemplo do cego com sua bengala (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 198). A mulher “sente” a pluma no chapéu sem precisar tocá-la da mesma forma que a sentiria em sua mão (tanto que ela dificilmente precisa tocar a pena para confirmar onde ela está). O motorista trafega entre os carros sem precisar medir fora de seu corpo o tamanho da rua e o espaço entre eles. A bengala do cego substitui a visão perdida porque o sujeito perceptivo concentra nela uma zona sensível que o permite reconhecer obstáculos. Tratam-se de objetos que não nasceram com o corpo, mas que passam a fazer parte dele, ampliando-o. “Habituar-se a um chapéu, a um automóvel ou a uma bengala é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 199).

Como é possível essa apropriação? Primeiro porque antes de ser possível apropriar-se organicamente de objetos no espaço o ser-no-mundo precisa ter sido introduzido nele pelo

corpo, o que é possível a partir do próprio pré-objetivo⁴. Segundo porque o próprio espaço deu ao corpo um modelo de identificação e a possibilidade de uma transposição de forma objetiva. Dados esses pressupostos, há de se considerar a experiência de ser-no-mundo uma experiência de objetos, um “abrir-se a um ‘em-si’”: “A motricidade é a esfera primária em que em primeiro lugar se engendra o sentido de todas as significações (...) no domínio do espaço representado” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 197). Já dissemos que o corpo é o meio geral de ter um mundo. Tal posse o coloca em um mundo biológico, mas que igualmente precisa ser transcendido de um sentido próprio para um sentido figurado, em que o corpo inclui um novo núcleo de significações (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 203). Em sua função simbólica o mundo precisa ser utilizado de tal forma que o corpo deva dar “um sentido radicalmente novo e do qual, todavia ele tinha necessidade não apenas para se encarnar, mas para ser” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 178), mas essa significação não poderá ser alcançada tão somente pelos meios naturais do corpo, “é preciso, então que ele [o corpo] se construa um instrumento, e ele projeta em torno de si um mundo cultural” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 203.). A pena, o carro e a bengala tornam-se um novo hábito que ao ser adquirido “deixou-se penetrar por uma significação nova, quando assimilou a si um novo núcleo significativo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 203)

É por isso que o filósofo destaca a relevância da motricidade como “um novo sentido da palavra ‘sentido’” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 203). A motricidade é o movimento do sentido, da significação, ela é que dinamiza o engajamento. O movimento do corpo é o movimento do seu próprio engajar-se, o que também nos legitima a intitular o corpo como corpo engajado, pois se o corpo é movimento e este denota o sentido daquele então estamos falando de um corpo em movimento engajador. O corpo acaba por não poder ausentar-se do engajar tão somente por se constituir em um movimento de sentido, mas porque também toda a experiência corpórea reconhece a constante imposição desse sentido que jamais será fruto de uma consciência universal, mas do próprio pré-objetivo. Se fosse possível a existência de uma consciência universal constituinte o corpo não adoeceria em sua esfera fenomenal, mas se “meu corpo é esse núcleo significativo que se comporta como uma função geral e que,

⁴ Moutinho esclarece o pré-objetivo como o irrefletido, o lugar para onde nos leva uma reflexão radical sem instalar um ego cogito, de modo que “deve justamente mostrar a gênese do mundo objetivo, ou, mais precisamente, deve mostrar ‘a passagem do indeterminado ao determinado’, a passagem efetiva e não meras condições de possibilidade do ser determinado” in MOUTINHO, Luiz Damon Santos. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade **Revista Kriterion**. Belo Horizonte (MG) v. 45, no. 110, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2004000200005>. Acesso em 09 Fev. 2018.

todavia, existe e é acessível à doença” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 203-204) o é justamente por ter essa motricidade presente em seu engajamento.

1.3 – O corpo é a sua lei em função significativa

A partir da síntese do corpo próprio e do significado do engajamento corpóreo nota-se que para compreender esse corpo próprio era necessário antes constatar que perceber objetos e perceber o espaço não são problemas distintos. A filosofia já havia notado isso com Kant e Descartes (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 205), no entanto, ainda erguida sob preceitos da modernidade que não mais satisfazem a perspectiva da filosofia contemporânea. Analisemos, de início, essa herança filosófica com a própria crítica feita por Merleau-Ponty.

Em *A Natureza* encontramos observações e críticas do filósofo em relação às tradicionais concepções adotadas na história da filosofia à respeito do tema já indicado no título da obra. Na modernidade, o cartesianismo contribuiu profundamente com um conceito de Natureza que influenciou na adoção de seu isolamento em relação à potencialidade da razão. Paradoxalmente, Descartes atribuiu-lhe um certo grau de autonomia – se analisada como *partes extra partes* – endossada por uma dependência eidética de uma mente criadora (Deus) e, se pensada sob uma perspectiva corpórea, de uma alma coordenadora em relação ao corpo que possui. Analisando essas contradições e demonstrando o quanto o cartesianismo deu ensejo ao spinozismo, Merleau-Ponty apresenta um conceito de Natureza em Descartes como uma essência assim como é Deus, o que deu à realidade um *quid* pelo qual tudo o que dela provém pode ser compreendido através de suas leis que expressam a própria ordem divina nela presente (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 17). O corpo, nesse sentido, não se orienta por suas partes, mas por via de um pensamento organizador (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 19) que o impede de ser reduzido a uma mera disposição orgânica. Mas Descartes, ao olhar de Merleau-Ponty, não poderia furtar-se ao que ele intitula de “Segunda navegação cartesiana” ao situar esse corpo no espaço, o que lhe traz um problema. O espaço fornece ao corpo um sentido diferente de um “cabresto da alma” porque o obriga a enxergar-se além de suas partes, mas como corpo inteiro diante de outros corpos que o instigam a repensar-se aquém de um objeto aleatoriamente lançado no universo, simplesmente. No entanto, como Descartes não abriria mão do primado da alma e do elemento divino criador bastou-lhe conferir à matéria atributos da alma para resolver o impasse (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 27): assim, o corpo em suas disposições tem um pensamento que se sobrepõe a ele, sendo instrumentalizado pela alma. A união do corpo e da alma é, na verdade, uma justaposição (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 28). Todo esse malabarismo cartesiano que Merleau-Ponty critica deriva de “uma ideia ingênua de um mundo primordial anterior à fabricação humana”

(MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 20) e de uma Natureza como “funcionamento automático das leis que derivam da ideia de infinito” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 13). Não há espaço no cartesianismo para uma “manifestação de um existente atual” do corpo (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 22), o que faria o primado eidético cartesiano entrar em colapso: se o corpo com seus percalços dança entre o equilíbrio alma-corpo sob leis precisas de um Deus infinito impressos na alma, como pode, por exemplo, um diabético sentir vontade de ingerir açúcar ou que “um hidrópico tenha vontade de beber?” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 22). No entanto, com todas as suas limitações, o cartesianismo manteve intacto, de alguma forma, uma certa ideia de autonomia da Natureza ao concentrar a busca de sua finalidade no próprio homem, uma vez que Deus independe de alguma finalidade por ser Deus. Isso passará a ser questionado com Kant.

Se Descartes viu no espaço a necessidade provisória de questionar a objetividade do corpo, Kant levou essa constatação às últimas consequências no criticismo, intensificando essa objetividade. A Natureza em Kant é impossível de ser conhecida porque dela só podemos aprender o que vier através de nossos sentidos, ela é nosso “correlativo da percepção” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 34) e porque há nela um *a priori* que só consegue apresentar-se como fenômeno através da atividade legisladora do entendimento. O que é possível dela absorver provém da crítica do juízo: de um juízo determinante que prescreve um “é isso ou não existe um mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 35) e de um juízo reflexionante que, por não possuir as regras do primeiro, permite, através da reflexão, escolher “as máximas que nos for vantajoso seguir sem que sejamos forçados a isso” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 35). Se o humanismo engatinhou com Descartes, em Kant ele aprendeu a dominar o universo: o olhar conferido ao objeto a partir do juízo reflexionante é antropomórfico, embebido de subjetividade, ainda que esta seja uma subjetividade comum a todos os seres humanos. O juízo casa-se com um sentido em uma espécie de “acaso feliz” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.36) cuja aliança é o fundamento filosófico da finalidade em que há opções de se enxergar a Natureza ou como mecanismo causal ou mecanismo finalizado (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 36). Essa finalidade em Kant não é pensada nos seres vivos propriamente, mas a partir do Eu que os posiciona. Há uma brutalidade na Natureza que o entendimento quer traduzir em experiência, mas se há tal brutalidade como explicar a redução dos fenômenos naturais às leis do entendimento? Kant, de acordo com Merleau-Ponty, viu-se forçado a aceitar uma harmonia na Natureza que significa para ele agir de acordo com as leis mais simples: para uma resposta entre a brutalidade da Natureza e a sutileza do entendimento, “Essa preposição é a mais

simples, mas isso é tudo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 37), ironiza o filósofo francês demonstrando que Kant foge a uma resposta concisa adotando outra em nome da simplicidade. Dessa forma, Merleau-Ponty critica a visão kantiana por colocar o ser humano como *antiphysis*, como se dela fosse separado:

O homem é antiphysis (Freiheit) e arruína a Natureza opondo-se a ela. Arruína-a ao fazê-la emergir numa ordem que não é sua, ao fazê-la passar por uma outra ordem. É um pensamento humanista. Kant opõe o homem ao cosmos, e faz repousar no aspecto contingente do homem a liberdade, tudo aquilo que há de finalidade. (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 40)

Da mesma forma que o espaço e o tempo exigiam uma reforma em Descartes, em Kant obrigou-o a aceita-los como condicionantes do entendimento. O espaço representa na Crítica a “maneira como somos afetados, um dado bruto da nossa constituição humana” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 41), ele representa toda possibilidade de constituição do objeto. Já o tempo é um molde “no qual nossa experiência é instalada à força” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 43). Se Descartes buscou solucionar esse problema encontrando inteligência divina na Natureza, Kant transita entre a facticidade e a idealidade acreditando conciliá-los quando isso não é possível. Assim, na modernidade como um todo, o corpo, como elemento dessa Natureza, mantém-se como objeto e, como tal, mensurável e repartível por forças dele consideradas a parte, pois ora é Deus imprimindo nele sua Vontade, ora é a presença de um entendimento puro que o faz ser alguma coisa.

Tais modelos precisam ser superados pela ideia de um corpo próprio situado na experiência, uma “experiência do corpo próprio [que] nos ensina a enraizar o espaço na existência” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 205) sem mais acreditar que é a percepção do espaço que forneceria a percepção da coisa. Esse modelo tradicional muda quando inserida a concepção do pré-objetivo da fenomenologia: ser um corpo é estar comprometido com um mundo e esse corpo o é assim na medida em que é no espaço. É por isso que a investigação do corpo engajado não pode encerrar-se sob uma simples noção do espaço e da motricidade. Se o corpo está situado em um espaço e movimento estes não podem se tornar meros determinantes, afinal o corpo engajado representa um desdobramento de si enquanto realiza-se como corpo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 206). Ainda que aja sob um espaço o corpo age em um espaço não condicionante.

Falamos introdutoriamente sobre a unidade corpórea que emerge de sua ambiguidade e esta é outra característica marcante do corpo. A existência de suas partes não exige uma

coordenação, o que elas fazem é envolverem-se umas nas outras a cumprirem tarefas compreendidas (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 206). O ato de pegar um objeto com as mãos, por exemplo, não se trata de um movimento específico do braço com seus músculos e ossos ambicionados a concretizar a meta; movimenta-se o tronco, pernas, cabeça, olhos e todas as demais partes nesse empreitar. O corpo é uno e todos os seus movimentos estão dispostos a uma significação comum (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 206). Por isso, antes de ser considerado um corpo mecânico é preciso tê-lo como corpo próprio repleto de significados em que “todos esses movimentos estão à nossa disposição a partir de sua significação comum” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 206). Se isso é possível é porque há uma unidade de domínio do corpo que o engloba por inteiro, orientando-o a seus objetivos. A relação entre as partes do corpo e sua experiência efetiva não é uma relação *partes extra partes* que se acumulam no movimento. Suas partes dão-se de uma só vez pois elas são o corpo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 207).

Merleau-Ponty nos alerta, então, do risco de presumir que essa unidade corpórea represente a força de uma lei universal. O corpo próprio mostra, ao contrário, que não se subscreve a uma lei. Uma lei assim se esvai pelo fato de eu estar em um corpo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 207-208) e leis universais até podem ser bem aplicada aos objetos, mas se meu corpo não é algo pelo qual estou adiante, mas algo que sou existencialmente em experiência autorreflexa em relação a si mesmo, faço valer em meu próprio corpo variações que não podem ser compiladas em uma lei única e universal. O corpo só pode ser sua própria lei em que cada movimento, cada acontecimento se encontra em um “fundo significativo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 208) que orienta sua movimentação engajada. O “nó de significações vivas” que o corpo representa deixa de ser uma linguagem figurada para constituir-se como fato corpóreo.

Como vimos, a significação é capaz de estender as fronteiras orgânicas tornando os objetos externos partes corporais. A bengala utilizada pelo cego se transforma em um instrumento extensor do olho doente através de uma mão que amplia sua fronteira tátil à extremidade da bengala (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 210). Analisaremos mais profundamente essa questão ao abordarmos a percepção, mas já aqui fica claro que o hábito motor permite ao cego uma nova aquisição de um mundo limitado pela doença. O que o cego faz, da mesma forma que o sujeito saudável na sua relação com o mundo é “adquirir um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 212). O corpo próprio nos mostra um corpo que não pode

reduzir-se a um pensamento que se potencializa, mas que é “um conjunto de significações vivas que caminha para seu equilíbrio” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 212). A doença, ao fazer emergir seu nó de significação, atesta com a experiência uma série de movimentos antigos a se contrastarem com movimentos novos que se tornam válidos por apresentarem significações mais ricas (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 212), cuja adesão só não é completa ainda no doente porque encontra-se nele apenas como uma indicação perceptiva que em algum tempo reorganizará o corpo novamente. Entre significações engajadas o corpo transpõe qualquer premissa *a priori*, pois no pré-objetivo em que se encontra sua origem há sempre na situação uma nova postura a ser engajada.

Tanto a sexualidade quanto a fala, por exemplo, compõe-se de significações que remetem ao pré-objetivo e que ao adentrarem novos processos significativos demonstram sua própria especificidade; significados que na sexualidade dependem da percepção do corpo próprio e que na fala exprimem relações intrínsecas do ser-no-mundo para outros seres-no-mundo. A sexualidade, via percepção, será um resultado daquilo que o próprio sujeito fará com seu corpo objetivo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 215), cuja significação transpõe um gênero diferente de uma nova significação intelectual (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 216-217) que, por sua vez, tira da sexualidade o caráter autônomo dado pela psicanálise (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 218) fornecendo informações importantes sobre a forma que o ser-no-mundo projeta-se a respeito desse mundo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 218). Já a linguagem mantém uma relação tanto intersubjetiva (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 255) quanto impessoal (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 238), mas antes disso ela é uma expressão corpórea que inaugura a significação, portanto o engajamento encontra nela igualmente presente.

O corpo fala, por isso inaugura no ser-no-mundo a configuração de um ser falante. A fala não encerra toda a significação, mas é ela que a transmite. Mas o que representa esse corpo que fala? A linguagem pode ser conferida como um sistema cujo significado lhe é próprio, trazido a si em suas expressões. No entanto, é um erro pensar a linguagem como forma pura quando na verdade o que ocorre é uma linguagem em andamento, construindo-se por meio do próprio sujeito que fala. Na fenomenologia essa descrição permite compreender a difusão e diversidade da linguagem no próprio pré-objetivo, mas antes dela a tradição filosófica, bem como sua herança nas ciências naturais, tomaram por base a ideia de um sujeito de pensamento anterior a um sujeito de fala, o que reduziu a compreensão da linguagem a uma compreensão do pensamento (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 636), o que

por consequência direta fez-se acreditar numa linguagem pura descendente de um pensamento puro (MERLEAU-PONTY, 2006d, p 636).

Esse não é o modelo a ser adotado pelo fenomenólogo, sendo assim devemos nos orientar a um raciocínio que dê voz a fala sem recorrer a um pensamento puro. Não é o pensamento que fornece o sentido, mas a fala (MERLEAU-PONTY, 2006d, p 242). Merleau-Ponty cita o diálogo como maior evidência disso, pois dialogar introduz raciocínios que ora reproduzem significados prontos, ora pressupõe novos, mas em todos eles exigem uma significação dentro da própria fala (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 244). Dizer que o sentido vem da fala pressupõe nela um certo grau de independência que ao conduzir um sentido exprime-se pela fala algo de original em que a própria significação se encontra encarnada. Essa perspectiva esclarece também o exemplo da anosognose em que o doente não consegue obedecer à ordem médica de um movimento. Se, como dissemos, o que lhe falta é o direcionamento segundo a ordem dada e o princípio que a signifique e não o significado da ordem que ele compreende ao tentar concretizá-la, o que explica sua limitação é o quanto um significado encontra-se nele engajado. É por esse motivo também que não podemos tomar essa significação engajada do doente como representação: sua ação incutida de sentido pressupõe um ato original consumado por esse mesmo sentido que nada tem de interior ou que venha a se expressar por meio de representações. A fala, dessa forma, tem em si toda a significação do gesto.

Foi por esse mesmo raciocínio de uma fala expressa por representação e originada de um pensamento puro que filósofos e fisiologistas acreditaram que a fala representa a expressão tão somente de pensamentos constituídos (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 521). Por vivermos em um mundo já constituído pela fala acreditamos tão somente em representações – a própria psicanálise faz-se valer muito disso – quando na verdade se estamos imersos em significações também estamos em um modelo pré-objetivo em que tudo pode de alguma forma ser reformulado pela situação que dá à fala um poder de ir além do significado instituído. A fala igualmente não pode ser reduzida à oralidade ou a escrita, uma vez que o corpo consegue adquirir outras medidas de comunicação como a mímica, por exemplo. A fala, assim, em todas as suas nuances representa um mundo cultural obtido pelo uso do corpo do ser-no-mundo. Como significação e, portanto, como engajamento corpóreo que representa, a fala é uma “tomada de posição no sujeito no mundo de suas significações” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p.262). Como tal ela não é representação de um pensamento puro, ela é responsável por apresentar a forma como o corpo se comporta, ela extrapola os

movimentos orgânicos dos órgãos fonéticos para transmitir todo um sentido figurado para significá-lo fora de nós (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 263), ela é capaz de traduzir a natureza misteriosa do corpo próprio (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 267), revelando-o.

É preciso, primeiro, reconhecer um ponto fundamental que influencia todos esses aspectos - a percepção - e tentar através dela identificar o momento em que se relaciona com o próprio engajamento. Segundo, compreender como o corpo engajado pressupõe uma percepção relacionando-os com a significação da fala em intersubjetividade, limitando-nos nesse enfoque corpóreo do engajamento compreendê-la como direcionadora do sentido dado pelo corpo a ele mesmo e ao mundo que circunda para finalmente indicar como a percepção é capaz de traduzir na fala o que corpo é capaz de expressar, como ele reproduz uma experiência e indicar o sentido engajador a que ele encontra-se submerso.

Capítulo 2 – A percepção

2.1 – O pré-reflexivo não é um irracionalismo

É necessário, antes de falarmos sobre a percepção propriamente dita, esclarecer alguns pontos sobre o que significa adotar o ponto de vista do pré-reflexivo no método merleau-pontyano, pois a percepção deverá ser compreendida em relação ao próprio irrefletido. Moutinho nos alerta, antes de tudo, que não convém compreender a percepção como uma interpretação do sujeito perceptivo, pois não pode existir qualquer premissa prévia a que o juízo se aplique, uma vez que “a sensação, a impressão vivida, *já pressupõe* a apreensão de um sentido e, portanto, o trabalho da consciência” (MOUTINHO, 2018, p. 269, grifo do autor). Assim, já encontramos um sentido se fazendo enquanto refletimos sobre a própria percepção. Moutinho aponta que já na SC Merleau-Ponty admitia a necessidade de empreender-se sobre a percepção, o que resultou na PhP. Se a filosofia é vista como ontologia entre o epígonos de Husserl ela deverá buscar a origem do ser, encontrado tão somente no mundo percebido, daí a própria importância da percepção como “instância a partir do qual se pode ver ‘nascer o sentido’” (MOUTINHO, 2018, p. 276), guia a uma genealogia do ser. E é neste ponto que o fenomenólogo encontra o recuo ao pré-objetivo.

Após a publicação da PhP, Merleau-Ponty viu-se evocado a responder algumas questões levantadas pelas críticas à sua obra. Em 1946, junto à Sociedade Francesa de Filosofia, apresenta “O primado da percepção e suas consequências filosóficas” como resposta a essas críticas. Em conformidade com sua defesa anti-determinista, buscando realocar a discussão filosófica em torno da importância do sensível e de uma consciência sempre perceptiva na relação inescapável entre homem e mundo, o filósofo ressalta através de uma reflexão sobre o tempo e o *cogito* que sua proposta filosófica, além de não querer subordinar a filosofia à psicologia, também busca defender que o Primado da percepção não reduz a consciência a uma pura sensibilidade ou anula a reflexão em nome do irrefletido. Citando Merleau-Ponty, Moutinho ressalta que tal recuo deve “mostrar ‘a passagem do indeterminado ao determinado’, a passagem efetiva e não meras condições de possibilidade ao ser determinado” (MOUTINHO, 2018, p. 277), o que ocorre na própria reflexão, não fora dela.

O retorno ao irrefletido ou ao pré-reflexivo defendido pelo filósofo francês fora questionado como se indo ao irrefletido renunciasse à reflexão, arriscando a consciência a um

puro irracionalismo. O primeiro argumento apresentado pelo filósofo contra esse fantasioso retorno consiste justamente em não ser um retorno propriamente dito, como se a consciência fosse apta a voltar a algum momento do tempo e do espaço em que ainda não era consciência. Não se trata de um estado “anterior à filosofia ou anterior à reflexão. É o irrefletido compreendido e conquistado pela reflexão” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 41), ou seja, a postura de uma consciência incapaz de renunciar a suas conquistas, mas que a partir do momento em que se encontra como consciência compreende que possui uma origem, que não veio dada aos passos do acaso e que ao constatar isso precisa possuir-se plenamente questionando a si mesma, impossibilitada como consciência perceptiva que é de ignorar suas próprias realizações (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 41). Nesse mesmo sentido, como salienta Moutinho, a emergência do pré-reflexivo não representa uma fixação de algo fora da reflexão dentro da objetividade do mundo, mas como algo que passa a existir a partir desta própria objetividade do mundo (MOUTINHO, 2018, p. 277), o que faz do método merleau-pontyano (que parte dos seres para chegar ao ser) assentar-se na natureza mesma do ser, que sempre se objetiva (MOUTINHO, 2018, p. 277) e nunca se “desobjetifica”.

Sob essa mesma crítica feita a Merleau-Ponty a ciência também poderia ser deslegitimada se negasse voltar a nudez de sua análise. Citando Brunschvicg, o filósofo questiona: “o saber científico não poderia se fechar em si mesmo, que ele é sempre saber aproximado, e que consiste em elucidar um mundo pré-científico do qual jamais se termina de fazer a análise?” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 42). Quando Pitágoras elucidou seu famoso teorema na Grécia nutriu-o de um teor de verdade que até hoje não foi contestado como tal, mas há de se reconhecer que sua descoberta não encerrou a pesquisa na matemática e na geometria, que ele representou um momento da história que, embora ainda presente em sua veracidade, não solidificou em si todas as possibilidades de pesquisa. A substituição do modelo euclidiano do universo pelo copernicano não varreu Euclides da história, mas a partir de Copérnico a pesquisa astronômica precisou voltar à euclidiana, que por sua vez retornaria à babilônica até chegar às primeiras formas interpretativas do universo. Nesse trajeto não há na ciência um retorno ao vazio do conhecimento, mas à nudez de seu objeto de pesquisa. O mesmo acontece no campo da reflexão que, ao assumir a nudez de si no irrefletido, não consegue anular suas conquistas em nome do irrefletido ou de uma espécie de marco zero da reflexão. Seria o mesmo que dizer que voltar aos primeiros cientistas anularíamos as descobertas dos mais recentes.

Nesse sentido, Moutinho aponta a percepção em Merleau-Ponty em sua dimensão constitutiva que o problema de um mundo determinado, segundo o autor, não provém da ciência, mas da própria percepção que busca um ser acabado que nos faz esquecer a nossa experiência efetiva. A ciência, assim, encoraja-se na própria percepção porque é ela que se propõe a busca de um “em-si” (MOUTINHO, 2018, p. 278), o que faz da ciência um modelo que esquece suas origens dando seu objeto por acabado. Esse esquecimento não pode ser negligenciado porque ele coloca em risco toda a investigação, pois anula a experiência em nome da postulação de um objeto pleno. Nesse sentido, Moutinho considera o projeto de Merleau-Ponty como uma retomada de sua história para reunir o que fora repartido pela ciência. Retomar a história é refazer os passos que levaram à objetividade, é considerar aquilo que fora constituído através de uma percepção que retoma “a cada instante, sua própria história na unidade de um novo sentido” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.59). A filosofia passa a ser vigilante ao que diz a ciência e a percepção retomando o pré-reflexivo: “Não se trata de competir com a ciência, mas de situá-la – só assim se vai até as raízes do problema da racionalidade” (MOUTINHO, 2018, p. 279).

Ferreira defende que nesse sentido o método merleau-pontyano, por lidar com o pré-reflexivo como ponto de partida, deve ser entendido como um método de “*infiltração* no mundo” (FERREIRA, 2016, p. 67, grifo da autora), diferente da suspensão husserliana. Segundo sua análise, para o filósofo francês a própria redução em Merleau-Ponty não seria um afastamento, mas um “afastamento do afastamento”, o que faz dela sinônimo de retorno. O que caracteriza o método da redução para o filósofo francês é seu caráter cíclico: saindo do mundo para nele retornar, a reflexão tornar-se radical. Como ainda veremos, a reflexão quer colocar o ser que investiga sob a consciência do que ele sempre foi e, assim, precisa admitir que ele se encontra perdido entre suas percepções (FERREIRA, 2016, p. 69), daí a necessidade de resgatá-las enquanto método na redução.

Voltando às ideias do próprio Merleau-Ponty entre as características da reflexão e da ciência, o filósofo acaba expondo no “Primado da percepção” a necessidade de situar a própria reflexão no tempo. Sendo a intelecção e a percepção ligados por um “laço por assim dizer orgânico” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 43) é comum a ambos serem percebidos como temporais, pois comportam tanto um horizonte de passado quanto um horizonte de futuro. As ideias obtidas em cada instante possuem um teor de verdade que traz consigo a capacidade de atingir uma verdade presente em um momento do tempo, assim como ocorre com a ciência. Ignorar esse tatear temporal é cair em um ceticismo que presume todas as conquistas da

consciência perceptiva como falsas, estabelecendo uma forma de pensar absoluta que descarta a natureza e a cultura que essa verdade deva expressar. Ao estabelecer o irrefletido como um importante momento em que a reflexão desnuda-se assumindo uma origem, o filósofo não defende a vontade de ir direto a um ponto inicial compreendido como antirracional, traçando um caminho que nos faz dispersos a determinados instantes reflexivos. A própria abertura intencional da consciência permite esse empreendimento, pois não há uma “razão inteiramente pronta” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 43), o que nos permite repensar a própria consciência, seus erros e conquistas para realocá-los no domínio do verdadeiro.

Outro problema que alimenta as críticas ao irrefletido provém de um paradigma anti-perceptivo que defende a existência de uma reflexão pura que transcende o campo perceptivo inicial para compor um sujeito pensante “radicalmente livre com respeito às coisas e com respeito a este corpo” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 43). Daí o filósofo apresentar brevemente uma proposta que reflita mais uma vez o que é o *cogito* para buscar o real sentido que ele representa. Merleau-Ponty estabelece três formas que o *cogito* foi compreendido: como um fato psíquico, um “eu penso”; como apreensão aos objetos que ele visa; e como ato preciso de duvidar. A primeira forma de se compreender o *cogito* como fato psíquico em que um “eu penso” me coloca factualmente diante de um mundo como sinônimo de uma certeza própria parece em si tão evidente dada a sua constatação instantânea. No entanto, nela o pensamento é colocado como anterior a própria existência como pureza absoluta, mas se esquece que para que eu seja pensamento dependo de uma existência anterior ao pensar. Esse é um detalhe importante negligenciado em nome da certeza do pensamento, dando-lhe o empréstimo de uma pseudo-verdade. Compreender o *cogito* dessa forma, portanto, não nos permite dar conta da verdade propriamente dita. O segundo modo de compreender o *cogito* como apreensão aos objetos que visa parece dar um passo a mais que o primeiro modelo, pois permite uma transição para além da certeza plena da reflexão, mas se esbarra com outra dificuldade: “Nessa perspectiva, o *cogito* não é nem mais certo nem certo de outra maneira do que o *cogitatum*” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 45, grifo do autor). Fazer tal relação coloca uma transparência ao sujeito a ponto de posicioná-lo como uma essência, o que exclui a iminência da dúvida que pode, é claro, atingir as próprias essências. E é exatamente esse ponto de duvidar que se imprime ao terceiro modo de compreender o *cogito*. Ele estabelece a incerteza em todo objeto e experiência que o abarca, mas jamais vendo-se apto a duvidar de si mesmo pela garantia do pensamento de si. Ou seja, o ato de duvidar caminha livremente no âmbito externo, mas vê-se impossibilitado de duvidar de si porque tem a si próprio como

certeza absoluta. O que o filósofo empreende nesse modelo é que não falamos de um pensamento puro duvidando de si mesmo, mas que a verdadeira certeza aqui presente é de uma percepção de si:

Eu me apreendo, não como um sujeito constituente, transparente a si mesmo e que desdobra a totalidade dos objetos do pensamento e da experiência possíveis, mas como um pensamento particular, um pensamento engajado em certos objetos, um pensamento em ato, e é sob esse aspecto que estou certo de mim mesmo. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 45)

É esse engajamento da consciência que a faz abandonar a postura de expectadora de um mundo e impede uma autocensura ancorada na mera certeza de ser garantia de pensamento puro, desmoronando qualquer expectativa idealista e dogmática. O temor de um irracionalismo, portanto, não convém à reflexão já que sua garantia não reside no simples ato de ser pensamento, mas de ser pensamento em ato incapaz de abandonar-se. A certeza deixa de estar em ser pensamento para tornar-se um pensamento localizado, orientado, que por se mostrar sempre em ação não se permite deixar de ser pensamento. Assim, abandona-se o *cogito* como aquele fato psíquico em que sou apenas a garantia indelével do que penso, bem como o segundo modelo do *cogito* de um cogitante universal, e reestabelece o ato de duvidar que não é censurado pela reflexão de si, mas como “pensamento que se reaprende já provido de um ideal de verdade, de que ele não pode a cada momento fornecer todas as razões, e que é o horizonte de suas operações” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 46). É preciso também lembrar que esse *cogito* que se reaprende é livre, ou seja, não se submete à vida no sentido de estar imanente nela, congelado em si. Ele é um pensamento que se lembra de ter nascido, retoma-se soberanamente, e no qual “coincidem o fato, a razão e a liberdade” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 46). Crer na certeza do pensamento a ponto de afastar a dúvida de si é tirar a liberdade da consciência de ir além, manter um horizonte limitado que jamais poderia ser ultrapassado, em outras palavras é condenar a consciência a seguir um itinerário que só aceita a dúvida externa, jamais a interna. É por se constituir em liberdade que a racionalidade não pode ser dada como garantia total, pois ela se encontra sempre ameaçada por sua própria abertura. Ameaçada não no sentido de correr o risco de anular-se – pois ela não se reduz – mas porque ela precisa sempre se reconstituir. Sob a garantia da liberdade da reflexão o irrefletido, portanto, não pode ser considerado um risco de anulação da própria reflexão.

Defendendo-se de ser considerado um traidor da razão com o apoio ao irrefletido, Merleau-Ponty buscou esclarecer que é preciso aceitar a condição de uma reflexão iniciante,

pois do contrário estaríamos posicionando-a como absoluta e fechada em si mesma ao mesmo tempo em que censurando a dúvida da própria reflexão, o que faria dela uma garantia apodítica de si mesma, arbitrária na reflexão – pois nunca duvidaria de si mesma – e pura manifestação eidética. É tentador deixar-se inclinar por esse modelo porque a própria reflexão tem em si uma forte tendência à idealidade. Se ela não se interrogar sobre si mesma em sua origem incorre no risco de professar uma fé perceptiva que o mundo é precisamente aquilo que ela vê, apoiando em sua visão direta toda a verdade que acredita (FERREIRA, 2016, p. 69). No entanto, se a reflexão contraria o que vê questionando sua relação com o sensível ela “traí sua profissão de fé, e essa traição lhe é constitutiva” (FERREIRA, 2016, p. 69), por mais que o movimento reflexivo seja evidente por nos encontrarmos no mundo. Tal postura não contraria o próprio existencialismo ontológico fundando um “não-ser” prévio ao ser, e o filósofo não é aquele que trai o imediato, mas que busca compreendê-lo em sua origem nos limites possíveis sem abandonar a própria expressão conquistada pelo imediato, engrandecendo-o:

“O que nos encoraja, é que não há vida pura e inexpressa no homem, é que o irrefletido só começa a existir para nós através da reflexão. Entrar nessas contradições (...) me parece fazer parte do inventário crítico de nossa vida, que é a filosofia” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 57).

O irrefletido é um fenômeno cultural, jamais anticultural porque a consciência pode ser capaz de desprender-se das coisas para ver a si mesma, mas ela só é capaz de recompor a si mesma no nível cultural (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 73). A reflexão empreendeu conquistas, aprendeu com seus erros e acertos, foi capaz de perceber-se, criticar-se, ir além das imposições naturais e históricas, enfim, criou a cultura. Ela não conseguiria abrir mão de tudo isso pelo simples fato de conceber sua própria origem, não poderia vestir uma roupagem menor que seu tamanho. Ela constitui um movimento que não estagna.

Tratar desse assunto em uma exposição que defende o primado da percepção não é mera coincidência. Primeiro, porque a percepção jamais permitiria submeter o ser humano à fatalidade de sua natureza ou da história destituído de sua consciência no irrefletido: se a consciência precisa superar-se então ela nega a deixar de ser ela mesma, não poderia abrir mão de suas conquistas em uma irracionalidade. Segundo, porque é somente através da percepção que se posiciona o ser humano no exato momento em que as coisas são para ele constituídas sem dogmatismos. A percepção entrega a ele uma situação nascente de sua

própria consciência sem estabelecer censuras ou deixar perder sua forma objetiva e reflexiva (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 49-50). O temor ao irrefletido não se justifica, portanto, pois ele não transforma o humano em anti-humano, para-si em em-si, pois não se trata de devolver à sua cultura um estado de homem das cavernas. O primado da percepção não reduz o humano a um mero sentir, mas estimula-o a ver nascer seu próprio saber como sinônimo de “reconquistar a consciência de sua racionalidade que se perde ao crê-la óbvia” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 50). A crença no óbvio é o risco de toda empreitada idealista da consciência cujo método não apresente uma abordagem presente e viva, que insista no erro de partir de um ser idealizado já determinado quando o retorno à percepção inicial nos questiona essa própria determinação no pré-reflexivo, sendo que ele nos apresenta uma percepção embebida de sentido que também se encontra comprometida com um mundo verdadeiro, presente e racional.

2.2 – Comprometimento e familiaridade com o mundo: a percepção

Se aqui nos propomos a uma reflexão radical como sempre nos lembra Merleau-Ponty, devemos localizar em nossa pesquisa a origem do próprio engajamento que não poderia ter outro lugar além da própria percepção. Essa, inserida sob a perspectiva do irrefletido, não poderia ser abordada de forma direta, pois correria o risco de ser erroneamente objetivada, mas através de uma abordagem indireta da mesma forma que o corpo próprio fora compreendido pela instabilidade ocasionada pela doença. Abordar a percepção através do irrefletido significa, como já dissemos, resgatar sua própria história a partir de sua origem, considerando sua constituição e a formação das ideias do sujeito antes dela ser objetivada pela reflexão (MOUTINHO, 2006, p. 172), indicando os limites reflexivos e permitindo a própria expressão do mundo, que se calaria caso não considerasse a proposta do irrefletido.

O que aprendemos com o corpo próprio é que dele partimos através da percepção, ele a torna possível em um mundo de experiências em que o sujeito já embarca engajado enquanto sujeito de percepção. A questão a ser levantada agora é o modo como ele se engaja perceptivamente a partir do irrefletido. O primeiro passo é considerar a importância de três pontos: a compreensão do sentir, a relação com o espaço e a defesa de uma unidade dos sentidos. Uma compreensão do sentir mostra-se como o primeiro passo, pois é ele que estabelece a comunicação entre a motricidade e a percepção. Segundo Moutinho, o sentir é diferente da sensação, tão cara aos modernos. Para Merleau-Ponty, segundo Moutinho, ele significa sempre um remeter-se à experiência efetiva e atual do ser no mundo diferente do aspecto constitutivo e *a priori* pelo qual sempre fora tratado. O sensível já não pode mais ser considerado como aquilo que produz afecções, mas como algo que já apresenta o engajar atual da existência; ele é a “proposta de um ritmo de existência, a qual eu posso me abrir ou me fechar” uma vez que o “sensível e sujeito devem estar ‘sincronizados’, em ‘comunhão’” (MOUTINHO, 2006, p. 168). Sentir é, portanto, não o estar em um mundo dotado de capacidades cognitivas separadas em si e organizadas por uma consciência, mas com o mundo coexistir de forma plena, saindo da motricidade e indo do corpo ao mundo percebido, segundo o autor.

Isso porque a sensação é intencional e, como tal, “visa e significa para além de si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 288) e isso só se torna possível não por uma mera imbricação do sujeito interno com um mundo externo, mas pela familiaridade entre ambos, de um corpo que se relaciona com um mundo não necessariamente de forma direta e clara, mas

que é produzido a partir de um saber latente que se entrega de forma opaca, mas em toda sua ecciedade (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 288). O mundo tem uma capacidade de encantamento porque ele não é devidamente posto por um sujeito judicante que o cria, mas que se identifica com ele, faz seu esse mundo e vê nas qualidades daquela sua lei momentânea (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 288). E isso tira toda possibilidade de compreender a relação do sentir e do mundo como uma relação bilateral em que um é o polo ativo em contraposição a outro polo passivo, como se um desse o sentido esperado ao outro. Esse sentido brota do encantamento, dessa identificação – ou melhor, familiaridade – do sujeito perceptivo com o mundo.

Já analisamos a questão do espaço de acordo com os comentários que Merleau-Ponty faz a respeito de Descarte e Kant em “A Natureza”, mas aqui precisamos fazer mais uma análise para incorporá-la à questão perceptiva. Se o problema dos modernos, como apontado pelo filósofo, era buscar uma unidade absoluta na relação entre consciência e espaço - que por si mesma não permite uma abertura ao existente atual do corpo em nome dessa unidade – logo, a solução é admitir que o espaço não é constituído pela consciência, que ele é apenas uma maneira de “coexistência” que jamais poderia ser única, mas múltipla (MOUTINHO, 2006, p. 171). Insistir na unidade dos modernos é querer ser como Deus, pois só ele seria capaz de revelar essa unidade a partir de todas as perspectivas possíveis enquanto o sujeito perceptivo só a reconhece apenas por uma perspectiva (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 288-289), aquela em que ele se lança como um ser no espaço em suas diversas maneiras de sê-lo e nelas fazendo o seu espaço (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 299). Moutinho esclarece que é somente na abertura dessa “unidade” que os próprios sentidos se comunicam, manifestando-a:

Noutras palavras, os sentidos se constituem como unidade uma vez que estão orientados para um polo intencional, e a unidade sensível, no caso, a unidade do espaço, se faz nesse horizonte de articulação dos sentidos. Merleau-Ponty procura aqui, ao mesmo tempo, assegurar a diferença dos domínios sensoriais (...) e garantir que essa diferença de domínios sensoriais não implica domínios separados. (MOUTINHO, 2006, p. 171.)

Essa relação entre o sensível e o espaço demonstra em conjunto uma característica fundamental da percepção: ela não poderia afastar a ideia da coisa, muito pelo contrário, ela une intrinsecamente as duas porque é justamente “pela experiência perspectiva que eu me afundo na espessura do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 299), mas não porque estou fora de um mundo prestes a mergulhá-lo e sim porque o corpo próprio está no mundo

formando com ele um sistema (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 273). A aderência de um sentido através do engajamento que aqui estudamos só pode começar se levarmos em consideração que o sentido dado depende da própria experiência de sujeito encarnado (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 274). É essa imbricação do sujeito com o mundo que faz toda percepção exterior ser “imediatamente sinônima de uma certa percepção de meu corpo, assim como toda percepção de meu corpo se explicita na linguagem da percepção exterior.” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 277). O sentido, o significado e o próprio engajamento se manifestam somente a partir dessa síntese. Para reconhecê-los será necessário “despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 278), o que significa admitir que compreender o que é o mundo nos faz reencontrar quem somos (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 278). No entanto, antes, é preciso analisar um último ponto, o da unidade dos sentidos.

Tal unidade expressiva do corpo em comunicação com o mundo só seria eficiente se englobasse uma unidade dos sentidos, uma vez que todos eles são movidos pelo mesmo polo intencional. Sentidos e intencionalidade se constroem em unidade mutuamente, uma fornecendo as informações à outra (MOUTINHO, 2006, p. 173). Se o sujeito encontra-se em uma experiência perspectiva específica como, por exemplo, observar o voo de um pássaro de uma árvore, seus sentidos fornecem dados que, para a consciência tética, parecem dissociados: ele vê o salto inicial da ave, ouve o balançar das folhas, sente o calor do sol, etc. No entanto, toda essa análise separada integra-se a uma única experiência de um observador diante de uma perspectiva pela qual “os sentidos comunicam-se entre si e abrem-se à estrutura da coisa” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 308). Tal separação não ocorre no irrefletido, nele a percepção conjuga cada sentido em um único núcleo significativo, o objeto se faz presente em sua natureza própria e pode falar a todos os sentidos simultaneamente: o expectador que vê o voo do pássaro *ouve* seu voo do galho, consegue *ver* o movimento do vento nas folhas, *enxerga* o calor do sol através da luz.

A forma de uma prega em um tecido de linho ou de algodão nos faz ver a flexibilidade ou a secura da fibra, a frieza ou calor do tecido. (...). No movimento do galho que um pássaro acaba de abandonar, lemos sua flexibilidade ou sua elasticidade, e é assim que um galho de macieira e um galho de bétula imediatamente se distinguem. (...). Portanto, se considerados como qualidades incomparáveis, os ‘dados dos diferentes sentidos’ dependem de tantos mundos separados, cada um deles, em sua essência particular, sendo uma maneira de modular a coisa, todos eles se comunicam através de seu núcleo significativo.” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 309)

Isso significa que somente a forma em que os objetos se apresentam não são suficientes para explicar aquilo que o sujeito perceptivo percebe. Há na experiência perceptiva, uma comunicação dos sentidos em que um sentido específico fornece dados significativos igualmente lidos pelos outros a partir do irrefletido. Pensar em uma atividade isolada de cada sentido exigiria a existência de mundos diferentes dentro de um mesmo mundo em que cada sentido encaixasse perfeitamente na forma específica de um determinado objeto quando, na verdade, ocorre uma interação dos sentidos a partir de um só núcleo significativo apto de comungar em si expressões diferentes em uma mesma experiência sensorial. A aceção de sentidos separados orientando-se ao objeto a partir de uma compatibilidade entre ambos é uma crença intelectual e aqui estamos falando da própria percepção. Nela a síntese perceptiva mostra-se diferente da síntese intelectual, a intencionalidade não se mostra pela transparência da consciência, mas a partir de um saber latente que o próprio corpo já possui (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 312). Nessa esfera pré-lógica da intencionalidade o conteúdo do objeto não se doa por completo, não pode ser alcançado pela consciência, o que faz o objeto transcendente e passível de ressignificações. Ao contrário da síntese intelectual, a síntese perceptiva não ocorre na consciência, mas no mundo e é esse ponto que as distingue (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 312). Assim, *ver um som* ou *ouvir uma cor* são experiências possíveis dada a unidade dos sentidos, pois o corpo não é uma justaposição de órgãos, mas um sistema através do qual todas as suas funções são incorporadas entre si e sempre retomadas pelo próprio movimento do ser no mundo. Cada sentido não é simplesmente um *quale*, mas representam a própria experiência de uma existência e a sincronização do corpo a ela (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 314). A percepção não é uma mera causalidade cognitiva, mas uma verdadeira “re-criação ou uma re-constituição do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 279). A unidade dos sentidos presente no irrefletido sinaliza ao fenomenólogo os riscos de uma pura intelecção naquilo em que ele se debruça: se somos capazes de aplicar uma teoria ao mundo é porque em primeiro lugar possuímos uma percepção atual, um contato com o mundo que se encontra nele enraizado, um mundo que investe em nossa subjetividade e não acata nossas conclusões só porque elas foram bem refletidas. É nesse sentido que o filósofo chama a percepção de uma “falha deste grande diamante” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 280) porque a percepção não é uma capacidade solitária, mas uma constante interação com o mundo que a alimenta e, mesmo que esse mundo se apresente sobre um determinado formato imediato, posso dele interpretar ou indicar elementos que transcendem ao fenômeno, pois ele nunca se encerra.

Paralelamente à unidade dos sentidos prevalece também a unidade do objeto, o “em-si” em relação ao sujeito perceptivo. Moutinho esclarece que a unidade do objeto, uma vez dada a unidade dos sentidos, só pode ser considerada como uma unidade em curso efetuada por um sujeito que não é consciência, mas corpo. A unidade do objeto é, portanto, inacabada e para ser compreendida através da própria síntese perceptiva deve ser analisada sob a perspectiva do tempo, como uma síntese temporal, “que se faz lá, na coisa *mesma*, não em um sujeito pensante” (MOUTINHO, 2006, p. 176, grifo do autor). É por causa do tempo que tanto a síntese corpórea que já alisamos quanto a própria síntese do objeto devam ser consideradas como abertas e indefinidas. O tempo, nesse sentido, mostra-se através dessa própria abertura da coisa e da percepção, ligando-as (MOUTINHO, 2006, p. 176).

[A percepção] não faz atualmente a síntese de seu objeto, não que ela o receba passivamente, à maneira empirista, mas porque a unidade do objeto aparece pelo tempo, e porque o tempo escapa a si na medida em que ele se retoma. Graças ao tempo, tenho um encaixe e uma retomada das experiências anteriores nas experiências ulteriores, mas em parte alguma uma posse de mim por mim, já que o vazio do futuro se preenche sempre com um novo presente (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 322-323)

Captar tal ligação, no entanto, exige uma postura reflexiva, pois enquanto sujeito perceptivo o corpo encontra-se plenamente envolvido pelo que percebe, necessitando voltar-se a si mesmo porque ele não é capaz de captar tal ligação por encontrar-se percebendo enquanto percebe (MOUTINHO, 2006, p. 176). Da mesma forma, aquele mesmo saber latente que mencionamos também é construído pelo próprio tempo. A percepção já traz um conteúdo formado pelo passado. O corpo habitual é esse formato: respondendo a certos estímulos de tal forma que não precise encarregar o corpo atual - que é o próprio centro da existência - ele posiciona-se como uma periferia do corpo envolvendo aquilo que não carece de ser levantado a todo momento, o que foi comprovado como no caso da presença do membro fantasma. Isso significa que a percepção também “se beneficia de um trabalho já feito” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 319), ela carrega em si uma carga de passado que se esconde dela mesma, mas que a todo momento é retomado por ela. Moutinho esclarece que tal característica envolve uma “espessura histórica” ao corpo que impede qualquer transparência absoluta ao sujeito perceptivo (MOUTINHO, 2006, p. 177), fazendo emergir sua característica anônima. Passado e presente relacionam-se nesse anonimato porque o próprio sujeito perceptivo se vê confrontando-os (como no mesmo caso do membro fantasma) e o faz perceptivamente, sem auxílio da reflexão porque na percepção “nós não pensamos o objeto e não nos pensamos

pensando-o, nós somos para o objeto e confundimo-nos com esse corpo que sabe mais de nós sobre o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 320). E, nesse sentido, Moutinho alerta que essa ambiguidade do tempo é que traz a compreensão da presença de um passado no presente: o corpo habitual comprova a existência de um sedimentado que traz em si um passado que não fora ultrapassado ou esquecido, ele é o próprio presente desse passado que é assumido por esse mesmo presente que também o alimenta, o que faz passado e presente serem o “solo da consciência presente” (MOUTINHO, 2006, p. 177). Como ocorre, então, a síntese perceptiva e temporal na própria relação do sujeito perceptivo com o “em-si”? Por ser anônima a percepção não poderia ser um ato pessoal, o que a impede de operar uma síntese atual, ela não o faz sob uma consciência constituinte do mundo. Ainda segundo o autor, ela o faz porque possui uma pré-história: se há na percepção um conteúdo latente, um sedimentado, a síntese só poderá surgir através do tempo. É claro que há um presente que não pode ser descartado e nele opera-se um tipo de síntese, no entanto tal síntese atual ignora esse passado porque ela é uma síntese reflexiva, gerada pela própria consciência. Nesse sentido, a percepção não é um produto da consciência, mas da própria interação do sujeito perceptivo com o tempo.

A síntese espacial e a síntese do objeto estão fundadas neste desdobramento do tempo. Em cada movimento de fixação, meu corpo ata em conjunto um presente, um passado e um futuro, ele secreta tempo, ou antes torna-se este lugar da natureza em que, pela primeira vez, os acontecimentos, em lugar de impelirem-se uns aos outros no ser, projetam-se em torno do presente em duplo horizonte de passado e futuro e recebem uma orientação histórica. Aqui existe a invocação, mas não a experiência de um naturante eterno. Meu corpo toma posse do tempo, ele faz um passado e um futuro existirem para um presente, ele não é uma coisa, ele faz o tempo em lugar de padecê-lo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 321-322)

Constituído pela ambiguidade do tempo esse saber latente como presença de um passado marca uma antecipação perceptiva no momento atual, há em sua presença uma unidade temporal que impede a significação vir de imediato e atualmente, “e é nesse sentido que podemos falar em *gênio perceptivo*, o que tende sempre ao mais determinado” (MOUTINHO, 2006, p. 180; grifo do autor). Levando em consideração toda análise introdutória feita neste estudo não estamos falando aqui da existência de um gênio considerado a parte em relação ao corpo ou de qualquer estrutura que de alguma forma se distancie dele, mas de uma capacidade própria do sujeito perceptivo que, em uma experiência perceptiva, é apto a agir de forma prospectiva e retrospectiva de acordo com o interesse alimentado pela coisa em uma determinada situação (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 321). Merleau-Ponty analisa esse gênio perceptivo na constituição da visão, como quando olhamos

o desenho de um cubo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 354-355). Por tendência, a reflexão nos leva a acreditar que primeiramente olhamos os traços do desenho para depois captarmos a profundidade do cubo, como se a percepção organizasse essa transição. Toda a significação de um cubo (ter seis lados, suas linhas e profundidades específicas) não é dada por etapas, mas constituídas de uma só vez na experiência do olhar. Se o olhar é capaz de ser prospectivo no reconhecimento das características do cubo também o consegue de forma retrospectiva porque o próprio desenho orienta a uma profundidade antes de ser visto, ele traz em sua constituição o equilíbrio necessário da imagem que não precisa ser completado pela percepção: “o sentido do percebido, não constituído por mim, aparece ‘*instituído nele*’” (MOUTINHO, 2006, p. 180; grifo do autor). A profundidade já está no cubo e o olhar simplesmente a procura no mesmo instante em que é por ela evocado porque há nele um gênio perceptivo orientado a saber o que está olhando, reconhecendo sua determinação e buscando seu equilíbrio.

Citando Merleau-Ponty, Moutinho analisa que “não sou a origem solitária do sentido, mas apenas ‘reúno um sentido esparso por todos os fenômenos’, eu apenas digo ‘aquilo que os fenômenos querem dizer de si mesmos’” (MOUTINHO, 2006, p. 181), o que faz desse gênio perceptivo aquele que responde a algo que já é uma resposta vinda da coisa. Nesse sentido, a significação vem do mundo e não do sujeito perceptivo? Antes de mais nada, não podemos esquecer que esse sujeito encontra-se em uma situação e a assume, ele não é um polo passivo do mundo, mas atua nesse mundo e o transcende. Ele precisa dar ao mundo uma resposta. O que Merleau-Ponty rejeita é a total constituição de um mundo a partir de uma consciência judicativa, mas ao mesmo tempo seria impossível rejeitar sua presença em nome de um reinado significativo dado pelo mundo. O que está em questão aqui é que o sentido não é elaborado por uma consciência insular, mas por uma consciência participativa e em relação com o mundo. Se há um mundo que a evoca a resposta não pode estar fora do mundo, mas nele presente: o sentido está impregnado na própria relação do sujeito com o mundo. Em uma nota referindo-se a Madison, Moutinho nos esclarece melhor esse ponto:

Dessa explicitação, o sensível pôde aparecer então como impregnado de sentido, sem que este viesse de uma fonte subjetiva, o sentido torna-se então espalhado pelos fenômenos, e a síntese, forçosamente, se faz no próprio sensível. O corpo não opera a síntese, *se por isso se entende que a síntese se passa nele, como se ele fosse a origem do sentido*; o corpo apenas diz o que os fenômenos, por si mesmos, querem dizer. (MOUTINHO, 2006, p. 182; grifo nosso)

Se por um lado o mundo pode ser pensado ele também não pode ser ignorado (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 296), por outro, o corpo não cria o mundo, ele está no mundo em situação. A significação não é gerada univocamente por este ou aquele, mas da própria relação. E por esse motivo a significação e o próprio engajamento não podem ser vistos como posse exclusiva de um sujeito, mas na sua interação com o mundo. Se o corpo engaja-se o faz em resposta ao mundo e tal resposta não poderia estar dele isolada. Vejamos algumas passagens da PhP que confirmam essa ideia. No mesmo exemplo do cubo diz Merleau-Ponty que em cada um de seus elementos “se desenvolvemos todo o seu sentido perceptivo, *menciona o ponto de vista atual do observador sobre ele*” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 403; grifo nosso), ou seja, o sentido não pode descartar aquele que o percebe. Na significação das formas, por exemplo, “nosso corpo enquanto ponto de vista sobre as coisas e as coisas enquanto elementos abstratos de um só mundo *formam um sistema em que cada momento é imediatamente significativo de todos os outros*” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 403; grifo nosso), o que torna impossível dar ao mundo todo o crédito da significação. Ao expor sobre o significado das aparências sob o olhar, por exemplo, o filósofo ainda diz que:

[...] a percepção supõe em nós um aparato capaz de responder às solicitações da luz segundo seu sentido (...) de concentrar a visibilidade esparsa, de terminar aquilo que está esboçado no espetáculo. Esse aparato é o olhar, em outros termos a correlação natural entre as aparências e nosso desenrolar cinestésico, não conhecida em uma lei, mas *vivida como o engajamento de nosso corpo nas estruturas típicas de um mundo*” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 416; grifo nosso).

O filósofo insiste ainda que a percepção não torna o sujeito perceptivo passivo à toda sensibilidade, pois em toda experiência perceptiva ele leva uma indagação para que o próprio objeto o responda. Os dados sensíveis são uma linguagem a se desenrolar sob nossos sentidos, uma linguagem própria em constante aprendizado de si mesma que faz a significação ser dada a partir dessa manifestação (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 428), habitando o sentido à coisa, não sendo ele uma manifestação de aparências. O sentido da coisa a “anima”, encarnando-se nela como uma evidência (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 428), no entanto, sem encerrar-se ao “em-si” porque ao irromper-se com o mundo e passar a existir “só se pode compreender plenamente procurando [a coisa] em seu lugar com o olhar” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 428). Os sentidos procuram a coisa, o “em-si” que com eles se relacionam.

Assim, a coisa é o correlativo de meu corpo e, mais geralmente, de minha existência, da qual meu corpo é apenas a estrutura estabilizada, ela se constitui no poder de meu corpo sobre ela, *ela não é em primeiro lugar uma significação para o entendimento, mas uma estrutura acessível à inspeção do corpo*, e, se queremos descrever o real tal como ele nos aparece na experiência perceptiva, nós o encontramos carregado de predicados antropológicos. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 428-429; grifo nosso)

Assim, analisar o engajamento enquanto aderência significativa nos limita apenas a não concebê-lo como espetáculo lateral de uma consciência tética e contemplativa, mas imersa em um mundo que estabelece fenômenos já enriquecidos de sentido, mas que são concebidos na própria situação, em sua relação dinâmica com o mundo. Merleau-Ponty tende a romper com aquele tipo de raciocínio que polariza a compreensão de algo, buscando relacionar as partes como um todo. É nesse sentido que “a coisa nunca pode ser separada de alguém que a percebe”, o “em-si” não se posiciona distante do sujeito perceptivo para ser um “puro em-si” porque em seu horizonte sempre aparecerá o olhar que o investirá de humanidade, o que faz da percepção uma “comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 429).

Dizíamos que o gênio perceptivo atua de forma prospectiva e retrospectiva em relação à coisa, ao “em-si” e isso o impede de duplicar a realidade porque os sentidos são sua forma de acesso ao mundo, à coisa mesma; o que faz da percepção anterior à consciência. Isso significa também a necessidade de descartar a proposta de um sujeito epistemológico na síntese perceptiva porque a própria percepção é antes um corpo do que uma consciência (MOUTINHO, 2006, p. 181). Por outro lado, a coisa também reage à percepção porque embora seja investida de humanidade, ela “nos ignora, repousa em si, apresenta-se àquele que a percebe como coisa em si” (MOUTINHO, 2006, p. 184). A necessidade de localizar na coisa a síntese perceptiva vem daí, pois se ao mesmo tempo ela é produzida por um sujeito perceptivo ela também se confunde com a própria coisa vista, fazendo com que o sentido habite encarnando naquilo que o anima. O fato de a coisa estar cercada de “predicados antropológicos” não faz com que o mundo seja reduzido ao corpo porque ao ignorá-lo a coisa transborda seus elementos naturais tornando-a um “em-si-para-nós” (MOUTINHO, 2006, p. 184). A ausência do sujeito epistemológico o impede de constituir sozinho a coisa que apenas mostra um caminho a ser seguido pelos sentidos esparsos que serão reunidos pelo sujeito perceptivo. O sedimentado traz consigo um saber do mundo que faz o olhar identificar

o sentido da coisa, cuja síntese só será empreendida através do tempo. Em suas relações intersensoriais, o sujeito perceptivo está inserido em um mundo que “conserva o mesmo estilo em todas elas (...) ele se conserva o mesmo independentemente do desenvolvimento da percepção, pois não há aqui uma subjetividade que legisle” (MOUTINHO, 2006, p. 186). Esse mundo que já “está ali” é visto por retrospectiva pela percepção que o envolve porque ele mesmo é anterior à própria percepção, não necessariamente como contraponto a ela e é por isso que o corpo é apto a compreender toda a lógica do mundo, transcendendo inclusive aquilo que é percebido em um primeiro momento. Tanto o sujeito quanto o mundo são horizontes em aberto, o que impede uma conclusão definitiva da percepção, daí a síntese ter a necessidade de ser efetuada pelo tempo porque todas as partes envolvidas tem um horizonte de passado e futuro.

Na percepção abandona-se a atitude crítica, o sujeito perceptivo é uma unidade com o mundo, somente a reflexão e a ciência darão conta de fazer essa análise. Isso, no entanto, não significa creditar à reflexão todo o mérito investigativo pois ela mesma “não introduz nele [o objeto] nada que ali já não esteja: ela se limita a *formular aquilo que dá um sentido* a ‘mesa’, a ‘cadeira’, aquilo que faz estável a sua estrutura e torna possível minha experiência da objetividade” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 320; grifo nosso). É por isso que uma investigação fenomenológica da percepção exclui sua objetificação porque enquanto pré-lógica a percepção não carece de um acesso às aparências para chegar até a forma absoluta do objeto, isso é uma fé perceptiva da própria reflexão. A percepção não poderia afastar a ideia da coisa, ela as une intrinsecamente, como já dissemos, porque “pela experiência perceptiva eu me afundo na espessura do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 275). Há um teor anônimo na experiência perceptiva que não depende de uma presença efetiva da reflexão porque enquanto perceptivo o sujeito não é um “pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela”, mas “é uma potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza nele” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 285). A reflexão tem em si uma forte necessidade de justificar a si mesma enquanto reflexão na busca pela verdade, mas ela não pode querer substituir uma visão de mundo por outra a seu bel prazer. Para ser efetiva em sua busca pela verdade ela deverá buscar no passado seu teor pré-lógico para admitir sua visão ingênua e ultrapassá-la, ela precisa compreender-se enquanto começo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 287), daí a importância do irrefletido.

A partir de um princípio pré-lógico compreendemos que o sensível não é puro sinônimo de uma significação, mas transmite uma maneira de ser no mundo (MERLEAU-

PONTY, 2006d, p. 286) que nos localiza no espaço retomado pelo corpo que o assume, fazendo da sensação uma comunhão. O corpo, portanto, enquanto percepção está engajado no tempo, sincronizando-o. Sua atmosfera anônima faz da percepção a expressão de uma situação já dada (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 290) cujos atos pessoais criam ou recriam uma situação. No sentir não há ainda uma experiência do ser próprio do sujeito perceptivo que através de uma consciência decide e é responsável, mas revela “um outro eu que já tomou partido pelo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 291), não inteiro em consciência tética.

Mas o Eu refletido difere do Eu irrefletido pelo menos no fato de que ele foi tematizado, e o que é dado não é a consciência nem o ser puro – como o próprio Kant diz em profundidade, é a experiência; em outros termos, a comunicação de um sujeito finito com o ser opaco do qual ele emerge, mas no qual permanece engajado. É ‘a experiência pura e por assim dizer ainda muda que se trata de trazer à expressão pura de seu próprio sentido’ (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 296).

A percepção originária “é uma experiência não-tética, pré-objetiva e pré-consciente” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 325) e retomar sua experiência é reencontrar a origem do pensamento crítico, por isso a necessidade de retornar ao irrefletido, pois é nele que a própria reflexão tira seu proveito e verifica a veracidade de suas investigações apresentando-se como apenas uma das possibilidades do ser (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 324). A simplicidade da sensação denota sua relação direta com o mundo, o que exclui a necessidade de encontrar nesse momento primordial aquilo que só será estabelecido na atitude crítica. No entanto, o corpo nunca deixa de engajar-se, enquanto não-tético no irrefletido quanto tético na reflexão porque ele é uma “textura comum de todos os objetos” e em relação ao mundo percebido “o instrumento geral de minha ‘compreensão’” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 315). É ele que fornece o sentido sob a condição de fazê-lo em consonância com o mundo experimentado. Dessa forma, o filósofo nos apresenta o verdadeiro teor daquilo que também é criado pelo corpo, a palavra.

A palavra não pode ser reduzida a um signo ou representação da linguagem. Segundo o filósofo ela “antes de ser o índice de um conceito é um acontecimento que se apossa de meu corpo, e suas ações sobre meu corpo circunscrevem a zona de significação à qual ela se reporta” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 316). Se ouço a palavra “frio”, por exemplo, meu corpo é capaz de reportar diretamente à sensação que ela transmite sem a necessidade de decifrar seu signo de antemão porque meu corpo remaneja todo seu esquema anterior como “se o interior do corpo viesse para a periferia” e todas as partes do corpo se organizassem com

o intuito de recentrar-se (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 316). A palavra não se torna diferente, portanto, da sensação que provoca e é “apenas quando sua presença se prolonga que ela aparece como imagem exterior e sua significação como pensamento” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 316). A relação com as palavras não é idealista, mas orgânica, abrindo sua passagem pelo corpo. E é por esse motivo que a palavra não pode ser dissociada daquilo que ela ouve ou vê (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 316). Essa peculiaridade da palavra não provém dela mesma, mas de toda a qualidade do corpo que não se aceita como objeto e reage às vibrações do som e da visão indicando naquele signo de letras toda a significação que ele envolve e a própria maneira que ele a acata em si (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 317).

Portanto, nós não reduzimos a significação da palavra e nem mesmo a significação do percebido a uma soma de ‘sensações corporais’, mas dizemos que *o corpo, enquanto tem condutas*, é este estranho objeto que utiliza suas próprias partes como simbólica geral do mundo, e através do qual, por conseguinte, podemos ‘frequentar’ este mundo, ‘compreendê-lo’ e *encontrar uma significação para ele*. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 317, grifo nosso).

Toda uma fenomenologia da linguagem poderá ser investigada em Merleau-Ponty a partir desse princípio e precisamos aprofundar um pouco mais nesse sentido quando falarmos da intersubjetividade, mas o que deve nos interessar agora é compreender como a própria percepção se relaciona com a cultura já que não podemos excluir sua mútua influência na própria experiência perceptiva que até agora foi abordada sob o retorno ao irrefletido. Ferraz (FERRAZ, 2016, p. 303), também interessado na dinâmica da própria percepção durante o processo perceptivo, questiona sua relação com a própria cultura, se ela pode de alguma forma ser prévia à percepção favorecendo certas qualidades em detrimento de outras, sua possibilidade de interferência já que a própria percepção se encontra inserida em variadas tradições sócio-culturais ou se a cultura surge como um acréscimo posterior de possibilidade significativa de dados sensoriais básicos e universais. Sua resposta encontra-se em uma análise histórica da obra de Merleau-Ponty.

Na SC, por exemplo, o autor defende que o filósofo, ao expor sobre os fenômenos humanos, estabelece que o trabalho humano projeta objetos culturais que o fazem constituir novas formas de comportamento, mas que a percepção envolve-se neles de forma imediata, não como objetos inéditos a serem preenchidos com um sentido cultural posterior (FERRAZ, 2016, p. 303). O que estabelecemos como fruto cultural é de ordem reflexiva e, enquanto percepção, a distinção entre natureza e cultura nesse sentido ainda não é estabelecida. A

criança é usada como exemplo disso: ao manipular objetos humanos a criança não reconhece uma natureza objetiva no objeto que será acrescido de elementos culturais, mas que seus estímulos sensoriais já permitem que ela reconheça o aspecto cultural presente no objeto que durante seu desenvolvimento sensorial a faz inserir-se no contexto sociocultural que ela faz parte, ou seja, desde sempre a criança já se encontra inserida em uma realidade cultural de alguma forma. Isso ocorre porque em qualquer manifestação perceptiva há uma intencionalidade responsável pela construção do sentido, o que aponta para existência de certos “conjuntos fenomenais privilegiados” que transmitem um determinado sentido cultural (FERRAZ, 2016, p. 304). No entanto, tal explicação não se encerra porque se há uma inserção de sentido dado desde a infância a consciência pode ultrapassá-lo negando-o e posicionando-se como meio universal através do qual todos os objetos recebam outra significação:

Assim, a dialética humana é ambígua: manifesta-se inicialmente pelas estruturas sociais ou culturais que faz surgir e nas quais se aprisiona. *Mas seus objetos de uso e seus objetos culturais não seriam o que são se a atividade que o faz surgir não tivesse também como sentido negá-los e superá-los.* Do mesmo modo, a percepção que nos apareceu até aqui como a inserção da consciência num berço de instituições e no círculo estreito dos ‘meios’ humanos pode se tornar, em particular através da arte, percepção de um ‘universo’. (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 274; grifo do autor)

Sacrini aponta que não se trata de uma relativização dos contextos sócio-culturais, mas que em relação a própria consciência o que ela recebe perceptivamente não a condiciona, podendo ser transcendido por ela. Essa consciência, como já dissemos, não é uma consciência intelectual, mas perceptiva do corpo-próprio e isso significa que aquilo que vem do mundo dos fenômenos doa-se originariamente sem depender de uma atividade judicativa (FERRAZ, 2016, p. 304), afinal a própria percepção encontra-se aberta ao mundo humano. E é exatamente essa característica em aberto da consciência perceptiva que a permite acompanhar a organização significativa do mundo. No entanto, o papel da cultura como significativo acaba desempenhando um papel secundário, uma vez que é pela percepção encarnada que é possível a construção e a aderência de um sentido.

Essa ideia mantém-se na PhP. Vimos com Moutinho que a percepção não se limita a ser uma interpretação do sujeito perceptivo, mas como “instância a partir do qual se pode ver ‘nascer o sentido’” (MOUTINHO, 2018, p. 276), o que faz dela originária e anterior à linguagem e à cultura. Esse seu posicionamento mais geral dá a percepção a não obrigatoriedade de ater-se a cultura para manifestar-se, operando “como o meio responsável

pela abertura dos sujeitos humanos aos aspectos mais básicos e gerais das situações vividas” (FERRAZ, 2016, p. 305). O teor anônimo presente na própria percepção impede de estabelecer de forma clara e distinta as propriedades que marcariam o limite entre o objetivo e o cultural, uma vez que em cada caso concreto em que o sujeito perceptivo se lança em situação há inúmeras relações se formando, devendo aceitar, portanto, um grau de indeterminação que envolva todo o conjunto do fenômeno. Ferraz aponta que tanto esse grau de indeterminação quanto o aspecto lacunar presente na própria percepção “constituem a significação pré-objetiva dos fenômenos percebidos” (FERRAZ, 2016, p. 306) e que, por isso, esse tipo de significação é anterior a qualificação ou relativização cultural e, por isso, a necessidade de ir além de uma percepção empírica a que estamos habituados no cotidiano. Transcender a percepção empírica a uma percepção originária significa, como já vimos, compreender a percepção aquém de qualquer significação sedimentada pela cultura, revelando o que há de universal em seu aspecto.

A percepção originária revela o mundo tal como ele o é ou, antes, a forma como ele se apresenta espontaneamente à percepção. Na PhP, segundo Ferraz, “Merleau-Ponty pretende ter desvelado uma lógica sensível básica de ordenação do campo fenomenal” (FERRAZ, 2016, p. 307), o que fez o filósofo afastar a apreensão desses fenômenos numa ordem cultural. No entanto, o autor esclarece que isso não significa que o filósofo desconsidere a própria diversidade cultural na constituição da experiência. A própria importância e caracterização do corpo próprio impediriam o filósofo de negligenciar esse ponto.

Segundo Ferraz “a experiência corporal se ordena de maneira a permitir a variabilidade cultural, o que fragiliza aquela ideia da percepção originária” (FERRAZ, 2016, p. 308) e já que a percepção deva ser compreendida como atividade encarnada é preciso voltar ao corpo porque é nele que ela opera-se, não numa consciência compreendida idealisticamente. O autor defende ainda que na PhP, mesmo considerando a influência de elementos antropológicos, há um acesso universal ao mundo que deva ser levado em consideração antes de mesmo de aceitar uma influência cultural. Citando o filósofo:

Nunca vivo inteiramente nos espaços antropológicos, estou sempre ligado, por minha raízes, a um espaço natural e inumano. Enquanto atravesso a praça da Concórdia e me acredito inteiramente tomado por Paris, posso deter meus olhos em uma pedra do muro do jardim das Tuileries, a Concórdia desaparece e só existe esta pedra sem história; posso ainda perder meu olhar nessa superfície granulosa e amarelada, e não existe mais nem mesmo pedra, só resta um jogo de luz em uma matéria indefinida. Minha percepção total não é feita dessas percepções analíticas, mas ela sempre pode dissolver-se nelas, e meu corpo, que por meus *habitus* assegura minha inserção no mundo humano, justamente só o faz projetando-me primeiramente em um mundo natural que sempre transparece sob o outro. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 393-394)

Ainda que haja uma interferência de aspectos culturais na percepção ela é autônoma em relação a eles no sentido de que “vige uma conexão silenciosa com os aspectos mais universais do mundo” (FERRAZ, 2016, p. 308-309). Se um mundo cultural é possível é porque antes dele vem um mundo natural. É nesse sentido que a PhP, por mais que não exclua a interferência da cultura, a posiciona secundariamente em relação ao próprio mundo natural. Ferraz aponta que é nos textos do período intermediário que o filósofo buscará “corrigir esse desequilíbrio” (FERRAZ, 2016, p. 309) aceitando que a cultura pode “enformar” a percepção. Ao buscar uma unidade significativa entre culturas diferentes, por exemplo, o filósofo estabelece um critério importante a ser levado em consideração:

Mas isso [a capacidade humana de metamorfosear um sentido] só é problema se começamos por nos colocar no mundo geográfico ou físico, e por nele colocar as obras como acontecimentos separados, cuja semelhança ou o simples parentesco é então improvável, e exige um princípio de explicação. Propomos, ao contrário, *reconhecer a ordem da cultura ou do sentido como uma ordem original do advento que não deve ser derivada daquela*, se existe, dos puros acontecimentos, nem tratada como o simples efeito de certos encontros pouco prováveis. Se admitimos que o próprio do gesto humano é significar para além de sua simples existência de fato, inaugurar um sentido, disso resulta que todo gesto é comparável a qualquer outro, que ambos pertencem a uma única sintaxe, que cada um deles é um começo, comporta uma sequência ou recomeços na medida em que não é, como o acontecimento, opaco e fechado em si mesmo, e acabado de uma vez por todas (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 70-71, grifo nosso).

Vimos que a palavra não é um fenômeno de idealização, mas um fenômeno orgânico. Por isso, na linguagem é totalmente possível que a palavra seja esquecida em nome do significado quando sua atuação torna-se bem sucedida (FERRAZ, 2016, p. 309). A expressão retira-se em nome de sua significação demonstrando uma autonomia que vai além da própria palavra que deu sua forma. Nesse sentido, Ferraz defende que há um síntese partilhada entre percepção e linguagem na qual “os dados de partida, sempre parciais, dão lugar a polos objetivos (coisas ou significações) que aparecem como entes prontos, independentes dos

processos que os sustentam” (FERRAZ, 2016, p. 309). Daí, tanto o significado quanto a própria linguagem não estarem presos aos atos que o criaram, o que torna difícil estabelecer a separação entre o mundo natural ou o mundo cultural de onde se inspiraram. A peculiaridade existente na linguagem merece uma atenção especial que será tratada na própria intersubjetividade, mas precisávamos esclarecer esses pontos para compreender de que forma torna-se possível a relação entre o mundo cultural e a percepção. A peculiaridade da linguagem em relação à percepção na obra de Merleau-Ponty, segundo Ferraz, fez o filósofo partir na PhP de uma compreensão nuclear do conteúdo sensível que se impõe à percepção para uma outra compreensão do mundo percebido em que suas relações não se limitam a apreensões universais, mas que ele se constitui de várias formas diferentes a partir de configurações que podem ser privilegiadas.

Aquilo que Merleau-Ponty apresentava como núcleo sensível universal não é senão, uma certa configuração já enviesada minimamente pelo ambiente sociocultural em que ocorre. Desse modo, a percepção tal qual toda atividade corporal, institui imediatamente possibilidades antropológicas de apreensão dos dados, em relação às quais não se tem garantia prévia de que sejam plenamente partilháveis de maneira imediata. (FERRAZ, 2016, p. 311).

Em resumo, tanto na SC quanto na PhP, Merleau-Ponty tenta compreender a percepção em seu estado bruto na constituição do mundo, mas percebe ao longo de sua obra que a partir do momento em que ela mergulha em um mundo cultural e histórico não agiria sem a sua influência. De fato, natureza e cultura estabelecem relações intrínsecas difíceis de serem separadas e por isso insistimos tanto no retorno ao irrefletido como uma forma de tentar compreender o engajamento a partir de uma percepção originária, pois é necessária a tentativa de desvendar um fenômeno em sua nudez reduzindo a fé perceptiva da própria reflexão. Compreendido, então, a forma como a percepção opera em relação ao corpo próprio em um período pré-lógico podemos agora estabelecer a significação do engajamento nas próprias relações humanas, nesse mesmo mundo cultural que se abre justamente por possuímos um corpo que não se manifesta como objeto, mas que se relaciona de forma indissociável com o mundo e somente com ele é capaz de construir o sentido pelo qual se engaja. É necessário, ao mesmo tempo, assumir a participação crua de um mundo que se impõe, mas compreendendo que enquanto submersa na cultura a percepção extrapola essa objetividade do mundo, contornando-o de significados: “Os fenômenos percebidos contém, assim, uma latência de significação que não se esgota em nenhuma de suas atualizações concretas” (FERRAZ, 2016,

p. 310-311). Daí buscar também na linguagem e na relação com o outro a própria constituição do sujeito perceptivo em situação.

Capítulo 3 – Intersubjetividade

3.1 – Temporalidade

Se por um lado, como dissemos, há a participação crua de um mundo que se impõe à percepção e que através dela investigamos essa relação pelo irrefletido devemos tomar como importante a afinidade desse mesmo mundo com a percepção sob seu prisma histórico e cultural. A relação com o outro promove também no sujeito perceptivo um sujeito engajado em significados, como veremos, não como mera obediência ou influência nua de um para o outro, mas como construção significativa expressa através de comportamentos. Para que se compreendam esses comportamentos e o quanto eles estão imersos de significados é preciso investigar antes as relações que o próprio sujeito perceptivo mantém com um mundo que não é ele, mas que o mantém situado e em intersubjetividade

Müller propõe uma reflexão sobre a intersubjetividade através do que chama de “experiência da alteridade” em Merleau-Ponty como resposta a noção de “alter-ego” de Husserl⁵. Nesse sentido, existem três experiências distintas de alteridade: aquela que se apresenta como outro visível, a que se apresenta como outro invisível e finalmente a experiência da alteridade que se apresenta como outrem (MÜLLER, 2006, p. 123). Contra uma primazia do Ego em relação a essas ipseidades o filósofo propõe, segundo o autor, uma nova definição da experiência intersubjetiva não divisível capaz de expressar-se sob dimensões distintas: uma visível ou imaginária, uma invisível ou virtual e, por fim, uma inconsciente ou mítica (MULLER, 2006, p. 123), todas unificadas pela ideia de que nossa relação de alteridade é composta sob diferentes versões em que o mundo aparece ao sujeito perceptivo.

Ir de encontro a um Ego transcendental constituinte é o ponto de partida do filósofo, uma vez que esse não possui o poder de reduzir as alteridades que lhe aparecem sob o pretexto de ser a origem total do significado: “Se eu constituo o mundo não posso pensar uma

⁵Segundo as Meditações Cartesianas, diz o próprio Husserl admitindo as limitações do tema: “Podemos encontrar um primeiro fio condutor no próprio sentido das palavras: ‘os outros’, um ‘outro eu’. *Alter* quer dizer *alter* ego, e o ego que aí está implicado sou eu mesmo, constituído no interior da esfera de minha vinculação ‘primordial’, de maneira única, como unidade psicofísica (como um homem primordial), como um eu “pessoal”, imediatamente ativo no meu corpo e intervindo por meio de ação imediata no mundo ambiente primordial, além disso, sujeito de uma vida intencional concreta, sujeito de uma esfera psíquica que se relaciona consigo mesma e com o ‘mundo’. (...) Não estudamos as intencionalidades muito complexas que as constituíram; esse é um vasto campo de pesquisas especiais, no qual não nos detivemos e no qual não poderíamos nos deter” (HUSSERL, 2001, p. 124; grifo do autor).

outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse e, pelo menos em relação a esta outra visão sobre o mundo, eu não seria constituinte” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 468). Conceber um alter-ego sob essa perspectiva, com o mesmo poder edificante de significados do Ego transcendental, é esquecer que segundo nossa experiência vivida sempre esteve ali a presença de um sujeito perceptivo que é sua origem, mas que encontra-se também alienado à todas as suas possibilidades. Há, através da experiência vivida, um inacabamento que desautoriza um Ego constituinte e mesmo um alter-ego sob os mesmos moldes, pois a relação entre corpo e mundo está envolta por um sistema de experiências em que um não se encontra diante do outro a ser percorrido por uma consciência constituinte, mas “*eu tenho* um mundo como indivíduo inacabado através de meu corpo enquanto potência desse mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p 469; grifo do autor). Um alter-ego ou mesmo um “Ego transcendental” não são, portanto, prévios à alteridade, mas possibilidades de tudo o que se pode formular a respeito deles mesmos. É assim que Müller nos apresenta em Merleau-Ponty um alter-ego como “‘modelo vivente’ do mundo, a imagem que nos empresta um olhar, no qual nos alienamos, imbricamos-nos (*nous empiétons*) em proveito de nossa inserção na carne sensível das coisas (...)” (MULLER, 2006, p. 123). Nesse sentido, o outro surge como uma visão de mundo, um modo de ver as coisas do qual o eu é “outro do outro” que aprendemos a buscar.

Precisamos conceber as perspectivas e o ponto de vista como nossa inserção no mundo-indivíduo, e a percepção, não mais como constituição do objeto verdadeiro, mas como nossa inerência às coisas. A consciência descobre em si mesma, com os campos sensoriais e com o mundo como campo de todos os campos, a opacidade de um passado originário (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 470).

Aqui já percebemos a importância de uma inerência que ao apresentar-se como elemento fundamental da relação com o outro deslegitima o posicionamento de um Ego transcendental. O sentido de um alter-ego, portanto, só poderia ser formulado se jamais escapasse de um modelo vivente que contém em si o norteamento da investigação de um outro. O outro não é dado como manifestação isolada à uma consciência igualmente insular, mas manifestam-se em uma imbricação inesquecível dada a própria vivência constituinte entre ambos. Em suma, falamos da alteridade em relação ao outro visível, mas há ainda uma dimensão invisível dessa alteridade, responsável exatamente por permitir a alienação do sujeito perceptivo. Se o visível aparece de imediato há também uma carga de falta àquilo que se apresenta à experiência. O invisível representa essa lacuna que se mostra sempre distante,

faltosa, invisibilidade que convida o sujeito perceptivo a transpor a própria visibilidade em seu proveito. O contato com o visível não encerra a própria experiência porque seu horizonte estimula a criação para além do que se faz visível. O invisível tira a constante de um expectador geral para posicioná-lo como sujeito do olhar em relação ao outro, dotando-lhe de um protagonismo de criação. A necessidade de uma aderência, portanto, encontra-se na experiência de um outro invisível como um chamado criador através da falta: se não é encerrada a experiência vivida no posicionamento visível de um outro, menos ainda o estaria na presença de um invisível; o próprio tecido dessa relação estimula um “estar-além” no sentido de que a falta presente estimula a criação, pois esse “vazio” não encontra-se estanque na própria experiência que promete sempre estender-se, ir além da falta para recriar. Esse recriar provém, portanto, da vivência com o invisível que emerge da experiência do olhar de um visível. Quando esse olhar vem do outro entramos, então, na terceira dimensão da alteridade: o outrem, pois esse olhar do outro mostra-se como inalcançável, “como se fôssemos precedidos por algo que se doa como aquilo que não podemos participar de forma alguma” (MÜLLER, 2006, p. 124). Assim, o outrem representa a forma mais radical da alteridade, segundo Müller, afinal o sujeito de percepção em relação ao outrem encontra-se receptivo ao que é por ele doado, o que tira o sujeito de percepção de sua característica de expectador central para tomar proveito de uma passividade radical que lhe é dada. A relação entre essas próprias dimensões ao tempo vivido convida a refleti-las sob a temporalidade:

Se o outro visível é o presente histórico, a sedimentação do passado como instituição disponível à retomada, o outro invisível é aquilo que se inscreve no presente como falta e, portanto, como abertura para o futuro, para reinvenção daquilo que está sedimentado como natureza e cultura. Já outrem, enquanto olhar que nos doa uma precedência inalcançável, corresponde ao passado vivido. (MÜLLER, 2006, p. 124).

A temporalidade não deve ser vista aqui como passagens distintas e independentes, mas estabelecendo uma relação mútua de suas partes. Durante sua experiência vivida o sujeito perceptivo é evocado simultaneamente por todas as dimensões “que não são outra coisa que as muitas formas de apresentação ontológica da alteridade em nossas vidas” (MÜLLER, 2006, p. 125), seja esse outro como imagens instituídas através da natureza e da cultura, seja esse outro como convite à criação a partir de um horizonte de falta ou mesmo esse outro como precedência ao que lhe é próprio, mas que ao sujeito perceptivo figura-se como inalcançável.

As decisões teóricas e práticas da vida pessoal podem aprender, à distância, meu passado e meu porvir, dar ao meu passado com todos os seus acasos, um sentido definido, fazendo-o acompanhar-se por um certo porvir do qual se dirá, depois, que ele era a preparação, podem introduzir a historicidade em minha vida: esta ordem tem sempre algo de fictício (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 463)

Em relação à dimensão presente ou de um outro visível, Müller propõe a importância da noção de instituição. Citando o filósofo, o autor define instituição como aqueles eventos capazes de fornecer dimensões duráveis à experiência ou mesmo aqueles eventos que depositam um sentido ao sujeito perceptivo (MÜLLER, 2006, p. 125). Em relação ao outro a instituição representa um apelo de continuidade, mas que por ser uma forma de ver o mundo permite ao sujeito perceptivo alienar-se, no entanto, sendo o caminho pelo qual começa a participar de uma cadeia de diferenciações de sentido. Ao interpretar o conteúdo presente o sujeito perceptivo irá deparar-se com um conteúdo latente que lhe exigirá considerar essa descoberta, e esse momento em que ele compreende-se completamente nunca chegará por ele estar “circundado por um horizonte de porvir” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 464).

Portanto, minha vida voluntária e racional sabe-se misturada a outra potência que a impede de realizar-se e lhe dá sempre o ar de esboço. O tempo natural está sempre ali. A transcendência dos momentos do tempo simultaneamente funda e compromete a racionalidade de minha história (...) já que a partir desse porvir, eu nunca poderei aprender o presente que vivo com uma certeza apodíftica (MERLEAU-PONTY, 2006d, p.464)

Isso significa dizer que na experiência vivida o olhar e a imagem não são reproduções criadas por um Ego transcendental, mas que o sujeito perceptivo faz de seu olhar um movimento de transcendência que se aproxima ou se distancia do que recebe, definindo ao que ele pertence ou não dentro do sensível, fazendo do outro não um molde de comportamentos a serem seguidos, mas como fonte de referências que ele reproduz ou como ponto de partida do momento histórico em que vive. O outro, nesse sentido, não é aquele que se impõe no presente através de seus comportamentos assimiláveis, mas é a origem de um depósito de sentido pelo qual o sujeito perceptivo inaugura sua orientação no mundo. Inaugura porque sua perspectiva de sentido não se encerra no presente dado, o outro não é apto a encerrá-la porque sua manifestação inclui também um horizonte de futuro, de uma falta vinda a luz a partir de uma ausência. É assim que Müller passa para a dimensão do futuro: o invisível convida seu expectador à criação, a modificar as engrenagens dadas pelo visível. E o

que o invisível cria é um futuro simbólico, pois a falta convida a criar um símbolo que possa substituir o que está ausente.

Apesar de as dimensões da temporalidade relacionarem-se de forma intrínseca entre si elas não se confundem e justamente por isso elas promovem uma abertura dada essa ambiguidade. É isso que torna possível um sentido apresentar-se para depois reconfigurar-se de acordo com a experiência de forma sucessiva. O clássico exemplo do membro-fantasma poderá ilustrar isso. Se o sujeito perceptivo recebe uma carga de sentido em relação ao comportamento de seu corpo a partir do outro e passa a comportar-se sob esse sentido dado ele se esbarra na dificuldade de manter esse comportamento caso perca um de seus membros, o que lhe torna diferente do modelo passado. O membro fantasma, como vimos no Capítulo 2, é uma tentativa de manutenção desse sentido passado que com a experiência presente da perda apela para necessidade de criar um novo sentido a partir da falta do membro. Se passado e presente se imbricassem não haveria terreno para essa transformação perceptiva. É por isso que “a orientação histórica (...) é um movimento sempre inacabado de busca de uma unidade ou síntese nunca conquistada” (MÜLLER, 2006, p. 127). A falta, como vimos, estimula a criação de um símbolo que torna-se viável através do olhar do outro. Esse olhar alheio, além de estimular a transpor o visível, convida a ingressar numa “virtualidade” em que as coisas tornam-se símbolos: “Em função dessa guinada temporal em direção da falta, instaura-se o desejo como movimento de transposição do visível, que assim reverte em simbolismo (...) como experiência de criação” (MÜLLER, 2006, p. 128).

Já a presença intransponível de um outrem visível configura em Merleau-Ponty, segundo Müller, a dimensão do passado: se o outro visível do presente nos doa um horizonte de invisibilidade com a falta (que fornecerá um sentido no futuro) não podemos deixar de lado a presença constante e anterior desse outrem visível. Enquanto olhar, esse outrem remete ao sujeito perceptivo um mundo anterior a ele que o envolve sem dar-lhe poder total de modificação: não se altera ao bel prazer a presença visível do outro.

Porque sou mantido na existência pessoal por um tempo que não constituo, todas as minhas percepções se perfilam sob um fundo de natureza. Enquanto percebo, e mesmo sem nenhum conhecimento das condições orgânicas de minha percepção, tenho consciência de integrar ‘consciências’ sonhadoras e dispersas (...) com seus campos que são anteriores e permanecem estranhos à minha vida pessoal (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 465)

A dimensão do passado trazida pelo outro obriga o sujeito perceptivo a aceitar um mundo estranho a ele, do qual ele faz parte. No entanto, mesmo tendo de aceitar algo que o preceda o sujeito perceptivo também se impõe, o que o inviabiliza de confundir-se com o outro que o precede, pois sempre haverá a presença de um visível que o estimula a aderir a outras imagens. Isso significa que o outro não se limita apenas a fornecer somente uma falta com o invisível no futuro ou uma imposição intransponível do visível no presente. É necessário transpor a ideia de que essa relação com o outro é uma rivalidade.

Outrem não é tanto uma liberdade vista de *fora* como destino e fatalidade, um sujeito rival de outro sujeito, mas um prisioneiro no circuito que o liga ao mundo, como nós próprios, e assim também no circuito que o liga a nós – E este mundo nos é comum, é intermundo – E mesmo a liberdade tem sua generalidade, é compreendida como generalidade: atividade não mais o *contrário* de passividade (MERLEAU-PONTY, 2000, p.241).

A origem dessa rivalidade de um eu contra o outro é típica de uma perspectiva solipsista, mas ainda que se a considere possível o sujeito perceptivo é alguém que fala a outros “alguéns”. O solipsismo espera uma escolha entre um e outro, imprimindo a rivalidade. “Mas escolhe-se um contra o outro e, assim afirmam-se os dois” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 483). Se a disputa solipsista transforma o outro em objeto que nego e me transforma em objeto negado por outrem “nós dois nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 484), o que a ambos é possível e nunca suspende por completo a comunicação e a liberdade, inviabilizando o solipsismo:

“O solipsismo só seria rigorosamente verdadeiro para alguém que conseguisse constatar tacitamente a sua existência sem ser nada e sem fazer nada, o que é impossível, já que existir é ser-no-mundo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 484)

O crédito dado a essa rivalidade limita o contato de sujeitos perceptivos entre si concentrando as possibilidades de interação ao que se pode ou não fazer do poder vidente de um para o poder vidente do outro quando na verdade essa analogia “se apoia no fato do que, para mim, o olhar de meu semelhante não é distinto de minha própria passividade frente a ele” (MÜLLER, 2006, p. 132). O outrem não é aquele que rouba do sujeito perceptivo sua centralidade, mas o convida constantemente a sair de seu egocentrismo: o olhar do outro sob o sujeito perceptivo traz um rastro precedente, antecipa significados prévios, mas age sob ele para descentralizá-lo.

Conforme dissemos, jamais se compreenderá que um outro apareça diante de nós, o que está diante de nós é objeto. É preciso compreender claramente que o problema não é esse. *O problema é compreender como me desdobro, como me descentro. A experiência do outro é sempre a de uma réplica de mim, de uma réplica minha* (MERLEAU-PONTY, 2002 , p. 110; grifo nosso).

O outrem para o sujeito perceptivo não é aquele que o enfrenta porque isso lhe daria a alcunha de objeto que ele não é. A rivalidade, portanto, deve dar lugar à pesquisa de como o sujeito perceptivo se desdobra, como ele sai de si. Sob essas reflexões, Müller pensa a intersubjetividade em Merleau-Ponty não como o encontro ou embate entre egos, mas como cada qual age sob aquilo que o surpreende:

Na esteira do argumento husserliano, Merleau-Ponty faz do estranhamento uma sorte de intimidade, cuja principal consequência ontológica não é a redução de outrem ao regime do mesmo, mas o descentramento do mesmo na espontaneidade do acontecimento, o qual também inclui o outro visível e o outro invisível (MÜLLER, 2006, p. 132).

3.2 – Linguagem

A presença inescapável do visível, a criação a partir da falta no invisível e a imposição de outrem como descentralização são fenômenos possíveis ao sujeito perceptivo porque ele em relação a outros sujeitos perceptivos não é um entre outros objetos, como vimos, mas são todos seres que dividem um intermundo. Uma vez inadmissível a concepção de um sujeito perceptivo como objeto, há uma comunicação direta entre esses sujeitos perceptivos no intermundo que torna possível sua própria interação. Não é preciso ir longe para perceber que tais interações só são possíveis através da linguagem. Em PdM o filósofo propõe uma compreensão dessa linguagem para além do modelo das ciências exatas e do algoritmo que falam sobre as coisas através de definições supostamente prévias ao interlocutor. Tal espécie de linguagem não seduz ou espera cumplicidade, mas almeja conduzir esse mesmo interlocutor “do que ele sabe ao que ele deve aprender” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.108). Falar sobre a linguagem é partir de uma definição em que ela através da fala consegue superar ela mesma. A fala realiza essa transgressão transformando a palavra – seja na literatura ou na filosofia – naquilo que ela representa efetivamente:

E, obviamente, assim como na geometria, o fato físico de um novo traçado não é uma construção, tampouco nas artes da fala a existência física dos sons, o traçado das letras no papel ou mesmo a presença de tais palavras segundo o sentido que lhes dá o dicionário, de tais frases feitas, é suficiente para produzir o sentido: a operação tem seu lado interior e toda a sequência de palavras não é senão seu sulco, não indica senão seus pontos de passagem (MERLEAU-PONTY, 2002, p 108.).

O poder modificante da fala altera as configurações do próprio mundo porque através dela arrancamos da mera existência simbólica das palavras um sentido capaz de representar todos os outros, tornando-se uma forma de representar o que será um novo meio de ver esse mundo e interpretá-lo. A ciência, bem como o algoritmo, não são capazes dessa importante transcendência porque limitam-se a descrever objetos com definições prévias. O algoritmo fala das coisas e atinge por acréscimo os homens. O escrito fala aos homens e alcança a verdade através deles (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 109). Só compreendemos inteiramente esse salto sobre as coisas em direção a seu sentido, essa descontinuidade do saber que está em seu mais alto ponto na fala se o compreendemos como invasão de mim sobre o outro e do outro sobre mim (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 109).

A fala, portanto, torna-se o lugar comum a ser priorizado para que se possa compreender o significado das coisas para além de objetos. Nesse sentido, o filósofo defende o diálogo como a fonte essencial para compreender a linguagem em seu poder máximo através da fala: pelo diálogo o sujeito perceptivo se convence da presença do outro como insuperável porque sobre o outro ele não consegue esmagar ou esvaziar seu “interior” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 109). A diferença entre um e outro torna-se mínima por oporem-se em pequenos pontos pelos quais é possível compreender suas relações: o outro acrescenta, faz com que o sujeito perceptivo desdobre-se, produza algo a partir da presença de um outro que “é feito da minha substância, e no entanto não é mais eu” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 109). Desse “meu eu que é outro” modificam-se os papéis do sujeito, descentraliza-se o ponto de vista do sujeito perceptivo acostumado a enxergar o mundo sob sua ótica para surpreendê-lo de sua própria visão em nome da alteridade do outro. Segundo o filósofo, há uma troca nessa filiação com o outro que torna possível identificar na intimidade de um a presença de algo que lhe corresponde: o diálogo torna possível identificar no outro o mistério de mim mesmo (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 109). Se há um outro que não é eu e posso com ele me identificar é porque “sou totalidade (...) capaz de colocar o outro no mundo e de me ver limitado por ele” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 110).

O contato com o outro não é, por isso, uma renúncia de si mesmo. O lugar do outro para o sujeito perceptivo é o seu próprio campo que sempre esteve apto a perceber sua presença: ocorre uma conquista perceptiva para o sujeito em que ele abre-se a um mundo que o torna capaz de reconhecer e perceber um outro eu mesmo. Estando, portanto, engajado em um mundo que adere a seu corpo, tudo o que há nesse mundo lhe acena. O sujeito perceptivo percebe comportamentos similares aos seus porque esse mundo “arrasta ainda consigo minha corporeidade, porque minha percepção é impacto do mundo sobre mim e influência de meus gestos sobre ele” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 111). Não se trata, como já vimos, de um esbarrar de objetos para com objetos, mas o choque de um mundo com suas invasões no próprio sujeito perceptivo. O comportamento do outro não é um objeto que se esbarra ao sujeito perceptivo, são interioridades presentes em seu campo e em seu mundo. É a presença do corpo do sujeito perceptivo e do corpo do outro que torna possível essa penetração de um no outro que multiplica e expõe ambos em um mesmo mundo, um mesmo campo que ambos dividem. É por isso que o outro não pode ser levado como réplica de um Eu, ele se parece comigo, mas é um Eu diferente, “o outro se insere sempre na junção do mundo e de nós

mesmos, que esteja sempre aquém das coisas, e antes do nosso lado do que nelas, é porque *ele é um eu generalizado*” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 111; grifo nosso).

A fala, nesse sentido, não se limita à uma mera definição de objetos. A corporeidade, segundo o filósofo, torna possível uma significação transferível (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 112), uma “situação comum”, a percepção de que há um outro eu que se desenha de forma acessível a mim. A fala é que reconhecerá através do diálogo as significações quando essas são tocadas pelas significações do outro, ela permite uma invasão mútua na medida em que todos participam de um mesmo mundo, uma mesma linguagem, a uma instituição presente a todos (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 112). Se o sujeito perceptivo se revela fonte de ser não o faz somente para si mesmo, mas para o outro. Se em um mundo ele possui essa experiência de ser a linguagem traduz essa relação primordial através da fala que valoriza e dimensiona um ser igualmente participável de outro ser (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 113). Pela fala o sujeito perceptivo transborda do ser para o fazer: pela fala revela-se não somente as relações entre o sujeito perceptivo e o outro, mas os termos dessa relação:

No momento em que a primeira significação humana é expressa, se arrisca um empreendimento que ultrapassa nossa pré-história comum, mesmo se prolonga seu movimento: é essa fala conquistadora que nos interessa, é ela que torna possível a fala instituída, a língua. É preciso que ela própria *ensine seu sentido* tanto àquele que fala quanto àquele que escuta, não basta que assinale um sentido já possuído de parte a parte, é preciso que o faça ser, portanto, lhe é essencial ultrapassar-se como gesto, ela é o gesto que se suprime como tal e *se ultrapassa em direção a um sentido* (MERLEAU-PONTY, 2002, p.113; grifo nosso).

Depreende-se disso que a fala é um movimento, não uma repetição. Movimento que extrapola do sujeito perceptivo para outrem não apenas como aprendizado, mas como ultrapassagem do sentido. Se o engajamento é uma aderência de sentido esse sinaliza sua ultrapassagem quando em relação a experiência do outro que lhe é descentralizante. O simples fato de estarem em um mundo dividindo um campo e uma perspectiva coloca tanto o sujeito perceptivo quanto o outrem em constante engajar-se, mas que isso não seja interpretado como mero estar-no-mundo, mas na necessidade corpórea de explorá-lo com o outro. A fala é movimento por sempre renovar essa relação, ela convida a “verificar perpetuamente que só há significação por um movimento, a princípio violento, que ultrapassa toda significação” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 114). No outro, o sujeito perceptivo encontra uma diferenciação de si que é, como vimos, imprescindível para que esse sujeito se descentralize. Segundo o filósofo, é essa diferença que promove a transformação do sujeito perceptivo em

sua relação com o outro, mas isso só ocorre se supor “uma transformação tanto em mim mesmo quanto do outro: é preciso que nossas diferenças (...) tenham se tornado sentido” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 114). Ora, mais uma vez deparamos com a necessidade de um sentido válido que justifique a embate com o outro. Se o engajamento é justamente a aderência de um sentido, mais uma vez compreendemos sua importância na própria relação com o outro: não haveria uma relação sem sentido, portanto sem um engajamento, o que haveria é uma relação entre objetos como bolas de bilhar sem um sujeito que as movimenta. A presença de uma racionalidade, segundo Merleau-Ponty, exige da experiência pontos de abertura que possibilite configurar ideias (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 115), o que ocorre através da fala que as organiza segundo o que for conveniente. Ela é esse poder que serve para “pôr em relevo, para diferenciar, para conquistar, para entesourar as significações que vagueiam no horizonte do mundo sensível” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 115). Nela a percepção consegue compreender o discurso e mesmo quando a experiência perceptiva parece guiar para um não-sentido a fala promove o poder de refazê-lo à sua imagem e abrir o sujeito perceptivo a outro sentido (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 115). É no diálogo que isso ocorre, como algo “entre mim como fala e o outro como fala” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 115), o que põe fim à rivalidade de existência com o outro: no diálogo não há um eu que só fala e um eu que é só ouvinte, no diálogo não há como ser só passivo quando se escuta ou somente ativo quando se fala, pois quando se ouve se ouve “de acordo com” e quando se fala precede-se a fala naquele que ouve.

Ao fundarmos a significação sobre a fala, queremos dizer que o próprio da significação é jamais aparecer senão como continuação de um discurso já começado, iniciação a uma língua já instituída. A significação parece preceder os escritos que a manifestam, não que eles façam descer à terra ideias que preexistiram num céu inteligível, ou na Natureza ou nas Coisas, mas porque é característico de cada fala não ser apenas expressão disto, mas oferecer-se desde o início como fragmento de um discurso universal, anunciar um sistema de interpretação (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 116).

A fala, portanto, engaja o sujeito perceptivo em sua relação com o outro. Nela ambos concordam entre si sob um mesmo sentido porque ao seduzir cada um deles ela transforma um no outro, não no sentido de unificá-los ou igualá-los, mas porque ela faz transbordar os limites do “meu e não-meio” alternando o que há e não há de sentido em suas relações (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 116). A fala rompe com a rivalidade ao esgotar a presunção de uma relação sujeito-objeto com o outro, transmitindo significações que desmoronam uma

suposta generalidade da espécie humana, admitindo a presença de um outro na singularidade mais remota presente no sujeito perceptivo (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 117). Se o sujeito perceptivo compreende-se como uma potência de condutas e de um mundo é através de seu corpo que ele percebe o corpo de outrem “e ele encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 474).

O corpo do outrem e o meu formam um todo, “o verso e o reverso de um único fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 474), ambos habitados pelo seu anonimato. Segundo o filósofo, isso nos faz seres vivos, não homens (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 474). É através da linguagem que esse homem é construído, linguagem como objeto cultural essencial na percepção do outrem, cuja experiência do diálogo “constitui-se um terreno comum entre outrem e mim” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 474), formando um só tecido.

A fala, impossibilitada de ser uma repetição, constitui-se como movimento. Sob o palco de um mundo vivo, dela o sujeito perceptivo não poderia esperar qualquer inércia. De um mundo em movimento para uma linguagem em movimento ela não poderia ser diferente daquele que a domina: se o sujeito perceptivo encontra-se de forma dinâmica com o mundo, engajado em um momento situado em sua vivência, suas apreensões não poderiam ser enraizadas por uma linguagem solidificada. Em outras palavras, uma vez engajado em um mundo e com o outro o sujeito perceptivo cria, relaciona-se e ultrapassa o sentido fornecido sem que em qualquer um desses momentos o faça isolado da própria vivência. Seu engajamento como aderência de sentido sinaliza todos os momentos da fala porque ela o compromete junto à descentralidade da presença do outro. Sujeito perceptivo e o outro convivem em um mundo dividido por ambos cuja experiência descentralizante instiga-os a saírem de qualquer posicionamento localizado unilateralmente. São essas características constantes de um comprometimento das partes em sua relação com o todo que impedem a interpretação do próprio engajamento como mero estar-no-mundo, mas antes como uma inevitável necessidade corpórea de explorar um mundo com o outro. A fala movimenta-se como renovação constante dessa relação, ela os convida a uma atuação comum e seu imperativo de uma verificação perpétua da situação não poderia ter outra característica além de ser uma eterna movimentação. No outro o sujeito perceptivo acolhe uma diferenciação de si que o transforma-com-o-outro, entrelaçados pelo movimento de significação no mundo cujo sentido válido é a sua união, não o conflito. É através da compreensão de um engajamento que temos a aderência de um sentido como premissa válida que impossibilita

qualquer visão do outro como objeto ou a visão de Eu Transcendental como constituinte. A relação comprometida com um outro transpõe qualquer tentativa de qualificar qual deles representa o polo ativo ou polo passivo da relação, não há rivalidade na existência com o outro, pois ambos encontram-se em acordo um com o outro na fala de quem diz e na fala de quem escuta, pois falar e escutar são um fenômeno “de acordo com”, não “em relação a”, fazendo com que a dualidade do falar-ouvir com o outro esteja na fala como algo mutuamente presente a ambos. A fala é um fragmento dessa relação universal jamais cristalizada porque se encontra tão situada quanto aqueles que a detém, constituindo o sujeito perceptivo como uma interpretação significativa de seu mundo com o outro, algo muito mais vivo e irreduzível que um dualismo moderno entre sujeito-objeto. A linguagem enquanto fala é esse objeto cultural que promove um terreno comum entre aqueles que antes eram considerados numa rivalidade com o mundo, construindo-se agora como um só tecido de experiências comprometidas.

3.3 – O mundo humano

Se a fala provém do corpo e esse, como vimos, faz uma adesão pré-pessoal ao mundo, o que garante sua inerência? O sujeito perceptivo vive em um mundo, em uma civilização que se evidencia em seus utensílios. Resta compreender como ocorre a experiência desse mundo cultural, dessa civilização. Há uma necessidade de relação entre o corpo e o mundo, entre o corpo e o outro porque não há percepção sem mundo. Como vimos, se toda percepção traz uma pré-história, se ela sempre retoma uma tradição pré-pessoal, o corpo implica também uma adesão cega ao mundo. No entanto, a busca no irrefletido de uma experiência irrefletida encontra um obstáculo: a existência de mundos antropológicos que se apresentam como variantes que não podem ser resumidas sob um fundo comum (MOUTINHO, 2006, p. 191). Como compreender fenomenologicamente essa variação de experiências a partir de um ponto em comum? O que torna capaz de unir tantas experiências singulares é exatamente a intersubjetividade.

A tarefa de trazer a experiência à expressão pura de seu próprio sentido parece depender, portanto, de uma comunicação possível entre as experiências. (...) O primitivo, como o civilizado, se abre para uma totalidade natural, também ele vive sobre esse fundo, também ele reconhece esses horizontes que são o mundo: eis o solo comum que nos perpassa e nos permite comunicar. (MOUTINHO, 2006, p. 193)

Esse ponto em comum, portanto, é essa adesão ao mundo natural que permitirá a comunicação entre as experiências antropológicas. Da mesma forma que a natureza penetra na vida pessoal, com ela entrelaçam-se comportamentos que depositam-se na experiência de vida do sujeito perceptivo. Se há um ambiente natural composto de terra, ar, plantas e animais, há em torno do sujeito perceptivo estradas, plantações, ruas, utensílios que trazem a marca humana à qual servem, em que “cada um emite uma atmosfera de humanidade” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 465). Nesse processo não há o que se falar de uma adesão intelectual porque ela, como vimos, é posterior ao mundo. O primeiro contato com esse mundo não é intelectual, é perceptivo. Falamos de um corpo no mundo e a experiência perceptiva dele antecede qualquer intelectualismo. Essa fé em um intelecto constituinte, dado pela ciência e pela racionalidade, instala o sujeito perceptivo na realidade factual das coisas que transmite apenas facticidades. A adesão pré-pessoal, mesmo quando somada ao intelectualismo, não se esgota, não é elaborada apenas no início da vida perceptiva, é algo constantemente retomado.

A pesquisa não deve, portanto, limitar-se ao mundo natural, mas ser ampliada ao mundo humano. Se o sujeito perceptivo vive em um mundo natural esse o apresenta a objetos reconhecíveis da obra humana que marcam essa presença e transmitem a existência anônima das coisas (MOUTINHO, 2006, p. 199). Essa presença de objetos culturais sedimenta os atos humanos anunciando a presença do outro. Já a subjetividade, vista sob um fundo corpóreo, manifesta-se de forma anônima. O outro é um corpo anônimo na medida em que o desconheço em relação a mim e também o é a mim em relação ao outro, mas esse mesmo corpo anônimo é capaz de sedimentar e tornar-se uma comunicação da existência. Se o primeiro passo da percepção é captar um mundo, quando ela desdobra-se em um pensamento dessa percepção:

[...] eu a re-fetuo, reencontro um pensamento mais velho do que eu trabalhando em meus órgãos de percepção e do qual eles são o rastro. É da mesma maneira que compreendo outrem. Aqui, novamente, só tenho o rastro de uma consciência que me escapa em sua atualidade e, quando meu olhar cruza com um outro olhar, eu re-fetuo a existência alheia em uma espécie de reflexão (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 471).

Não há o que se falar em antinomias dessa relação entre corpos anônimos porque não há uma dedução do outro a partir de uma analogia com meu corpo. O que ocorre é uma percepção do outro que será encontrado da mesma forma que reflito meu corpo e o encontro como sujeito anônimo (MOUTINHO, 2006, p. 205). Uma consciência só poderá ser deduzida “se as expressões emocionais de outrem e as minhas são comparadas e identificadas, e se são reconhecidas correlações precisas entre minha mímica e meus ‘fatos psíquicos’” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 471)

Moutinho cita o exemplo dado por Merleau-Ponty sobre o bebê de quinze meses que identifica em si aquilo que percebe no adulto:

Um bebê de quinze meses abre a boca se por brincadeira ponho um de seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E todavia ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para eles imediatamente aparelhos para morder, e porque minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele capaz das mesmas intenções. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 471)

Não se trata de uma simples experiência por analogia porque o bebê ainda não está apto a comparar o que há de similar entre seu corpo e o do adulto, a percepção aqui é uma

percepção de intencionalidade do outro. Esse adulto, esse outro, aparece ao bebê como um corpo anônimo no mundo, ele não é um objeto, mas fonte de comportamentos (MOUTINHO, 2006, p. 206). Se na relação com o outro exijo dois corpos anônimos, ambos fazem parte de um mesmo mundo em que se encontram pactuados. As perspectivas recolhidas dessas experiências não são posse exclusiva de um ou de outro, mas obtida na coisa mesma, nesse mundo em que todos participam sem exceção. A intersubjetividade representa, portanto, essa comunicação entre sujeitos perceptivos que não detêm uma posse unilateral do mundo e do sentido:

O terreno é comum justamente porque nenhum de nós o criou e a comunicação se faz porque ele mesmo requer de cada um de nós intenções, ditos, e por isso nós nele nos lançamos e nele coexistimos. Passa-se o mesmo com a coexistência dos sujeitos psicofísicos no mundo natural: trata-se de um mundo comum, não criado por nós, que nos arranca intenções de tal modo que não somos nós que constituímos o sentido do percebido; apenas ‘reunimos um sentido esparso por todos os fenômenos’ (MOUTINHO, 2006, p. 207)

A mordida para o bebê possui uma significação intersubjetiva em que ele, através de seu corpo, percebe as intenções do corpo do adulto para depois em seu corpo perceber as intenções do corpo do adulto (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 472). Essa experiência fornece um “fio condutor” de outrem, mas não ensinam essa existência de um outrem. A relação do corpo fenomênico e do outro visto de fora não é uma experiência de Egos, como notávamos. O outro não pode ser um ego para mim na medida em que o sou para mim mesmo e para acreditar que o outro é um Ego devo ser para ele um objeto, o que é impossível já que me posiciono como “Ego” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 472). É nesse sentido que os corpos na intersubjetividade são comportamentos. Um com o outro se identificam porque ambos carregam um horizonte pré-pessoal dado a si mesmos, em suas percepções excêntricas de um mundo. E se tudo nesse mundo aparece de forma incompleta porque não há um acesso universal à coisa mesma, então o outro se apresenta como comportamento situado. A intersubjetividade, portanto, não é uma troca de fenômenos esparsos através de uma mímica repetitiva de comportamentos, mas um reconhecimento do pré-pessoal em mim e no outro. O outro não representa um comportamento alheio em meio ao meu campo transcendental, mas somos “colaboradores em uma reciprocidade perfeita, nossas perspectivas escorregam uma na outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p.475). A intersubjetividade não é uma transferência cognitiva de Egos, “ambos são não *cogitationes* encerradas em sua imanência, mas seres que são ultrapassados por seu mundo e que,

consequentemente, podem ser ultrapassados um pelo outro” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 473; grifo do autor).

Nesse sentido, a comunicação de corpos é um imperativo. Se, como vimos, na percepção individual o sujeito perceptivo não consegue realizar suas visões a parte umas das outras, escorregando-as entre si, o mesmo ocorre nessa comunicação de consciências. O outrem não está cercado na minha visão de mundo porque tanto a minha localidade quanto a dele não possui limites definidos, “porque ela escorrega espontaneamente na perspectiva de outrem e porque elas são ambas recolhidas em um só mundo do qual participamos todos enquanto sujeitos anônimos da percepção” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 473). É na presença do outro que o olhar cai sob seu corpo prestes a agir, recebendo, assim, uma nova camada de significações: “eles não são mais apenas aquilo que eu mesmo poderia fazer com eles, são aquilo que esse comportamento vai fazer com eles” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 473), incorporando-se a coisas que até então eram só minhas.

O mundo não é um correlato porque ele não foi feito por um sujeito perceptivo, é anterior a ele, dado a todos e vivo em presença na experiência perceptiva. No entanto, como é possível a experiência efetiva com o outro se há uma carga subjetiva de cada sujeito perceptivo imerso em um mundo natural e objetivo? O que o outro sente, experimenta, percebe ou pensa pode incluir nuances que diferenciam essas relações. Há que se diferenciar, portanto, a experiência de uma situação vivida de uma situação apresentada (MOUTINHO, 2006, p. 208) já que sou capaz de perceber o outro como comportamento quando, por exemplo, o vejo de luto ou em cólera, no entanto “sem nenhum empréstimo a uma experiência ‘interna’ do sofrimento ou da cólera” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 477). Aqui é necessário compreender o limite da experiência do outro. Se um amigo relata sua tristeza ou seu sofrimento ele traduz sua situação vivida que seu ouvinte compreenderá como situação apresentada: o ouvinte não perceberá da mesma forma que o falante. O ouvinte poderá sofrer com o relato, mas seu sofrimento é diferente por ser um sofrimento de outro alguém, não o sofrimento experimentado por ele próprio. Se ambos possuem um projeto comum por dividirem um mesmo intermundo isso não significa que seja um projeto único. O conflito reaparece aqui, porque o comportamento percebido já não pertence unicamente ao outro, porque esse outro é um outro-para-mim. Inaugura-se aqui, segundo Merleau-Ponty, a subjetividade: se é possível uma comunicação através de uma situação comum vivida a partir de consciências distintas é através da subjetividade que cada um torna-se apto a demonstrar um mundo “único” por ele projetado (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 478).

Tal resposta, evidentemente, não recai em um solipsismo: a parcialidade dessa experiência subjetiva não instaura um Ego constituinte. A comunicação é dada entre sujeito engajados que, mesmo de forma tácita, inauguram um *si* incapaz de desmoronar a relação porque ela se mantém como dois momentos de um único fenômeno.

Eu nem mesmo falaria de outrem, nem mesmo falaria de solidão, se outrem não fosse dado a minha experiência, se eu não percebesse outrem, se não houvesse coexistência. Merleau-Ponty tenta segurar aqui as duas pontas do fenômeno, minha subjetividade (solidão) e minha transcendência para outrem (comunicação, coexistência): ‘eu sou dado, quer dizer, encontro-me já situado e engajado em um mundo físico e social – eu sou dado a mim mesmo, quer dizer, esta situação nunca me é dissimulada, ela nunca está em torno de mim como uma necessidade estranha’ (MOUTINHO, 2006, p. 210).

Portanto, na intersubjetividade, o engajamento aparece como unificador da experiência entre Eus. A subjetividade é possível porque antes dela cada sujeito perceptivo encontra-se imerso em um sentido evocado pelo mundo que o clama, orienta-se sob esse sentido e dele é capaz de retirar a compreensão do anonimato corpóreo de outrem. Mesmo essa subjetividade está imersa em engajamento porque ela não poderia ser transparente em si mesma ou seríamos capazes de ingressar no Ego do outro sem distinguir entre uma situação vivida e uma situação apresentada, gerando inconsistentes antinomias. O *cogito*, capaz de inaugurar essa subjetividade, é vivido sob um fundo de existência que se apresenta em generalidade que impossibilita reduzir o sujeito perceptivo àquilo que ele vive, à uma experiência subjetiva isolada.

Daí por que o *cogito* ‘não é distinto da minha inserção no mundo’, daí porque ele é permanentemente engajado, situado, e finalmente a consciência de si e a consciência do mundo são ‘rigorosamente contemporâneas’. Assim, embora o *cogito* constate um generalidade aquém da experiência particular, eu já não posso encerrar-me em mim mesmo e fechar-me completamente para o mundo: só posso tentar fugir do ser *para* o ser, diz Merleau-Ponty (MOUTINHO, 2006, p. 212; grifos do autor).

Se o sujeito perceptivo não é a origem do sentido, como vimos, ele já se encontra submerso nele e agindo significativamente. Estando ligado ao mundo por inteiro ele está engajado e situado numa perspectiva. A subjetividade aparece já retomando uma generalidade porque essa já estava ali, anterior àquela, mas sempre exigindo a contínua retomada desse *cogito*. Não há uma imposição dessa generalidade no sentido de obrigar o sujeito perceptivo a mantê-la, pois ele pode suspender sua comunicação com o mundo, retirando-se dele para mergulhar em sua natureza própria (MOUTINHO, 2006, p. 212), mas é impossível dissolvê-la

em detrimento da subjetividade de um *cogito* porque o sujeito perceptivo estará sempre situado, disponível à experiência perceptiva e engajado de sentidos. Fora que a percepção não se limita a um dado, podendo afirmar-se também na percepção do outro porque é através dela que há coisas e outros (MOUTINHO, 2006, p. 213).

A subjetividade transcendental é uma subjetividade revelada, saber para si mesmo e para outrem, e a esse título ela é uma intersubjetividade. A partir do momento em que a existência se concentra e se engaja em uma conduta, ela cai sob a percepção (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 485)

A percepção é responsável, portanto, por promover a experiência de existência do outrem e do mundo e o faz como “ato violento” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 485). O mundo natural e humano que ela apresenta não poderia ser uma soma de objetos ou sujeitos porque “eu não posso pensar a multiplicidade de sujeitos sem um laço que os une intimamente, que o faça depender uns dos outros” (MOUTINHO, 2006, p. 214). O problema da multiplicidade não é mais um problema se concebido um sujeito anônimo de percepção inserido em um campo comum a outros sujeitos anônimos de percepção aptos de transcendência sem deixar de estarem ligados a um mundo. A experiência humana não é mero encontro e identificação de consciências. Esse mundo humano só é compreendido por ser também um mundo natural que não é feito por esses sujeitos perceptivos, mas onde cada um deles se situa. Sua comunhão é justamente a abertura que cada um divide da abertura originária desse mundo, levado por subjetividades anônimas que carregam em si sedimentos em seus corpos.

Como a generalidade do *cogito* nada é sem o engajamento do sujeito no mundo, esse engajamento, pensado a partir do *mundo* comum, nos garante uma autêntica coexistência: como não há Egos absolutos, o mundo único, porque nele se apresentam corpos e objetos culturais, torna-se o mundo *humano* (MOUTINHO, 2006, p. 217; grifo do autor)

Portanto, o engajamento é essencial na compreensão das relações intersubjetivas porque haverá sempre uma necessidade significativa. Sem ele deveríamos ou conceber a transparência da subjetividade ou um solipsismo que gerariam antinomias difíceis de serem solucionadas. Sua presença confirma um processo significativo que, mesmo advindo de um mundo que o interroga e o estimula na experiência fenomenológica do corpo, permite que o sentido seja ressignificado frente à essa mesma abertura de onde se originou. Se falamos de um engajamento como aderência significativa, é porque há um campo aberto que evidencia

uma generalidade anterior aos atos pessoais que se impõe mesmo quando a existência opera significativamente. No entanto:

Ultrapassado de todos os lados por meus próprios atos, afogado na generalidade, todavia, sou aquele por quem eles são vividos, com a minha primeira percepção foi inaugurado um ser insaciável que se apropria de tudo o que pode encontrar, a quem nada pode ser pura e simplesmente dado porque ele recebeu o mundo em partilha e desde então traz em si mesmo o projeto de todo ser possível, porque de uma vez por todas esse foi cimentado em seu campo de experiências (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 480).

Dizíamos que a percepção é um “ato violento” no sentido de exigir a compreensão de um mundo e do outrem. É contribuição desse engajamento exigido pela percepção impedir de situar o mundo e o outrem como objetos. Por nascer desse ato perceptivo violento o engajamento orienta o sujeito perceptivo a voltar-se ao mundo natural e humano sem objetificá-lo, porque a todo momento ele se vê obrigado a reconhecer laços anteriores a qualquer objetificação. Se a generalidade do corpo e do campo significativo se instauram anteriores ao engajamento elas são compensadas pela emergência da subjetividade descentralizada pelo outro, inalienável ao ser, que sempre se reorienta em sua experiência de mundo com o outrem. Quando nasce, o sujeito perceptivo em posse de seu corpo e do mundo encontra outros comportamentos pelos quais se entrelaça, mas sempre donatário de uma existência que já se opera, que “sempre permanece aquém dos atos em que quer engajar-se, que são para sempre apenas modalidades suas” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 479). Ainda segundo o filósofo é nesse fundo de existência que se constata:

toda afirmação, todo engajamento e mesmo toda negação, [que] toda dúvida tem lugar em campo previamente aberto, atesta um si que se toca antes dos atos particulares nos quais ele perde contato consigo mesmo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 479).

Desse outro é preciso também escapar, renunciar ao engajado instituído e ao próprio outrem pois o outro é apto a interferir no engajamento porque à sua presença, “à primeira vista, outrem tem um sentido para mim” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 481). O sujeito perceptivo consegue engajar-se em relação à experiência de um outrem porque ele já é um ser dado ao mundo e entre outros seres em convívio, sem separações.

Eu sou dado, quer dizer, encontro-me já situado e engajado em um mundo físico e social – eu sou dado a mim mesmo – quer dizer, essa situação nunca me é dissimulada, ela nunca está em torno de mim como uma necessidade estranha, nunca estou efetivamente encerrado nela como um objeto em uma caixa (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 482-483)

Nesse sentido, o engajamento comprova uma situação vivida que não pode estar ao lado da vivência, é ele que coloca o ser-no-mundo em sua localidade, o expõe para além de seu teor anônimo. O sujeito perceptivo não pode ser reduzido àquilo que vive subjetivamente, conservando-se intacto. A liberdade que possui foi-lhe dada na própria abertura de seu corpo com o mundo, lançado nele com experiências que não esgotam a generalidade de seu ser, sabendo que “só posso fugir do ser para o ser” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 484).

Para compreender o engajamento era preciso que nosso projeto passasse pelo corpo, pela percepção e pela intersubjetividade. Vimos que toda leitura que o sujeito perceptivo faz do mundo através de seu corpo e do contato com outros corpos exige uma postura engajada, um sentido concreto ou esparso que o oriente enquanto ser-no-mundo, mas sempre em aberto. Precisamos agora, dando sequência a nosso trabalho, estabelecer um horizonte fenomenológico a esse engajamento, suas implicações e defender o valor de sua presença na obra do filósofo.

Capítulo 4 – Engajamento

4.1 – A importância da Gestalt e sua relação com o engajamento

Em sua proposta ontológica, Merleau-Ponty apresenta o conceito de estrutura ou forma influenciado pela Gestalt, e encontraremos aqui um importante ponto que envolve a perspectiva do engajamento. A dinâmica de seu significado sofreu transformações ao longo de sua obra e, no entanto, a estrutura aparece como condição do ser-no-mundo, “um elemento essencial para uma nova noção de cogito – ser bruto” (FALABRETTI, 2013). Se esse ser-no-mundo é capaz não somente de sedimentar no corpo um mundo anterior a si, ele também o faz despreendendo-se de suas condições naturais através da cultura, como o vimos, reorganizando seus estímulos para além daquilo oferecido pelo mundo e projetando-se como ser significativo de intenções. A unidade que prevalece na proposta merleau-pontyana impossibilita explicar suas interações com o mundo privilegiando somente o corpo, ou somente a consciência ou, mesmo, apenas o próprio mundo. O corpo não sendo somente consciência ou matéria-objeto é situado em sua condição estrutural, sem separações, cujo campo significativo integra todas as partes – estímulo, corpo e consciência – concebendo suas relações em unidade, o que é essencial na compreensão do engajamento como elemento importante na experiência mundana. E uma vez que o filósofo aponta para a necessidade de redefinir as relações entre comportamento e Natureza, devemos observar que, segundo Barbaras,

[...] un comportement circonscrit est inséparable d'un fond dont il constitue comme un mode d'expression spécifique. Ainsi, Merleau-Ponty montre que, quel que soit le niveau auquel il est saisi, le comportement peut être décrit par le concept de forme [...] (BARBARAS, 2001).

Nesse sentido, a estrutura é essa disposição global que faz o todo da relação extrapolar suas partes, inibindo qualquer relação de pura interioridade ou pura exterioridade, manifestando a experiência para além de relações partidárias. Para Merleau-Ponty, segundo Falabretti é a estrutura que articula as três ordens – física, vital e humana – como intercambiáveis, pois em toda experiência perceptiva essas três ordens encontram-se presentes em todas as estruturas. É assim que a noção de estrutura em Merleau-Ponty traz à tona essa presença original do Ser no mundo: “a estrutura é o que permite conceber a percepção fora do paradigma mecanicista e intelectualista e, ao mesmo tempo, recuperar o sentido genético de

nossa experiência corporal” (FALABRETTI, 2013, p. 311). O que a estrutura representa é que qualquer experiência perceptiva é levada em conta pelo ser-no-mundo como uma totalidade que traz em si uma significação imanente já na própria percepção, não surgindo apenas como fruto das coisas ou como fruto de um poder intelectual da consciência.

Pois as ‘formas’, e em particular os sistemas físicos, se definem como processos totais cujas propriedades não são a soma das propriedades que as partes isoladas possuíam – mais precisamente como processos totais que podem ser indiscerníveis um do outro enquanto suas ‘partes’, comparadas uma a uma, diferem em grandeza absoluta, ou seja como todos transponíveis” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 69)

Segundo Barbaras, a vida como um todo só será apreendida em uma totalidade que não se reduza a suas partes. Essas partes são o significado da própria totalidade apenas no nível da consciência, não sendo substâncias distintas da própria substância material (BARBARAS, 2001). Dessa forma, a estrutura impede a rivalidade de um intelectualismo *versus* realismo. Atesta, portanto, uma participação, uma relação que não é dada ao acaso fortuito, mas já posicionada, em relação, comprometida na situação. A estrutura surge no campo pré-reflexivo do corpo, de sua inescapável relação com o outro e o mundo cuja percepção é apta de integrar suas observações em um todo que chamamos de corpo próprio. O que faltava à Gestalt, segundo Merleau-Ponty, é “ser pensada como unidade do interior e do exterior, da natureza e da ideia” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 326), objetivo esse visado pelo filósofo.

A perspectiva de uma consciência separada do objeto que contempla já havia sido superada pelo conceito de intencionalidade de Husserl, mas para Merleau-Ponty era preciso ainda incorporar essa relação de uma forma mais viva e presente. Se a consciência é apta de reconhecer um “isto” ela não transpõe da realidade à ideia ou vice-versa. Esse “isto” já traz consigo uma existência singular e viva oposta à essência de uma existência. O significado desse “isto” é encontrado não na idealidade da palavra, mas “num conjunto sensível [que] já lhe era aderente” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 327). Perceber um triângulo, por exemplo, não é reconhecer dados sensíveis que o qualificam, mas “o significado é encarnado” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 327). O que faz a estrutura é integrar o sujeito perceptivo a uma referência que já está incluída no seu próprio sentido (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 328). Essa aderência, a presença de um significado encarnado e essa interação presente entre o sujeito perceptivo e o mundo reúnem uma determinada postura, uma posição conquistada pelo sujeito perceptivo que, aqui, denominamos de engajamento.

A proposta da Gestalt, segundo Falabretti, encaminha o filósofo para uma nova ontologia em que o ser-no-mundo provém de uma “existência enraizada na estrutura – tecido – comum do mundo” (FALABRETTI, 2013, p. 320), isso porque ele não é aquele que somente percebe algo, mas encontra-se no mundo situado em conjunto com aquilo que percebe. A importância da estrutura consiste em ser a quebra de qualquer relação de causalidade entre o sujeito perceptivo e o mundo.

A existência de uma percepção exterior, a percepção de meu corpo e, ‘dentro’ desse corpo, de fenômenos para mim imperceptíveis são, assim, rigorosamente sinônimos. Entre uma e outra não existe relação de causalidade. São *fenômenos concordantes*. (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 336; grifo do autor)

A relação do sujeito perceptivo com o mundo não poderá ser dada, portanto, como representação. O que brota entre eles de forma originária é sentido e, portanto, vivido. Segundo Falabretti a passividade presente nessa relação é a experiência na qual “as coisas e os outros se fazem sentir em nós” (FALABRETTI, 2013, p. 321), A passividade não se reduz, segundo o autor, a um estado ou modalidade primitiva inerte da relação com o mundo, mas exprime “nossa relação gestaltica com o mundo” no sentido de demonstrar que tudo o que liga o sujeito perceptivo ao mundo é contemporâneo a ele sem marginalizar o *cogito*, mas integrando-o ao tecido de uma experiência comum (FALABRETTI, 2013, p. 322). Mesmo que esse *cogito* busque representar algo, ele não pode esquecer que toda sua experiência e constatação é feita sob um fundo comum, como parte de uma mesma estrutura sensível ao qual o sujeito perceptivo mantém-se engajado. Essa passividade não é um mero receptáculo como proposto pelos modernos, mas “essa vivência carnal, sentida, que permite a apreensão da relação gestáltica entre o eu, o outro e as coisa, na medida em que ela se desdobra integralmente em um tecido comum de experiência” (FALABRETTI, 2013, p. 323). Experiência que não pode ser teorizada ou categorizada, mas sentida, recoberta de vivência ativa, sentida e igualmente afetiva.

Como “construção do espírito” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 334) a passividade não pode ser vista como uma atividade resignada, mas tendo seu sentido possível de ser compreendido como parte desse entrelaçamento espontâneo entre as partes encontradas na própria experiência perceptiva, experiência de um mundo que fornece sua significação autóctone que independe de um *cogito* constituinte porque toda significação já está presente antes do anúncio de qualquer pensamento. Falabretti nos apresenta a passividade não como

receptividade estável ao sujeito perceptivo, mas como abertura da experiência em relação ao domínio comum da vida. Passividade no sentido que recebo o outro, por exemplo, não como uma antena recebe um sinal, mas porque me reconheço no outro que se faz ser sentido no meu próprio eu (FALABRETTI, 2013, p. 324).

A forma, segundo Barbaras, expõe o confronto da fenomenalidade indistinguível de uma existência bruta, entre o sentido retido na matéria e de uma consciência passível de passividade, todos aptos de fazer surgir um todo, o que fará com que o problema da percepção seja confundido com o problema da encarnação (BARBARAS, 2001). A consequência imediata dessa visão de estrutura é o acesso ao ser bruto originário que não pode ser levado em contrapartida ao mundo, mas, uma vez nele inserido, compõe um tecido em comum: a carnalidade. A passagem da noção do corpo próprio para a carnalidade é um ponto imprescindível à compreensão do engajamento como aqui defendemos. Iraquitã Caminha nos apresenta essa passagem do corpo próprio para a carne do mundo em Merleau-Ponty como uma necessidade de alcançar a efetivação de qualquer forma dos atos perceptivos onde mundo e corpo formam uma “comunidade carnal visceralmente entrelaçada” (CAMINHA, 2016, p. 255), uma vez que pensar o sujeito perceptivo é considerá-lo sempre mundano, exigindo seu entrelaçamento com o mundo sensível. Segundo o autor, a percepção é justamente uma experiência de habitar o mundo cujo corpo é constituído pelo mesmo tecido de sensibilidade do mundo. Em uma nota de o VI, Merleau-Ponty nos mostra que:

Isso [carne do mundo] quer dizer que meu corpo é feito da mesma carne que o mundo (é um percebido), e que para mais essa carne de meu corpo é participada pelo mundo, ele a reflete, ambos se imbricam mutuamente, (o sentido a um tempo auge da subjetividade e auge da materialidade) encontram-se na relação de transgressão e encadeamento (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 225)

O conceito de carne possibilitou uma presença efetiva do mundo ao corpo e do corpo ao mundo, mas segundo Caminha não há um abandono de Merleau-Ponty em relação ao corpo: a carne veio apenas evidenciar que antes da elaboração de qualquer conceito somos “corpos encarnados no mundo que realizamos atos perceptivos” (CAMINHA, 2016, p. 257). Enquanto percepção o corpo abre-se ao mundo, percebe-o percebendo-se e isso é fruto de sua carnalidade, dessa comunhão inescapável com o mundo que a todo momento lhe exige uma postura efetiva, nunca uma subordinação entre sujeito-objeto ou objeto-sujeito. Nesse sentido, segundo Barbaras, o corpo “c’est la conscience saisie du point de vue de sa genèse et la conscience le corps saisi du point de vue de sa vérité” (BARBARAS, 2001).

Se não há o que se falar sobre uma rivalidade entre consciência e mundo, se o significado não é dado por uma consciência constituinte e se o sujeito perceptivo se encontra no mundo situado em conjunto formando um tecido carnal que é sua verdade, não há saída para o ser além do ser vivido. Dizemos “ser” como um anúncio judicativo da consciência, mas estamos falando na verdade de um ser carnal, em experiência ativa com o mundo que não aceita uma visão dele separada. A filosofia a partir daqui não pode mais falar de uma vida à parte, mas de uma vida tecida com o mundo através do corpo encarnado. Estar no mundo não representa uma mera localidade, mas uma constituição ativa constituída pela carnalidade e posicionada pelo seu engajamento frente ao que é tecido na experiência perceptiva do ser situado. O que é exigido do ser nessa perspectiva, portanto, é sua cumplicidade com o mundo da vida e a filosofia deverá estar atenta para “redescobrir o instante anterior a todos os atos de ideação” (FALABRETTI, 2013, p. 324).

Nunca temos diante de nós puros indivíduos, geleiras de seres inescáveis, nem essências sem lugar nem data, não que existam alhures, para além de nosso alcance, mas porque somos experiências, isto é, pensamentos que experimentamos atrás deles, o peso do espaço, do tempo, do próprio Ser que eles pensam, que, portanto, não têm sob seu olhar um espaço e um tempo serial, nem a pura ideia das séries, tendo, entretanto, em torno de si mesmo um tempo e um espaço de empilhamento, de proliferação, de imbricação, de promiscuidade – perpétua gravidez, parto perpétuo, geratividade e generalidade, *essência bruta e existência bruta que são os ventres e os nós da mesma vibração ontológica*. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 114; grifo nosso)

Segundo Falabretti, a carne é essa ligação entre o ser e as coisas que se encontra “redobrada no meio de nossa vida” (FALABRETTI, 2013, p. 326). O corpo encontra-se em comunhão com o mundo, sentindo o mundo enquanto esse o abriga sem qualquer distância porque não há um corpo diante do mundo, mas um corpo entrelaçado ao mundo operando uma solidariedade (FALABRETTI, 2013, p. 326).

Pode-se dizer que percebemos as próprias coisas, que somos o mundo que se pensa – ou que o mundo está no âmago de nossa carne. Em todo caso reconhece-se uma relação corpo-mundo, há ramificação de meu corpo e ramificação do mundo e correspondência do seu dentro e do meu fora, do meu dentro e do seu fora (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 132)

Essa cumplicidade é resultado dessa facticidade de estar no mundo. Esse entrelaçamento não pode ser visto como uma amarra entre o ser e as coisas unindo suas existências de forma crua como se formasse uma esfera de relações intencionais. O que essa relação envolve é um

comprometimento entre o ser e as coisas: a carne do mundo consiste em uma permanência engajada inescapável ao sujeito perceptivo, cuja ausência de comprometimento significaria a própria idealização da experiência. Enquanto abertura esse mundo é o horizonte do ser que enxerga nele seu próprio pertencimento instalado. O quiasma – entrelaçamento – representa exatamente essa interação entre o ser e as coisas. Por esse quiasma a experiência corporal ganha uma profundidade participativa, o que torna o corpo inseparável do mundo, exigindo dele uma postura onde figura e fundo projetam-se no mundo a partir da estrutura, sem espaço para essências.

O quiasma não somente troca eu-outro (...) é também troca de mim e do mundo, do corpo fenomenal e do corpo 'objetivo', do que percebe e do percebido, o que começa como coisa termina como consciência da coisa, o que começa como 'estado de consciência' termina como coisa (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 200)

É pela Gestalt, segundo Falabretti, que a carne “formaria o núcleo de sentido, isto é, a estruturalidade da estrutura” (FALABRETTI, 2013, p. 335). Ainda segundo o autor a carne está no mundo porque a estrutura está no corpo, convertida no tecido que o liga ao mundo e ao outro, mas sempre conservando a identidade que é o corpo, ou seja, sem confundi-lo com o próprio mundo. É nesse sentido que Barbaras qualifica a forma como aquilo que está sendo ajustado e que para isso requer que o corpo se mova como um tatear e aproximação (BARBARAS, 2001).

4.2 – A carnalidade do ser bruto exige seu total comprometimento

Segundo as análises de Saint-Aubert (SAINT-AUBERT, 2016, p. 248) o que relaciona corpo e mundo é o seu *comprometimento*, o processo do conhecimento do sujeito perceptivo está enraizado na sua experiência de passividade-atividade nessa coexistência onde ocorre um consentimento e uma participação desse sujeito perceptivo com o mundo no próprio nascimento das coisas e dele mesmo. A própria percepção não poderá ser vista além do percebido, evitando o recurso à consciência que inevitavelmente promoverá a divisão do fenômeno (BARBARAS, 2001): a consciência interage com o mundo, enquanto corpo e suas apreensões não podem ser dissociados do próprio ato perceptivo; a investigação do fenômeno não pode estar subordinada à criação de um objeto da consciência que represente a experiência ou toda a estrutura perceptiva estará separada do próprio fenômeno, congelada em um idealismo. Não há como perceber, segundo Saint-Aubert, sem a abertura do mundo percebido, sem “consentir a acomodar nossas estruturas sensórias-motrizas à distância e ao grão do sensível *aderir* à cristalização do inesgotável” (SAINT-AUBERT, 2016, p. 248, grifo do autor). É impensável, portanto, conceber a relação carnal com o mundo sem um comprometimento do sujeito perceptivo, sem que ele esteja localizado no mundo, sem que esse mundo venha pela aderência. É necessário estar engajado porque esse consentimento:

“não é um consentimento puramente passivo, senão servil, à pressão e à tensão das coisas: ela [a fé perceptiva] também exerce uma pressão sobre o ser percebido, uma prova muito mais radical que seu forte consentimento” (SAINT-AUBERT, 2016, p. 248)

Se falamos de um sujeito perceptivo em situação é porque ele só se realiza sendo efetivamente corpo e através dele ingressando em um mundo. A existência de uma subjetividade é possível porque ela “é uma e a mesma coisa que minha existência como corpo e com a existência do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 547), o que impossibilita a separação do “corpo-aqui” do “mundo-aqui”. É necessário, portanto, uma presença do corpo no mundo para que ambos formem a carne, presença essa, como dissemos, irreduzível à uma mera localidade no mundo, mas vista sobre uma manifestação comprometida do corpo em relação ao mundo no tecido de sua carnalidade.

O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão

global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 547). Nessa imbricação o engajamento não pode ser tomado como algo imune a conflitos. Tal comprometimento pode mostrar-se tão mutável quanto a própria contingência da experiência perceptiva, e o que demonstra esse caráter é o fato de ser possível a incorporação de um novo sentido quando um sentido anterior já não produz efeitos com a mesma eficácia. É por isso que defendemos o engajamento como uma aderência de significação. A doença novamente é capaz de atestar essa manifestação.

Quando exploramos o corpo próprio citamos o exemplo do membro fantasma. Do que analisamos, o engajamento presente nessa situação representa dois significados expressos em tempos distintos. Em um primeiro momento, movido pelo corpo habitual antes da mutilação o sujeito perceptivo mantém uma orientação corpórea sedimentada que nunca precisou ser questionada em relação a posse de seus membros, pois sua relação carnal com o mundo já estava solidificada em um sentido que não precisava ser mudado. Quando ocorre a mutilação em um segundo momento surge a sensação do membro fantasma. Ora, a relação do corpo com o mundo sofreu uma brusca mudança com a ausência de uma parte do corpo e esse, movido pelo significado do corpo habitual, tenta conservar um campo prático anterior à mutilação, mas esse significado já não é mais experimentado na carnalidade com o mundo que passa a contestar a ausência do membro. Essa conservação prática em que o corpo “guarda um mundo habitual, ainda que esteja engajado em uma situação atual” (MOUTINHO, 2006, p. 121) não corresponde com a nova experiência e um novo significado precisa ser aderido já que o corpo agora possui uma parte a menos, ou seja, sofreu uma mudança. O sentido novo passa a ser incorporado quando o anterior já não consegue efetivar sua intenção. O membro fantasma, portanto, deixa de ser percebido porque o corpo aderiu a um novo significado, motivado por seu engajamento em um mundo que agora espera dele uma nova resposta em relação a sua vivência. O desaparecimento da sensação do membro perdido significa uma nova aderência ao mundo, um novo engajamento motivado pela significação necessária que o corpo precisa reafirmar com o mundo para manter-se no tecido da carnalidade.

Outro exemplo encontrado na PhP diz respeito a micropsia e a macropsia, doenças que alteram a percepção de tamanho dos objetos, fazendo-os parecerem maiores ou menores do que são. Segundo o filósofo, isso ocorre de tal forma que não é possível determinar uma referência precisa em relação a quais objetos da perspectiva tornaram-se diferentes, o que permite compreender que a comparação só pode ser feita em relação a um padrão pré-objetivo das distâncias e grandezas (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 360). Esses casos mostram que a

visão de profundidade das perspectivas não podem ser dadas por um sujeito acósmico, mas como “possibilidades de um sujeito engajado” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 360). Esse raciocínio completa uma ideia exposta anteriormente que diz:

Quando nos deixamos ser no mundo sem assumi-lo ativamente, ou nas doenças que favorecem essa atitude, os planos não se distinguem mais uns dos outros, as cores não se condensam mais em cores superficiais, elas se difundem em torno do objeto e tornam-se cores atmosféricas (...). Portanto, existe uma profundidade que ainda não tem lugar entre os objetos, que, com mais razão, ainda não avalia a distância de um ao outro, e que é simples abertura da percepção a um fantasma de coisa mal qualificado (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 359; grifo nosso).

A doença mais uma vez mostra a autenticidade do engajamento porque o que modifica a experiência carnal do mundo, seja pelo membro fantasma ou pela micropsia/macropsia, é a aderência do sujeito perceptivo, a forma como ele assume a carnalidade do mundo através de seu corpo. A experiência perceptiva é essa abertura ao mundo cujo sentido é aderido pela forma engajada do sujeito perceptivo que pode ser alterado de acordo com a relação do corpo habitual e do corpo atual, dos caminhos seguidos pelo tecido entre o corpo e o mundo através de sua carne que só “revela sua condição de ser por estar sempre em relação ao mundo” (CAMINHA, 2016, p. 256). A percepção de algo não exige uma concordância de seus aspectos que irão garantir a presença do “objeto”, tudo é percebido na própria evidência da coisa (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 252). Como diz o filósofo, a experiência perceptiva não exige o reconhecimento de uma lei, mas a experiência de uma presença corporal pela qual “engajo-me com meu corpo entre as coisas, e elas existem comigo enquanto sujeito encarnado” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 252). Ao espetáculo perceptivo o sujeito perceptivo não é um observador categorizante, mas ele entrega-se ao espetáculo, “*me junto a ele* em um tipo de reconhecimento cego que precede a definição e a elaboração intelectual do sentido” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 252; grifo nosso). O engajamento, portanto, a luz do que apresentamos, representa a união do sentido ao mundo anterior a um sentido intelectualizado. Ele representa a atual incorporação de um sentido.

Segundo Merleau-Ponty o sentido de um gesto não é encontrado na consciência ou em um “mundo das ideias”, mas na própria carnalidade, ele é orientado para o mundo e com ele estabelece um pacto através do comportamento: “O sentido do gesto não está atrás dele, ele *se confunde com a estrutura do mundo* que o gesto desenha e que por minha conta eu retomo, ele *se expõe no próprio gesto*” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 253; grifo nosso). Na linguagem não é diferente, vimos que ela abriga o sentido não em suas palavras, mas através

da fala. A fala, em relação ao sentido, é um modo de manejar esse sentido impregnado modulando as significações adquiridas (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 253). Ainda que se considere que as palavras são representações dos objetos elas só o fariam porque extraem, exprimem sua essência emocional (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 254). A linguagem não afasta o sentido da “coisa”, ela mostra-se tão transparente justamente porque nos encontramos nela a todo tempo, “damo-nos significações disponíveis e, em nossas definições, limitamo-nos, como o dicionário, a indicar equivalências entre elas” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 255). O sentido “intelectivo” dado pela linguagem reforça a presença de um gesto que é contingente em relação à organização corporal, ele “é a própria maneira de acolher a situação e vivê-la” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 256) e, para que isso ocorra, o mais importante é a forma como o próprio sujeito cognoscente faz uso de seu corpo, “é a enformação simultânea de seu corpo e de seu mundo na emoção” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 257). Portanto, se o sentido confunde-se com a própria estrutura do mundo, é expresso através de uma fala que o modula e carece do gesto que acolhe esse sentido e o vive, então, ao sujeito perceptivo cabe estar situado e engajado em uma determinada relação com o mundo para que esse sentido seja não só expresso, mas vestido como uma roupagem do mundo:

Portando, o ato categorial não é um fato último, ele se constitui em uma certa ‘atitude’ (Einstellung). *É nessa atitude que a fala também está fundada*, de forma que não poderia se tratar de fazer a linguagem repousar no pensamento puro (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 261; grifo nosso).

O engajamento carece dessa presença efetiva do significado entre o corpo e o mundo, compondo o tecido da carnalidade. Esse significado não poderia estar cruamente nos dados sensíveis do objeto à espera de uma intelectualidade que o traduza, tampouco em estado embrionário na consciência à espera do estímulo externo para vir à luz. Não há espera nesse sentido, o que o significado precisa encontrar na própria estrutura é uma presença que já relaciona corpo e mundo e que será comunicada através da linguagem. Não haveria engajamento se não houvesse sentido, e a aderência desse sentido é o próprio engajamento. A relação entre ambos na carnalidade é indissociável, formando um todo próprio da experiência perceptiva, o que inviabiliza qualquer interioridade ou intelectualismo.

Toda percepção interior é inadequada porque eu não sou um objeto que se possa perceber, porque eu faço minha realidade e *só me encontro no ato*. ‘Eu duvido’: não há outra maneira de fazer cessar toda dúvida em relação a essa proposição senão duvidar efetivamente, engajar-se na experiência da dúvida e assim fazer esta dúvida existir como certeza de duvidar. (...) *Estou certo de duvidar porque assumo tal ou tal coisa*, ou mesmo qualquer coisa e minha própria existência, justamente como duvidosa. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 512; grifo nosso)

Esse exercício de enxergar o mundo a partir de um ponto de vista é apontado por Caminha como impedimento de adotar uma postura suspensa do fenômeno (CAMINHA, 2016, p. 254). Segundo o autor, ainda que uma fé perceptiva posicione o sujeito perceptivo como alguém diante de um mistério ela o lança na presença do sensível, o que o afasta da mesma forma de um *kosmotheoros*, afinal falamos de um mundo vivido e experimentado “de um modo em que nos ligamos a ele por uma relação carnal e não apenas representacional” (CAMINHA, 2016, p. 254). Essa postura de *kosmotheoros* qualifica o “sujeito” de um lado, o “objeto” de outro, um “espírito” e um “ego” numa “tentativa de nos distinguir absolutamente do mundo que nos acolhe como ambiente relacional” (CAMINHA, 2016, p. 257). Uma visão panorâmica compreendida como sobrevoo não permite a aproximação do ser às coisas, mas afasta-os. O que o filósofo deseja, segundo o autor, é buscar um pensamento enquanto visão que mergulha, que mantém permanentemente seu vínculo com o mundo sem negar seu mistério. “O propósito é fazer com que o pensamento se torne carne” (CAMINHA, 2016, p. 258). É através dessa carne que evitamos um “sistema de significações sem localização e temporalidade” (CAMINHA, 2016, p. 259), cujo ser é aquele que não está adiante, mas “que me envolve e atravessa” (CAMINHA, 2016, p. 260).

Um “Eu penso” é “reintegrado ao movimento de transcendência do Eu *sou* e à consciência da existência” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 513; grifo nosso). Se sou apto a afirmar a existência de um triângulo em sua organização entre linhas e ângulos não é porque consigo assimilar um “interior” com um “exterior” na experiência perceptiva, mas o faço “enquanto eu me situo em um ponto” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 516), em uma estrutura que faz a percepção emergir um ato de imaginação produtora, não um retorno à ideia de um triângulo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 517). O que ocorre é a presença de um sujeito da geometria que é um sujeito motor intencional que é seu corpo em intencionalidade original (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 517-518). O conhecimento é um fenômeno de coextensão e não de identidade com o mundo.

Se sou capaz de reconhecer a coisa, é porque o contato efetivo com ela desperta em mim uma ciência primordial de todas as coisas, e porque minhas percepções finitas e

determinadas são as manifestações parciais de um poder de conhecimento que é coextensivo ao mundo e que o desdobra de um lado a outro (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 494). Se o *cogito* procura algo é porque o faz verificando a cada momento a orientação em que se encontra em direção à meta, é preciso que ele “já tenha encontrado aquilo que procura, sem o que ele não o procuraria” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 496). Ele não faz inferências a partir de uma ideia de si mesmo, mas “por contato direto dessa ideia” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 496-497). O que há sempre é uma forma de se relacionar com o mundo, envolver-se nele de tal modo que um pacto é selado cuja cláusula exige um comprometimento. O engajamento impossibilita a transparência do *kosmotheoros* e traz à tona a subjetividade de acordo com a significação presente de cada sujeito perceptivo situado.

Da mesma maneira, para o apaixonado que o vive, o amor não tem nome, não é uma coisa que possa circunscrever e designar, não é o mesmo amor do que falam os livros e os jornais, porque *é a maneira pelo qual o apaixonado estabelece suas relações com o mundo, é uma significação existencial*. O criminoso não vê seu crime, o traidor sua traição, não porque esses existam no fundo deles a título de representações ou de tendências inconscientes, mas porque eles são tantos mundos relativamente fechados, tantas situações. *Se estamos em situação, estamos enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos*, e é preciso que nosso contato com nós mesmos só se faça no equívoco (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 510; grifo nosso)

O corpo, enquanto visão inseparável do mundo, é uma visão realizada (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 519), o que o impede de ser afastado do mundo ou de criar a visão de um mundo distante. Corpo e percepção estão imbricados na carne do mundo, o que exige um comprometimento já que que é impossível seu afastamento. Ainda que se tente negar o imbricamento com o mundo toda afirmação que busque afastá-lo “será sempre sobre o fundo daquilo que anteriormente acreditei ou fiz” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 529), ou seja, demonstrará alguma forma de aderência. Na PhP, Merleau-Ponty menciona Descartes sobre como uma ideia pode se apresentar ao sujeito de uma forma evidente e irresistível (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 530). Usemos suas conclusões a respeito disso com o exemplo de um cientista em relação à uma ideia irresistível. Ele poderá deparar-se com uma nova evidência irresistível sobre um fenômeno investigado. Tal evidência torna-se irresistível porque se relaciona com um saber adquirido que parece incontestável e justifica a evidência. No entanto, mesmo uma evidência ou a garantia do saber adquirido podem mostrar-se contingentes, mas o cientista confia em sua postura. No entanto, como cientista, ele deverá buscar formas de explicá-las se nelas confia e procurar em toda parte aquilo que as clama. O

que ele precisa ter em mente é que seu compromisso não é com o estabelecimento de um saber absoluto, mas que “uma vez entrado no jogo, engajado em uma certa ordem de pensamento (...) eu encontro evidências, mas elas não são evidências sem apelo (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 531), ou seja, ao cientista cego por uma evidência anterior é indicado mudar uma postura engajada no equívoco por outra engajada sob um apelo melhor do mundo. O engajamento equivocados do cientista, se mantido, afasta suas constatações do mundo do próprio mundo, manterá um *kosmoteoros* alimentado por seu capricho intelectualista em nada comprometido com a realidade. A aderência será mantida mesmo que ele opte por defender uma teoria que afaste a constatação, ele escolherá manter-se engajado em um erro, mas jamais conseguirá afastar o apelo do mundo que em algum momento o fará sentir-se obrigado a ceder. A história, na passagem da perspectiva euclidiana para a copernicana, pode ser vista dessa forma: enquanto engajados nas constatações de Euclides alguns cientistas afastaram as ideias de Copérnico. A partir do momento que a observação do cosmos clamou mais as ideias de Copérnico do que as de Euclides, todos os cientistas viram-se coagidos a ceder. O engajamento não é uma garantia de verdade dada a um sentido, mas precisará em algum momento exigir que seu significado possua essa aderência ao mundo e cobrará ao sujeito perceptivo consenti-lo por estar nele situado, da mesma forma como a ausência do membro fantasma será incorporada pelo mutilado.

O mundo e corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, *são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, o próprio corpo como corpo-cognoscente* (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 547; grifo nosso)

Sob o olhar fenomenológico, o mundo euclidiano, assim, era o corpo daqueles que viveram em um mundo geocêntrico, que sentiam os astros moverem sob seu olhar circunscrito em um planeta imóvel que nunca sentiram girar. Esse mundo passou a ser copernicano quando as pessoas aceitaram novas ideias experimentadas com um sentido vivo que exigiu a reformulação intelectual do mundo àquela época. É por isso que “a reflexão é sempre de segunda ordem em relação à fé perceptiva” (CAMINHA, 2016, p. 255), provém de um irrefletido e através da percepção habita o mundo através de um corpo. O visível precisa ter a carne que é vista por um vidente que o experimenta numa “relação primordial que nos situa no âmago do ser” (CAMINHA, 2016, p. 259) e esse visível das ideias de Copérnico prevaleceu porque foi sentido na relação com o ser. O contato com o mundo é essa

carnalidade, tal intimidade que permite ao corpo próprio adentrar o mundo, o que faz do pensamento não algo que queria sobrepor-se ao mundo, mas que não consegue separar o pensar da experiência do pensar (CAMINHA, 2016, p. 259). Se não faz sentido um pensamento que esteja separado da vivência carnal de um mundo que cobra uma resposta, o engajamento surge não somente como a incorporação da ideia à coisa, mas como essa resposta inescapável que a todos é cobrada por estarem em comum situação.

Conclusão – Estar engajado é sinônimo de ter uma carnalidade com o mundo

O engajamento não é necessariamente um conceito formulado na obra de Merleau-Ponty, mas também não pode ser reduzido a uma coincidência de vocabulário. Sua expressão e o emprego nos textos do filósofo representam a necessidade que seu pensamento teve de distanciar-se de uma visão de sobrevoos, representando a inescapável aderência de um sujeito perceptivo que, uma vez lançado ao mundo, não se torna uma consciência transcendental determinante ou que se contente a ser um mero objeto diferenciado entre objetos. O paradigma da aderência envolve a necessidade de uma consciência participativa, que não se reduz a um cogito constituinte, mas é um corpo que assume uma atitude diante do que lhe é apresentado. Para essa nova perspectiva as coisas do mundo manifestam-se em uma espacialidade e temporalidade vivida pelo sujeito perceptivo que não tem o mundo e o outro como correlatos, mas como aquilo que o atravessa e o envolve (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 113). O corpo cognoscente não pode mais ser confundido com uma pura extensão, mas como aquele que, enquanto totalmente envolvido na experiência vivida, não se localiza à frente ou atrás do mundo, mas que dele brota, impossibilitado pelo seu envolvimento de ser visto sob qualquer outra concepção de realidade além daquela em que vive. Essa interação emergente com o mundo não poderia ser encontrada na clivagem sujeito-objeto que fragmenta todo o espetáculo, fecha a consciência em seu mundo de representações e negligencia a própria experiência de estar em um mundo. O tão esperado encontro entre essência e existência dos modernos encontra na própria experiência localizada sua efetivação, não aquela experiência do realismo, mas a experiência presente do corpo que descarta qualquer posicionamento infinito porque se trata de um corpo atual e vivo. A consciência não é mais a fundadora dos fenômenos, mas antes dela encontramos um sujeito “já engajado nos fenômenos” (FERRAZ, 2009, p. 185) como atividade orientada entre o mecanismo e a inteligência graças à percepção que abandona a rivalidade de sujeito e objeto. Essa atividade orientada de uma consciência, que agora é o corpo próprio, é reflexo de sua situação que invade a experiência cognitiva não se contentando em ser puramente reflexiva, mas que aliada ao mundo em sua carne torna o sujeito um corpo-cognoscente situado. Sendo a percepção uma modalidade de visão pré-objetiva (MERLEAU-PONTY, 2006d, p 118-119) que não se aceita como potência cognitiva há de se esperar uma significação comprometida de sua parte, que mantém a significação como um processo em aberto e a se fazer. Uma visão filosófica destituída dessa adesão significativa do engajamento compromete a pesquisa do fenômeno

reduzindo-o às constatações já superadas da ciência e da filosofia moderna. A explicação dos fenômenos pela ciência tem sua limitação imposta pelo mesmo ponto de partida de um sujeito-objeto da filosofia moderna que descaracteriza esse sujeito engajado de forma concreta e por isso não consegue descrever efetivamente a experiência, abstraíndo-a e teorizando-a, limitando suas considerações à obediência de uma suposta descrição universal. As doenças sinalizam essa limitação trazendo à tona a ambiguidade típica de todo fenômeno do ser-no-mundo mostrando que aquém de uma teorização existe um fenômeno corpóreo específico que escapa a essas formulações da ciência. O corpo está em constante atividade, mas não como o mecanismo de um objeto mensurável e sim no exercício de sua liberdade, apto inclusive de renunciar de si mesmo, mas sempre “engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos pré-estabelecidos” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 129) que permitem ao sujeito perceptivo não apenas o contato com o mundo, mas seu total envolvimento nele, compreendido como um constante renascer em situação, engajado por seu corpo na carnalidade do mundo que o faz agir e o renova a ser o que é na experiência perceptiva. Com a premissa de um comprometimento a diferença entre o ser humano e os outros animais é medida para além da ciência: a necessidade do sujeito perceptivo de criar um mundo demonstra sua ânsia de inserção nele e sua postura engajada o diferencia dos outros animais justamente porque sua consciência não é uma localização cerebral composta de potencialidades – alguns animais são capazes de executar as mesmas tarefas humanas – mas, antes, localizada por uma intencionalidade que depende de um envolvimento com o mundo, pois a todo momento o corpo precisa significar já que ele próprio é sua lei significativa. A abertura para o mundo está permeada de sentidos. Se há um mundo objetivo apresentado ao ser em situação é justamente essa localidade da situação que alimenta nele uma resposta imediata ao mundo que é mediado pela vivência. Sua postura no mundo encontra embaraços porque enquanto ser-no-mundo ele é capaz de negar seu poder de criar mundos em troca de beneficiar-se apenas por um deles (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 124), por isso seu engajamento carece de uma significação para ser aderente. A temporalidade é mediadora dessa relação porque além de trazer um passado sedimentado no presente incorpora outras possibilidades de aderência a partir de uma falta desse presente em relação ao futuro. Esse presente originário – a situação vivida – renuncia a sua autenticidade quando confrontado com o passado sedimentado, exigindo outras posturas quando se interroga o passado no presente: a sensação do membro-fantasma é um exemplo dessa comunicação temporal. Uma nova aderência é exigida para firmar o pacto com mundo, e o corpo assume esse novo engajamento porque ele não pode ferir o significado de

estar-no-mundo, precisa estar sempre em comunhão e encontrar uma nova resposta satisfatória na sua relação com ele. Não como uma saída do ser, mas do ser para o ser. É dessa relação de engajamentos que o mutilado consegue sentir e deixar de sentir o membro fantasma, por exemplo. O fato de estar sempre situado espelha uma significação que está sempre a se fazer. O corpo engajado define uma maneira de oferecer seu objeto a partir de sua estrutura que se orienta para uma realização concreta (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 163), não é um mecanismo pré-concebido que permite ao cientista antever seus resultados. Sua “essência” é dar sentido, o corpo não se aceita como “em-si”, e deixar de significar representaria esse regresso, ou seja, a morte da própria consciência. Se o engajamento é uma aderência de sentido e o corpo precisa significar, então esse corpo é sempre um corpo engajado. O corpo é, assim, um movimento de sentido porque toda a experiência corpórea reconhece a constante imposição desse sentido; e falamos de um corpo vivo, não mero receptáculo de um mundo. Se não há o que se falar de uma lei prévia à existência corpórea, o corpo só pode ser sua própria lei e a cada acontecimento está localizado sob um “fundo significativo” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 208) que implica em aderência. O retorno ao irrefletido busca compreender a origem desse sentido na sua relação mais crua com o mundo que é anterior a esse sujeito perceptivo, e o que permite esse contato é a própria percepção. Operando na coisa mesma e não numa consciência ela é anterior à qualquer constatação intelectual. Uma teoria do mundo só é possível porque antes dela houve uma percepção atual cuja interação presente com o mundo é o seu alimento. Através da percepção, sentir um mundo é tomado não como uma capacidade motora, mas como coexistência, transposição da motricidade, ir do corpo ao mundo percebido (MOUTINHO, 2006, p. 168). Não por uma simples imbricação de “sujeito” e “objeto”, mas constatando sua familiaridade, a identificação desse sujeito com o mundo que faz dele seu mundo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 288). É pela percepção que há a posse de um mundo. No entanto, ainda que localizada no presente vivo, a percepção arrasta consigo um passado através de um sedimentado que ela esconde de si mesma. Não por uma manifestação inconsciente, mas porque a síntese perceptiva é uma síntese temporal. Ela traz o sedimentado do passado no presente, ela se beneficia de um trabalho já feito (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 319), impedindo uma total transparência do ser fazendo emergir sua qualidade anônima. Pela percepção passado e presente são expressos pelo corpo, que passa a secretar o tempo, e essa comunicação temporal entre percepção e corpo torna possível a manifestação do significado que faz entrar em colapso o corpo habitual (passado) e o corpo atual (presente) quando manifestada uma ruptura como a doença. Todo

esse esquema não poderia ser traduzido por uma consciência separada do mundo. A relação entre sujeito e mundo está impregnada de sentidos que impedem sua origem unilateral de um sujeito ou de um mundo. Não há um sujeito que detém a posse de um mundo, mas que nele constrói relações de significado. O engajamento é essa resposta aderente em relação a um mundo que o questiona, resposta dada em conexão com um tempo e um espaço que não podem ser idealizações, mas experiências perceptivas de fato. Em uma relação bilateral com o mundo a percepção não poderia ser pura passividade, em toda percepção emerge uma indagação que precisa ser respondida e que leva em consideração um mundo “carregado de predicados antropológicos”. (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 429). Essa aderência do engajamento confirma a percepção como uma “comunicação ou uma comunhão (...) a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 429). A experiência perceptiva não pode ser dissecada em partes isoladas pertencentes a um sujeito e a um objeto, mas postulada em uma relação comunicativa que atrai e é atraída, clama e é clamada a todo momento durante a troca de experiências entre sujeito e mundo. Essa comunicação é expressa pela fala advinda da intersubjetividade. A inexistência de um Ego transcendental impede a redução da alteridade frente a proposta de ser esse Ego a origem total do significado. A experiência do outro não é um esbarrar-se entre seres percorridos por uma consciência constituinte, mas como indivíduo inacabado o sujeito perceptivo, enquanto corpo detém a posse de um mundo (MERLEAU-PONTY, 2006d, p 469). O outro surge como uma visão de mundo que aprendemos a buscar, o que retira o sujeito perceptivo de sua condição de expectador e faz do outro não apenas um modelo de comportamentos a serem seguidos, mas a fonte de referências, ponto de partida do momento histórico em que ambos vivem. O outro, assim, torna-se a origem de um depósito de sentido pelo qual o sujeito perceptivo inaugura sua orientação global no mundo, o que exclui a possibilidade de encarar a presença do outro como simples rivalidade. Ao invés de pensar o outro como seu rival, o sujeito perceptivo, na presença do outro, encontra-se desafiado a desdobrar-se (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 110), pois o outro não é um objeto que se sobrepõe, mas aquele pelo qual se divide um intermundo. É através da fala que um invade o outro (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 109) porque ao desdobrar o sujeito perceptivo o outro exige a produção de uma presença que é feita “da minha substância e, no entanto, não é mais eu” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 109), modificando seu papel de sujeito acostumado a enxergar o mundo sob sua ótica para surpreendê-lo de sua própria visão em nome da alteridade do outro. A fala é que reconhecerá

através do diálogo as significações quando essas são tocadas pelas significações do outro, ambos se invadem na medida em que participam de um mesmo mundo, de uma mesma linguagem, de uma instituição presente a todos (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 112). Há, assim, uma necessidade de explorar o mundo com o outro cuja presença sinaliza esse valor. Unidos, ambos passam a construir um sentido quando ultrapassados por suas presenças, o que envolve um comprometimento de ambas as partes na vivência desse intermundo que é uma aderência. A fala é o movimento que promove essa relação em que o outro não me afasta, convida-me a ir com ele na experiência mundana porque ambos estamos inseridos em um mesmo mundo, engajados nele pela percepção e engajados em nossas subjetividades que não se rivalizam ou necessariamente contrastam-se, mas comunicam-se, formulando e reformulando significados e fazendo com que nossas diferenças ganhem um sentido (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 114). Ao seduzir cada um a fala transforma um no outro extrapolando o limite “meu e não-meu” e alternando o sentido em suas relações (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 116). Dessa relação inescapável a alteridade converte-se no “verso e o reverso de um único fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 474). Surge a relação entre corpos anônimos que formam um todo no mesmo mundo em que se encontram pactuados, fazendo da intersubjetividade uma comunicação entre sujeitos perceptivos que não detêm uma posse unilateral do mundo e do sentido. O que ocorre, assim, é um desencorajamento daquela suposta rivalidade, visto que presentes em um mesmo mundo o “eu” e o outro comungam experiências perceptivas elementares, ambos encontram-se inseridos em unidade com o tecido do mundo, ambos aderem a essas experiências de forma engajada, ambos são comunicantes dessa experiência, constroem com ela suas próprias visões de mundo e dividem-na entre si. Estando unidos e engajados não há o que se falar em rivalidades, pois um remete ao outro os significados apreendidos em suas experiências compartilhadas, escorregando entre suas perspectivas (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 473). Enquanto age o sujeito perceptivo vê em seu corpo a presença de uma nova camada de significações vinda do outro, incitado por ele a responder o que seu comportamento fará com isso (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 473), aderindo a algo que antes da presença do outro ainda não era seu. Pela intersubjetividade o engajamento, portanto, aparece como unificador da experiência entre “Eus”, impossibilitando uma experiência vivida isoladamente. Se tratamos de dois seres engajados a relação de um para o outro não poderia ser menos comprometida ou cairíamos numa antinomia solipsista. O fato de estar em um mundo compromete por si só o sujeito perceptivo que, na presença de um outro, encontra-se tão envolvido em um único tecido do mundo que também é parte sua e que,

por isso, não pode objetificá-lo. Seu comprometimento com o mundo e com outro comprova uma situação vivida que não pode ser posicionada ao lado da própria vivência como uma ideia, pois ela seria objetificada e passível da mesma medida contraditória adotada tanto pela ciência quanto pela filosofia moderna. Merleau-Ponty guiou todo esse raciocínio profundamente influenciado pela Gestalt e pelas descobertas científicas de seu tempo para a constatação do que ele considera ser um ser bruto. A estrutura permitiu o encontro com o ser bruto e a carnalidade do mundo. Essa carne do mundo é a mesma do corpo, é seu quiasma; e a percepção mais uma vez confirma isso, pois o corpo percebe percebendo-se, afinal ele é essa carnalidade. Tal configuração não permite conceber a experiência mundana como mera localidade, mas transmite uma existência bruta entre corpo e mundo como nós de uma mesma vibração ontológica (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 114) em que o corpo se torna um mundo que se pensa (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 132). A carnalidade, ao afastar qualquer possibilidade intelectual, abraça um comprometimento entre o ser e as coisas cuja ausência daria ensejo para a concepção de um *kosmosteoros*. Contrariamente a uma postura de sobrevoos, ao apresentar-se ao mundo o corpo manifesta com ele um comprometimento dada essa relação de carnalidade. A percepção, assim, mantém sua autonomia em relação a uma lei universal, dependendo apenas da própria experiência viva que esteja engajada entre o corpo e as coisas porque é ela que mantém o contato ao mundo de um sujeito encarnado (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 252), postura situada que “é a enformação simultânea de seu corpo e de seu mundo na emoção” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 257), relação do sujeito perceptivo com o mundo que não pode se contentar em ser apenas expresso, mas vestido com ele. A aventura do conhecimento nesse sentido, como diz Saint-Aubert, é essa necessidade sem fim de experimentar e compreender as ligações com o mundo, uma “estupefação diante da surpresa de ser que nos precede e nos porta, princípio da animação mesma da nossa inteligência encarnada” (SAINT-AUBERT, 2016, p. 248); e Merleau-Ponty, ao nos conduzir à fenomenologia como uma filosofia que “repõe as essências na existência” (MERLEAU-PONTY, 2006d, p. 1), faz questão de lembrar a todo momento a necessidade de saber que não estamos somente posicionados no mundo, mas que igualmente estamos comprometidos com ele, fato esse inescapável a todos.

Referências bibliográficas

BARBARAS, Renaud. Merleau-Ponty et la psychologie de la forme. **Les Études Philosophiques**. Paris (FR) v. 12, no. 57. 2001. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-2-page-151.html#>> Acesso em 02 Jan. 2019.

CAMINHA; Iraquitan de Oliveira. Carne como Arché segundo em Merleau-Ponty. In: CAMINHA, Iraquitan de Oliveira; NÓBREGA Terezinha Petrucia da (Orgs). **Compêndio Merleau-Ponty**. São Paulo: LiberArs, 2016.

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

DA SILVA, Luciano Donizetti. Fenomenologia e epistemologia, ou conhecer e ser-no-mundo **Revista Sofia**. Vitória (ES) v. 04, no. 02, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/sofia> >. Acesso em 04 Dez. 2017.

FALABRETTI, Ericson. Estrutura e Ontologia na obra de Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba (PA) v. 25, no. 37. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/742>> Acesso em 02 Jan. 2019.

FILHO, Ronaldo Manzi. Uma análise sobre a linguagem e a intersubjetividade em Merleau-Ponty – Em direção a um mundo que desconhecemos. **Griot Revista de Filosofia**. Salvador (BA) v. 5, no. 01. 2012. <<http://www2.ufrb.edu.br/griot/2-uncategorised/20-volume-05-numero-01-junho2012>> Acesso em 02 Mar. 2017.

FERRAZ, Marcus Sacrini A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas: Papyrus, 2009.

FERRAZ; Marcus Sacrini. Dimensões da Percepção em Merleau-Ponty. In: CAMINHA, Iraquitan de Oliveira; NÓBREGA Terezinha Petrucia da (Orgs). **Compêndio Merleau-Ponty**. São Paulo: LiberArs, 2016.

FERREIRA; Elisia Cristina. A Sobrerreflexão (surréflexion) e a redução fenomenológica em Merleau-Ponty. In: CAMINHA, Iraquitã de Oliveira; NÓBREGA Terezinha Petrucia da (Orgs). **Compêndio Merleau-Ponty**. São Paulo: LiberArs, 2006.

LEAL, Ivanhoé Albuquerque. Poder de Projetar-se do Ser-No-Mundo em Merleau-Ponty **Princípios – Revista de Filosofia**. Natal (RN) v. 19, no. 32, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.ufrn.br/principios/article/view7579/5642>>. Acesso em 02 Mar. 2017.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2016.

_____, Edmund. **Ideias Para Uma Fenomenologia Pura e Para Uma Filosofia Fenomenológica**. 4 ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

_____. Investigações Lógicas. Sexta Investigação. In **Obras escolhidas**. São Paulo: Abril Cultural, 2005.

_____. **Meditações Cartesianas**. São Paulo: Madras, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006^a

_____. **As Aventuras da Dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. **A Estrutura do Comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

_____. **Conversas (1948)**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Fenomenologia da Percepção**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006d.

_____. **O Primado da Percepção**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **O Visível e o Invisível**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MANTOVANI, Harley Juliano. Fenomenologia Genética do Transcendental e do Logos em Merleau-Ponty: subversão e recuperação do antropológico. **Griot Revista de Filosofia**. Salvador (BA) v. 7, no. 01. 2013. Disponível em: <<http://www2.ufrb.edu.br/griot/2-uncategorised/22-volume-07-numero-01-junho2013>> Acesso em 02 Mar. 2017.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty**. São Paulo: UNESP, 2006.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade **Revista Kriterion**. Belo Horizonte (MG) v. 45, no. 110, 2004. Disponível em:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2004000200005>. Acesso em 09 Fev. 2018.

SAINT-AUBERT; Emmanuel de. Espaço-Temporalidade do ser carnal. In: CAMINHA, Iraquitã de Oliveira; NÓBREGA Terezinha Petrucia da (Orgs). **Compêndio Merleau-Ponty**. São Paulo: LiberArs, 2016.

SANTOS, Renato dos. A Resignificação da Percepção e a Intersubjetividade em Merleau-Ponty. **Griot Revista de Filosofia**. Salvador (BA) v. 12, no. 02. 2015. Disponível em: <http://www2.ufrb.edu.br/griot/2-uncategorised/27-volume-12-numero-01-dezembro-2015>> Acesso em 02 Mar. 2017.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Trad. Rita Correia Guedes. 3 ed. São Paulo. Col. Os Pensadores. Nova Cultural, 1987.

STEWART, John. **The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty**. 1 ed. Evanston: Northwestern University Press , 1998.

TORRIANI, Tristan Guillermo. Perspectivism and Intersubjective Criteria for Personal Identity: A Defense of Bernard Williams' Criterion of Bodily Continuity. **Princípios – Revista de Filosofia**. Natal (RN) v. 15, no. 23, 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/issue/view/66>>. Acesso em 02 Mar. 2017.