

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**RODRIGO ALVARENGA**

**A RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA E NATUREZA E A EXPRESSIVIDADE DO  
CORPO EM MERLEAU-PONTY**

**CURITIBA**

**2011**

**RODRIGO ALVARENGA**

**A RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA E NATUREZA E A EXPRESSIVIDADE DO  
CORPO EM MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti

**CURITIBA**

**2011**

**RODRIGO ALVARENGA**

**A RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA E NATUREZA E A EXPRESSIVIDADE DO  
CORPO EM MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

---

Prof. Dr. Marcos José Müller-Granzotto  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Kleber Candioto  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba 03 de agosto 2011

*Dedico esse trabalho a quem  
diretamente foi afetada por ele,  
minha amada esposa e amiga  
pela compreensão para com  
minha rotina de estudo, viagens  
não realizadas e expectativas não  
atendidas.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao caríssimo Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti pela orientação nesse trabalho e pelo apoio dado a minha vida pessoal, acadêmica e profissional.

Ao caríssimo Prof. Dr. Cleverson Bastos pelo incentivo a realização de mestrado nesta instituição.

A minha bela família pela demonstração e ensinamentos de união num mundo cada vez mais pobre de valores fraternos.

Aos meus colegas de trabalho e alunos com quem divido diretamente as emoções da minha carreira acadêmica pela inspiração e companhia ao longo dessa dura caminhada para transformar a educação em prioridade no nosso país.

*Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. Portanto, sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido, e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total.*

Merleau-Ponty

## RESUMO

A pesquisa em questão tem por objetivo investigar a expressividade do corpo na superação do problema das relações entre consciência e natureza nas primeiras obras de Merleau-Ponty. Para alcançar esse fim, pretende-se partir da análise das *Meditações Metafísicas* e investigar de que modo a experiência e o corpo são destituídos de suas funções simbólicas para dar lugar ao *Cogito* como única instância significativa. Admitindo-se que as abordagens clássicas do comportamento remetem ao introspectivismo filosófico ou ao cientificismo, na medida em que foram influenciados pela ontologia cartesiana, se quer demonstrar como *A Estrutura do Comportamento* abandona as alternativas dicotômicas do *em si* e do *para si*, descobrindo um papel fundamental para o organismo. Após evidenciar a relevância do corpo em termos de abertura a um campo fenomenal revelado pela aceitação do perspectivismo da experiência perceptiva, procurar-se-á compreender melhor a relação ambígua e dialética do ser no mundo. Ao analisar os modos de expressão do corpo próprio na *Fenomenologia da Percepção* pretende-se demonstrar a superação definitiva das antinomias clássicas. Entendendo a limitação do *Cogito* cartesiano em dar conta do mundo original revelado pelo corpo próprio, se quer apontar para uma compreensão encarnada da subjetividade. Ao final, espera-se ter sido possível demonstrar que a estratégia crítica das primeiras obras de Merleau-Ponty, encontra seu escopo na ressignificação do corpo.

**Palavras-chave:** Corpo próprio. Comportamento. Consciência. Cogito. Natureza.

## ABSTRACT

The research in question aims to investigate the expressiveness of the body in overcoming the problem of relations between consciousness and nature in the early works of Merleau-Ponty. To achieve this, it is intended to start from the analysis of the *Metaphysical Meditations* and investigate how the experience and the body are deprived of their symbolic functions to give place to the *Cogito* as a single meaningful instance. Assuming that the classical approaches of behavior refer to the introspective philosophical or to the scientificism, in which they were influenced from the Cartesian ontology, it wants to show how *The Structure of Behavior* leaves the alternative of dichotomous *to itself* and *for itself*, finding an essential role for the body. After highlighting the relevance of openness to a phenomenal field revealed by the acceptance of the perspective of perceptual experience, it will look to better understand the ambiguous and dialectic relation of the being in the world. In analyzing the modes of expression of one's own body in the *Phenomenology of Perception* it is intended to demonstrate the definite defeat of the classical antinomies. By verifying the limits of the Cartesian *Cogito* in taking the original world and primary revealed by the body itself, it wants to point to an understanding of embodied subjectivity. In the end, it is expected to have been possible to demonstrate that the critical strategy of the first works of Merleau-Ponty, is found in the new meaning in the body's scope.

**Keywords:** Body itself. Behavior. Consciousness. Cogito. Nature.

## LISTA DE ABREVIATURAS<sup>1</sup>

- C - *Conversas*
- EP - *Éloge de la philosophie et autres essais*
- N - *A Natureza*
- NC - *Notes des cours au Collège de France. (1958-1959 et 1960-1961)*
- OE - *L'oeil et l'esprit*
- P - *Parcours – 1935-1951*
- PhP - *Phénoménologie de la Perception*
- PM - *La prose du monde*
- PP - *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*
- RC - *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos psicossociologia e filosofia (1949-1952).*
- S - *Signes*
- SC - *La Structure du Comportement*
- SNS - *Sens et non-sens*
- UAC - *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*

---

<sup>1</sup> As obras de Merleau-Ponty estão referenciadas nas citações de forma abreviada no lugar do nome do autor.

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | <b>10</b>  |
| <b>1 DESCARTES E O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA E NATUREZA NA MODERNIDADE</b> ..... | <b>18</b>  |
| 1.1 A DISTINÇÃO E A UNIÃO ENTRE O CORPO E A ALMA.....  | 31         |
| 1.2 O CORPO MÁQUINA .....  | 36         |
| <b>2 MERLEAU-PONTY E AS ABORDAGENS CLÁSSICAS DO COMPORTAMENTO</b> .....                      | <b>39</b>  |
| 2.1 O PROBLEMA LOCALIZACIONISTA .....  | 42         |
| 2.2 O BEHAVIORISMO DE WATSON .....   | 47         |
| 2.3 A RELEVÂNCIA DA GESTALTTHEORIE .....   | 50         |
| <b>3 MERLEAU-PONTY E AS ESTRUTURAS DO COMPORTAMENTO</b> .....                                | <b>55</b>  |
| 3.1 OS NÍVEIS DO COMPORTAMENTO .....   | 56         |
| 3.2 O FÍSICO, O VITAL, O HUMANO E A TEORIA MERLEAU-PONTYANA DO COMPORTAMENTO.....            | 61         |
| 3.3 O PERSPECTIVISMO DA EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA E AS RELAÇÕES ENTRE CORPO E ALMA.....         | 67         |
| <b>4 O CORPO PRÓPRIO COMO FUNDAMENTO DE UMA FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA</b> .....                | <b>80</b>  |
| 4.1 ENTRE O PSÍQUICO E O FISIOLÓGICO.....  | 82         |
| 4.2 ESQUEMA CORPORAL E INTENCIONALIDADE .....  | 90         |
| 4.3 O CORPO PRÓPRIO E A SEXUALIDADE .....  | 99         |
| 4.4 A LINGUAGEM COMO GESTO DO CORPO PRÓPRIO .....  | 106        |
| 4.5 A SUBJETIVIDADE ENCARNADA .....  | 112        |
| <b>CONCLUSÃO</b> .....   | <b>119</b> |
| <b>REFERÊNCIAS</b> .....   | <b>125</b> |

## INTRODUÇÃO

Uma das questões fundamentais na história da filosofia diz respeito ao problema das relações entre consciência e natureza, que desde Descartes se caracterizam pelas dicotomias entre sujeito e objeto, *em si* e *para si*, corpo e alma, psíquico e fisiológico. O objetivo deste trabalho é verificar de que modo a expressividade do corpo relaciona-se com essa questão, sob a perspectiva de Merleau-Ponty, em sua interlocução constante com a filosofia cartesiana. No entanto, serão válidos, para as apreciações procedentes, não apenas o dualismo de substâncias e o introspectivismo filosófico quanto ao comportamento e à percepção, como também, por oposição, o cientificismo fisiológico e psicológico típico das abordagens empiristas.

A identificação acentuada do homem enquanto substância pensante e as dicotomias derivadas dessa prerrogativa, bem como o distanciamento entre a racionalidade, o corpo e o mundo foram preocupações da filosofia de Merleau-Ponty, como se vê já nas primeiras linhas de *A Estrutura do Comportamento*: “nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza – orgânica, psicológica ou mesmo social” (SC, 1972, p. 01). O filósofo pretende dar outro sentido para essas relações, visto que empiristas e intelectualistas, por permanecerem presos à dicotomia do sujeito e do objeto, são incapazes de apreendê-las na sua totalidade. Por isso, é importante considerar a definição da subjetividade enquanto substância pensante distinta da natureza física e dos objetos em geral. Embora o dualismo cartesiano possa parecer de todo superado, como bem mostram as críticas de Ryle<sup>2</sup> e mais recentemente de Damásio<sup>3</sup>, sua base conceitual constitui uma

---

<sup>2</sup> Gilbert Ryle escreve sobre o que ele chama de *o mito cartesiano*, em que pretende demonstrar que “os princípios centrais da doutrina estão errados e entram em conflito com tudo o que sabemos sobre os espíritos, quando não estamos a especular acerca deles” (1970, p. 11). Segundo Ryle, o dualismo cartesiano que apregoa a ideia de um fantasma na máquina, no que se refere ao corpo e a alma, é um erro categorial. “Não é meramente uma reunião de erros particulares. É um grande erro e um erro de gênero especial. É, designadamente, um erro categorial. Representa os fatos da vida mental como se eles pertencessem a um tipo ou categoria lógica (ou classe de tipos ou categorias) quando eles efetivamente pertencem a outra categoria” (1970, p. 16).

<sup>3</sup> Antônio Damásio, como médico e apoiando-se nas descobertas mais recentes com relação ao funcionamento do cérebro, procura questionar o pensamento cartesiano em função da dificuldade de oferecer uma distinção plausível entre as emoções, a razão e o cérebro. “É esse o erro de Descartes: a separação abissal entre o corpo e a mente, entre a substância corporal, infinitamente divisível, com volume, com dimensões e com um funcionamento mecânico, de um lado, e a substância mental, indivisível, sem volume, sem dimensões e intangível, de outro; a sugestão de que o raciocínio, o juízo moral e o sofrimento advinente da dor física ou agitação emocional poderiam existir independentemente do corpo” (DAMÁSIO, 1996, p. 280).

discussão central das ciências cognitivas, porque ainda se procura entender como os eventos físicos se relacionam com os mentais (WRATHALL, 2006, p. 111).

Com relação à abordagem intelectualista, Merleau-Ponty considera importante que se tenha encontrado também no sujeito uma fonte de significação, já que a antítese empirista não admitia essa prerrogativa, por considerar a consciência como o resultado de associações realizadas por meio das experiências. Entretanto, apesar de que o intelectualismo se apresenta como uma alternativa razoável ao associacionismo empirista no que se refere às relações entre consciência e natureza, a supervalorização do eu constituinte enquadra o subjetivismo de uma filosofia da consciência na mesma problemática das premissas de Locke e Hume.

O empirismo, ao se posicionar contra o inatismo, procurou explicar o entendimento, alegando que toda ideia tem como fonte fundamental a experiência. A mente humana seria como um papel em branco, ou *tabula rasa* na qual vão sendo escritos os dados dos sentidos conforme as vivências do sujeito. Como salienta Locke (1973, p. 151), todo o conhecimento é obtido “sem a ajuda de quaisquer impressões inatas e podem alcançar a certeza sem quaisquer destas noções ou princípios gerais”. O processo desencadeado a partir da experiência é explicado por Hume (2009, p. 36) como um mecanismo de associações que se complexificam na mente por três diferentes princípios: semelhança, contiguidade e causalidade. Para explicar a natureza do conteúdo mental bastaria “examinar atentamente o princípio que liga reciprocamente os diferentes pensamentos” (HUME, 2009, p. 36). Segundo Merleau-Ponty (1972, p. 02), “foi inicialmente o realismo dos ‘estados de consciência’ ligados por relações de causalidade, segundo o mundo paralelo e análogo ao ‘mundo físico’, conforme a tradição de Hume”, que contribuiu para a cisão entre o organismo e a consciência. Pois ao explicar a ação das coisas, concebidas com *em si*, sobre o corpo, “a consciência aparecia como segunda realidade, coisa de uma outra coisa, por certo número de *caracteres*” (SC, 1972, p. 02, grifo do autor).

As duas abordagens se esforçam para suprimir a relação ambígua e dialética do sujeito cognoscente com seu corpo e com o mundo que o abarca. Ambas se fixam no “mundo objetivo, que não é primeiro nem segundo o tempo nem segundo seu sentido; um e outro são incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva constitui seu objeto” (PhP, 2009, p. 50). Nesse sentido, são insuficientes tanto a abordagem empirista e suas especulações associacionistas da

ordem do *em si*, como também a antítese intelectualista e a supervalorização da consciência que soberanamente constitui o objeto. Precisamente porque tanto para Descartes quanto para os empiristas, “a experiência está apartada dos fenômenos, porquanto a estes não pode representar adequadamente” (MÜLLER, M. 2001, p. 14).

A ontologia cartesiana, o associacionismo empirista e a concepção mecanicista do corpo estão estreitamente relacionados com as discussões entre as diferentes abordagens sobre o comportamento no século XX. No *Resumo de cursos de Psicossociologia e Filosofia* (1949-1952), Merleau-Ponty discorre a respeito das antinomias a que foram levadas as ciências do homem, por se fixarem na oposição entre filosofia e psicologia. Essa oposição, todavia, contava com a cumplicidade das duas áreas, “porque estavam diante de uma maneira abstrata de conceber a filosofia – que excluía a psicologia – e um modo cientificista de conceber a psicologia – que excluía a filosofia” (RC, 1990, p. 176). Tal oposição conduziu as ciências do comportamento para duas vertentes principais: aquelas que o explicaram fisiologicamente, por meio de mecanismos físico-químicos relacionados ao esquema arco-reflexo<sup>4</sup>, como é o caso do fisicalismo<sup>5</sup>, e as que compreenderam o comportamento à maneira introspectivista, tomando o corpo e a mente como substâncias separadas. Os eventos mentais seriam considerados privilegiados e ocorreriam controlados por uma instância superior, “nesse caso, o pensamento, a substância indivisa, imaterial e eterna” (FALABRETTI, 2008, p. 79).

Porém, em uma análise cartesiana, por exemplo, o comportamento não se explica apenas por uma ação da alma sobre o corpo, uma vez que este também pode influenciar a alma, como ocorre com as paixões, em que uma emoção pode desencadear este estado. Nas *Paixões da Alma*, Descartes explica como o corpo pode suscitar na alma uma determinada emoção, deixando clara a possibilidade de uma ação recíproca entre eles. Uma figura ou imagem

---

<sup>4</sup> “O funcionamento do arco-reflexo se manifesta quando alguém toca involuntariamente um objeto quente. Os receptores da dor existentes nos dedos são estimulados e enviam rapidamente informação sensorial através das fibras aferentes que vão para a medula espinhal, onde as fibras eferentes motoras são ativadas para produzir uma resposta muscular apropriada (a mão é afastada com rapidez)” (MCARDLE; KATCH; KATCH, 1998, p. 326).

<sup>5</sup> Limitando-se ao sentido aplicado ao termo neste trabalho, entende-se o fisicalismo como uma corrente filosófica que não distingue mente e cérebro, pela qual a única explicação válida com relação ao comportamento é dada pela linguagem física. “Uma versão forte e ontológica associável a uma fase do neopositivismo, afirma que tudo que existe ou ocorre é constituído por entidades físicas; uma versão lingüística afirma que tudo o que existe ou ocorre pode ser descrito completamente pelo vocabulário da física” (ABBAGNANO, 2007, p. 539).

[...] que foram anteriormente nocivas ao corpo, isto excita na alma a paixão do medo e, em seguida, a da ousadia, ou então a do temor e a do terror, conforme o diverso temperamento do corpo ou a força da alma, e conforme tenhamos nos decidido pela defesa ou pela fuga contra as coisas prejudiciais com as quais se relaciona a presente impressão [...] (DESCARTES, 1973, p. 241).

No entanto, é na alma que os estímulos são processados e o comportamento é definido, enquanto o corpo é compreendido apenas como um autômato. Ainda que uma situação amedrontadora já vivida suscite a paixão do medo, por exemplo, não se trata de uma imposição ao comportamento, mas apenas de uma emoção percebida pela alma, que a processará não necessariamente como uma paixão. Afinal, “a vontade é, por natureza, de tal modo livre que nunca pode ser compelida” (DESCARTES, 1973, p. 243). Sendo assim, a alma possui certa autonomia perante a extensão e “simplesmente por querer alguma coisa, leva a diminuta glândula, à qual está estreitamente unida, a mover-se da maneira necessária para produzir o efeito que se relaciona com esta vontade” (DESCARTES, 1973, p. 243). Evidencia-se, com essa prerrogativa, uma compreensão do comportamento como um fenômeno dirigido pela consciência, afinal, embora o corpo possa influenciar a alma, esta possui autonomia perante a *res extensa*. Nesse caso, “sujeito e consciência são postos como fundamento universal das significações” (RC, 1990, p. 177)

Por outro lado, a antítese fisicalista expressa por Pavlov diz não haver necessidade de nenhuma instância interior para dar conta da análise do comportamento. A explicação seria por meio de reflexos condicionados que se organizam mecanicamente: o estímulo captado pelo nervo aferente é transmitido ao cérebro para então ser conduzido pelo nervo eferente ao sistema músculo-esquelético (PAVLOV, 1955, p. 18). Ao contrário da introspecção filosófica, a psicologia deve ser objetiva, “deve olhar para fora não para dentro, estudando um sujeito distinto do observador” (RC, 1990, p. 177).

O behaviorismo de Watson sustenta uma tese alternativa diante da oposição entre o subjetivismo intelectualista e o objetivismo empirista, nesse sentido, muito importante na perspectiva de Merleau-Ponty. Ao introduzir uma abordagem fundamentada na exterioridade, Watson se mostra muito mais próximo de uma explicação estrutural do comportamento. Sua análise ocorre pela investigação da interação entre o meio ambiente e o sujeito, o que também exclui qualquer tipo de

consideração sobre uma consciência interior que possa comandar o corpo. Entretanto, para Merleau-Ponty, a abordagem watsoniana recai na mesma problemática atomista encontrada em Pavlov, pois a negação da consciência ocorre segundo a antinomia clássica e “o comportamento é reduzido a uma soma de reflexos e de reflexos condicionados, entre os quais não se admite nenhuma conexão intrínseca” (SC, 1972, p. 03).

Mas, será que para explicar o comportamento é necessário permanecer na “alternativa de uma escolha entre o empirismo objetivista e o introspectivismo subjetivista?” (RC, 1990, p. 180). Não haveria outra abordagem além daquela oriunda da fisiologia empirista ou da psicologia intelectualista, que não permanecesse sob o estatuto da existência como coisa ou como consciência? Merleau-Ponty responderá não para a primeira pergunta e sim para a segunda, a partir dos próprios avanços da fisiologia e da psicologia. Como diz Moutinho (2006, p. 32), ele irá “mostrar um descompasso entre a nova física e a representação clássica do mundo”, a fim de superar a distinção radical entre o psíquico e o fisiológico, entre a filosofia e a psicologia.

Com essa finalidade, *A Estrutura do Comportamento* pretende retroceder ao momento no qual “a unidade do homem não foi ainda rompida, o corpo não foi despojado de predicados humanos, ainda não se tornou uma máquina, a alma ainda não foi definida pela existência *para si*” (SC, 1972, p. 203). Para chegar a postular a veracidade de uma existência pré-objetiva, que permitiria uma reaproximação entre consciência e natureza, faz-se imprescindível abranger melhor as análises de Merleau-Ponty sobre as teorias clássicas do comportamento. Será importante demonstrar que tais concepções “foram contrapostas como base em diferentes filosofias e não são definitivas na descrição do comportamento porque são incapazes de compreender esse fenômeno em sua totalidade” (FALABRETTI, 2008, p. 154).

Segundo Merleau-Ponty, a noção de comportamento é privilegiada por ser “neutra com relação às distinções clássicas do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’ e pode pois nos dar a ocasião de defini-los novamente” (SC, 1972, p. 02, grifo do autor). Ao analisar minuciosamente a teoria do reflexo e dos comportamentos superiores em psicologia, partindo da teoria das formas emprestada da *Gestalttheorie*, será possível introduzir a consciência “não como realidade psíquica ou como causa, mas como estrutura” (SC, 1972, p. 03).

A *Fenomenologia da Percepção* parte de questões similares e segue um itinerário não muito diferente no que se refere à tentativa de explicar a percepção de um modo que fuja a alternativa do *em si* e do *para si*. Realmente, existe uma proximidade entre *A Estrutura do Comportamento* e *a Fenomenologia da Percepção*, a ponto de se questionar a necessidade de duas obras para falar de temas bastante próximos. No entanto, “a distinção real nos parece antes residir no tipo de experiência descrita” (WAELEHNS, 1972, p. 13): enquanto a segunda está preocupada principalmente com a percepção, ou seja, com a experiência primeira que antecede toda e qualquer reflexão, a primeira está mais vinculada ao campo científico e às discussões com a psicologia experimental.

No entanto, há uma conexão entre as duas obras que diz respeito principalmente ao engajamento do ser no mundo e o papel desempenhado pelo organismo na organização dos fenômenos. Porém, “a tese de *A Estrutura do Comportamento* permanece, de fato, subordinada à da *Fenomenologia da Percepção* como a experiência do cientista permanece subordinada, em sua origem, à experiência diária que deve explicar e sem a qual não existiria” (WAELEHNS, 1972, p. 13-14). De todo modo, o problema das relações entre consciência e natureza e a expressividade do corpo aparecem como pano de fundo nas discussões encontradas nas duas obras referidas e, nesse caso, ambos os textos serão importantes para a investigação que se está propondo. Considera-se, na verdade, que o debate científico evidenciado na primeira obra prepara o solo para as discussões realizadas na segunda. É possível perceber que mesmo uma teoria sobre o corpo e percepção já se encontra esboçada em *A Estrutura do Comportamento*, e que os dois textos estão em uma relação de circularidade, ambos procurando revelar uma camada existencial não acessível ao pensamento objetivo, partindo de um novo olhar sobre a corporeidade.

A fim de evidenciar essa situação, busca-se, inicialmente, realizar uma sondagem dos pressupostos filosóficos das *Meditações Metafísicas*, a fim de compreender a fundamentação dos argumentos relacionados ao dualismo corpo e alma, bem como evidenciar a concepção mecanicista que sobeja à substância extensa. Ou seja, cabe realizar uma sondagem do problema das relações entre consciência e natureza desde sua articulação por Descartes. Parte-se do princípio de que as abordagens comportamentais no século XX foram influenciadas pelos

pressupostos cartesianos, no sentido de que procuraram negar uma consciência interior, para se fixar, ou no mecanismo arco-reflexo, ou na pura exterioridade.

Por conseguinte, se prosseguirá pelo exame de *A Estrutura do Comportamento*, procurando verificar a crítica de Merleau-Ponty ao intelectualismo e ao empirismo, no que se refere à explicação do comportamento, bem como a insuficiência da solução criticista. No decorrer dessa fase da pesquisa, por meio da contribuição feita pela *Gestalttheorie*, se começará a perceber como a experiência perceptiva e a corpo foram resgatadas das funções subalternas atribuídas pela tradição cartesiana. Em seguida, a investigação terá por base a *Fenomenologia da Percepção* buscando compreender de que modo o conceito de corpo próprio, por seus vários modos de expressão, rompe com o paradigma mecanicista da extensão e revela uma existência pré-reflexiva insondável para as antinomias clássicas.

Entende-se que o problema das relações entre consciência e natureza pode ser mais bem esclarecido, ainda que não completamente resolvido,<sup>6</sup> levando-se em consideração uma abordagem que compreenda o corpo não mais como um objeto *partes extra partes*, mas sim como a expressão plena da existência enquanto ser no mundo. Nesse sentido, “é preciso reencontrar o corpo operante e atual, aquele que não é uma porção do espaço, um feixe de funções, que é um trançado de visão e de movimento” (OE, 1964, p. 1594). Como uma proposta final, muito embora inacabada, procurar-se-á evidenciar o que essa resignificação da experiência do corpo próprio, por meio de seu contato com as coisas e com o Outro, por intermédio dessa vivência pré-reflexiva, significa para a constituição de uma nova noção de subjetividade. Por fim, espera-se ter sido possível demonstrar a relevância da expressividade do corpo próprio em termos de superação da cisão entre consciência e natureza instaurada pela filosofia e ciência de inspiração cartesiana. Entende-se que o percurso escolhido por Merleau-Ponty nas suas primeiras obras, visando a denunciar os prejuízos de um olhar objetivante sobre o comportamento e a percepção, tem como estratégia a resistência do corpo às narrativas totalizantes. Ou seja, será pelo aspecto fugidio do próprio corpo das análises clássicas efetuadas desde Descartes, que se desmoronará a alternativa do *em si* e do *para si*, do

---

<sup>6</sup> É importante salientar que embora sejam levadas em consideração as demais fases do autor, com o objetivo de melhor explicar as teses das duas primeiras obras, os questionamentos levantados pelo próprio Merleau-Ponty com relação às análises de *A Estrutura do Comportamento* e da *Fenomenologia da Percepção*, conforme evidenciado em *O Visível e o Invisível* (2007, p. 167, 189), não serão objeto privilegiado de análise.

psíquico e do fisiológico, do corpo e da alma. Como afirma Merleau-Ponty (2009, p. 100), “o corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido”.

## 1 DESCARTES E O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA E NATUREZA NA MODERNIDADE<sup>7</sup>

As explicações sobre o comportamento e a percepção oferecidas pelas teorias clássicas, sejam aquelas de caráter científico relacionadas ao esquema arco-reflexo ou aquelas pautadas no introspectivismo filosófico, fazem sentido levando em consideração as teses clássicas sobre a substância: o espiritualismo dualista ou o monismo materialista. A coisificação do organismo regido por um mecanismo de reflexos condicionados que aparecem como causas, ou a ideia de uma consciência absoluta e responsável por definir o comportamento, relacionam-se com a filosofia cartesiana, seja para afirmá-la ou para negá-la absolutamente. O que se nota nas explicações da fisiologia mecanicista e da psicologia clássica sobre o comportamento e a percepção por meio de abordagens antitéticas, que partem da existência enquanto coisa ou consciência.

Como escreve Merleau-Ponty (1964, p. 1611) em *O Olho e o Espírito*, “nossa ciência e nossa filosofia são duas consequências fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos de seu desmembramento”. A escolha entre alternativas distintas e aparentemente contraditórias deriva de um pensamento que não admite “compreender a si próprio nem compreender as coisas sem separar espírito e natureza, espírito e matéria, liberdade e necessidade, *para si* e *em si*, etc” (DUPOND, 2009, p. 84-85). Em função da influência do pensamento cartesiano na instauração das antinomias que perfizeram a ciência e a filosofia no ocidente, pretende-se reconstituir e avaliar os fundamentos de algumas das verdades evidenciadas pelas *Meditações*. A intenção é investigar com mais profundidade como se constituiu “uma ontologia, para a qual, os fenômenos não dizem respeito a nossa experiência, mas tão somente ao nosso poder para representá-los por meio do pensamento” (MÜLLER, M. 2001, p. 14). Mais importante ainda será perceber o rompimento da unidade entre o mundo da experiência e os fenômenos, que fez com que o corpo vivo deixasse “de ser meu corpo, a expressão visível de um Ego concreto, para tornar-se um objeto como todos os outros” (PhP, 2009, p. 82).

---

<sup>7</sup> Embora as discussões de Merleau-Ponty sobre essa problemática tenham outros interlocutores modernos, como Kant, por exemplo, a intenção deste trabalho é analisar prioritariamente o debate realizado com Descartes.

No entanto, é profícuo considerar, como o faz Saint Aubert (2005, p. 20), que Merleau-Ponty não se propõe a compreender Descartes como ele é compreendido ou como deveria ser. Não se trata de restituir o que ele disse, mas sim de pensar as consequências possíveis de seu pensamento. Sendo assim, objetiva-se entender a relação de interlocução constante entre Merleau-Ponty e Descartes, no que se refere ao problema das relações entre consciência e natureza, visto que “a filosofia cartesiana é sob certo olhar, mais próxima da fenomenologia de Husserl que o kantismo” (GUEROULT, 1975, p. 303).

Entre os principais interesses das *Meditações*, obra que fundamentará preferencialmente a presente análise,<sup>8</sup> está a necessidade de organizar o conhecimento em bases seguras que permitam encontrar verdades indubitáveis, pelas quais seja admissível constituir uma ciência verdadeira. Procurando provar que a alma existe e é completamente distinta do corpo, e demonstrando a clareza e a evidência da existência de Deus, Descartes (1973, p. 86) considera que “todos os erros e as falsas opiniões que jamais existiram no tocante a essas duas questões sejam em breve expungidas do espírito dos homens”. Contudo, deve-se atentar para a importância de apresentar o corpo e a alma como intrinsecamente unidos e misturados de modo a constituir uma única totalidade (DESCARTES, 1973, p. 144). De acordo com Merleau-Ponty (2002, p. 13), a questão da união entre a alma e o corpo “não é em Descartes uma simples dificuldade especulativa como se supõe frequentemente. O problema para ele é dar conta de um fato paradoxal: a existência do corpo humano”. No entanto, as *Meditações* visam a estabelecer um conhecimento objetivo sobre o corpo, livre de toda ambiguidade. Ou seja, ela acaba constituindo uma filosofia que “faz de toda natureza uma unidade objetiva constituída diante da consciência e ciências que tratam o organismo e a consciência como duas ordens de realidades” (SC, 1972, p. 02).

O processo de purificação da noção de sujeito e objeto inicia-se na *primeira Meditação* com a pretensão de demonstrar a possibilidade de se colocar em dúvida todo e qualquer conhecimento. Não se trata, ainda, de afirmar algum tipo de verdade, mas apenas de se desvencilhar dos prejuízos herdados pela tradição escolástica. Esse processo, relacionado metaforicamente à desconstrução de um

---

<sup>8</sup> Apesar de esta análise do pensamento cartesiano sobre o problema das relações entre consciência e natureza se fundamentar principalmente nas *Meditações*, ainda foram utilizados outros textos complementares, tais como: *As Objeções e Respostas*, *Cartas*, *As Paixões da Alma*, o *Discurso do Método*, *as Regras para a Direção do Espírito* e ainda, *O Homem*.

edifício constituído pela ciência sobre bases muito frágeis, é mais bem explicado no *Discurso do Método* com o propósito de defender que a melhor construção é aquela feita por um só artífice. “Assim, vê-se que os edifícios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuraram reformar, fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins” (DESCARTES, 1973, p. 42).

Tendo em vista essa necessidade de fundar as ciências sobre bases mais seguras, o filósofo se propõe a verificar se existe algum tipo de conhecimento que resista ao rigor da dúvida:

Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio, provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas (DESCARTES, 1973, p. 93).

A dúvida, assim colocada, diferencia-se da dúvida vulgar no sentido de que não remete diretamente à desconfiança dos dados obtidos pela experiência, mas é fruto de uma decisão. Será, portanto, dúvida metódica, visto que segue um procedimento sistemático que pretende “tratar como falso o que é apenas duvidoso, como sempre enganador o que alguma vez me enganou” (LEBRUN, 1973, p. 93). A dúvida se constitui também como hiperbólica, ao se expressar na *primeira Meditação* objetivando passar em revista todos os conhecimentos por meio de argumentos que se encontram relacionados: argumento dos erros dos sentidos, do sonho, do Deus enganador e do Gênio Maligno. De acordo com Gueroult (1968, p. 278), a característica hiperbólica da dúvida é uma derivação da razão natural que visa a decompor progressivamente os conteúdos da consciência, a fim de revelar a simplicidade do *Cogito*.

Com esse objetivo, os argumentos da *primeira Meditação* são enumerados e contra-argumentados respeitando uma ordem específica que aprofunda cada vez mais o alcance da dúvida até atingir a “suspensão dos juízos que afirmam a existência do corpo próprio, do mundo, de Deus, bem como da crença atribuída às verdades, mesmo as mais simples e evidentes, como as da matemática” (BUZON; KAMBOUCHNER, 2010, p. 28).

Primeiramente o interesse é questionar a existência do mundo físico por meio dos erros atribuídos aos sentidos, visto que, se eles podem ser fonte de engano uma única vez, já é o suficiente para considerá-los com certo cuidado. (DESCARTES, 1973, p. 94). Entretanto, não é aceitável ignorar que os sentidos fornecem algo de verdadeiro, como o fato “de que agora estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo esta roupa de inverno, tendo este papel às mãos e coisas semelhantes” (DESCARTES, 1973, p. 94). Somente em um estado de extrema loucura pode haver uma desconfiança sobre isso, na maior parte das vezes a experiência sensorial é suficientemente forte para assegurar que as coisas existem. No que se refere à negação do mundo físico, o contra-argumento da loucura limita o alcance do argumento dos erros dos sentidos. Faz-se necessário, portanto, estabelecer uma demarcação maior ao poder relacionado às experiências sensoriais, o que se dá pelo argumento do sonho.

Na experiência vivenciada durante o sonho, ocorrem representações similares àquelas vivenciadas pelos sentidos. “Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse nu dentro do meu leito” (DESCARTES, 1973, p. 94). Apesar de não parecer problemática a distinção entre o sonho e a vigília quando desperto, se for possível estar enganado na experiência do sonho e não ter certeza de estar dormindo ou acordado, deve ser muito provável que isso ocorra também em estado de vigília: “e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo” (DESCARTES, 1973, p. 94). Há, portanto, a partir do argumento do sonho, um abalo maior das evidências que a consciência acredita possuir, já que “a realidade familiar perturba-se profundamente, o mundo se torna estranho” (ALQUIÉ, 1991, p. 167). No entanto, ainda não se trata de um questionamento no plano da ciência, mas apenas no que diz respeito à existência e suas crenças mais familiares. (ALQUIÉ, 1991, p. 167).

As formas geométricas, por exemplo, pelas quais os conteúdos do sonho ou da vigília se desenrolam, não divergem. As representações matemáticas são sempre as mesmas, o que leva a *primeira Meditação* em direção a “alguma coisa de certo e indubitável” (DESCARTES, 1973, p. 95). Nesse caso, seria plausível ter certeza ao menos das coisas mais simples e gerais relacionadas ao saber aritmético e geométrico. Existe, então, um limite para o argumento do sonho, “pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número

cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (DESCARTES, 1973, p. 95). Parece impossível colocar isso em questão; “deve haver uma ciência geral que explica tudo o que se pode investigar respeitante à ordem e à medida sem as aplicar a uma matéria especial” (DESCARTES, 1977, p. 31). A dúvida, nesse momento, encontra seu limite na matemática.

No entanto, é possível supor que exista um Deus que ao invés de ser sumamente bom, como se concebe normalmente, seja um tipo de Deus embusteiro que deseja que se tome o falso pelo verdadeiro. Sendo assim, “pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado” (DESCARTES, 1973, p. 95). Isso faz com que a possibilidade de alguma ciência ser fundada em certezas seja negada pela hipótese do Deus enganador, levando assim a dúvida metódica a um grau mais elevado. Mas, visto que essa ideia está em contradição com a suposição da existência de um Deus verdadeiro e fonte da verdade, Descartes utiliza “um artifício puramente metodológico que permite à dúvida continuar, precisamente quando todas as questões metafísicas estão entre parênteses, inclusive a existência de Deus e de sua veracidade” (GOUHIER, 1949, p. 154).

Suponha-se a existência de um gênio maligno que pretende fazer com que o juízo seja enganado sempre, que “todas as coisas exteriores que vemos [sejam] apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade” (DESCARTES, 1973, p. 96). Mais radical do que a suposição de um Deus enganador, pelo qual a veracidade das ideias claras e distintas precisa ser assegurada, a hipótese do gênio maligno conduz definitivamente para a suspensão do juízo. Assim, segundo Alquié (1991, p. 167), na *primeira Meditação*, Descartes demonstra a natureza ilusória de qualquer convicção realista. Sua aspiração ontológica conduz à desconstrução de todo objeto que poderia satisfazer a razão. Trata-se, portanto, de uma “volta para si mesmo que será vontade de se encerrar em si mesmo, enquanto nenhuma razão ou necessidade não obrigar o espírito ou o eu a sair dali, ou a reconhecer um vestígio de algo diferente de si” (GUENANCIA, 1991, p. 81).

Dando prosseguimento, a *segunda Meditação* consiste fundamentalmente na descoberta da primeira evidência do método cartesiano. Após radicalizar a dúvida e tomar por falso tudo o que for duvidoso, Descartes encontra algo indubitável. Ora, se o eu pode colocar toda a realidade em dúvida, e isso a *primeira Meditação* atesta,

está claro que mesmo admitindo-se a hipótese do Gênio maligno, o eu que duvida existe com toda a certeza. Portanto, “esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 1973, p. 100). Encontrado um fundamento para as ciências, resta agora procurar reconstruir os conhecimentos em função dessa base sólida, investigando primeiramente quem é esse eu que duvida. Caracteriza-se por um eu que existe enquanto pensamento de existir, cuja essência consiste apenas em pensar. “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu penso; pois talvez poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir” (DESCARTES, 1973, p. 102). Uma coisa, portanto, parece clara: a existência da alma está garantida pela indubitabilidade do pensamento, mas e quanto ao corpo? Se o homem é seu pensamento e como tal “é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 1973, p. 103); então, o que é o corpo sob essa perspectiva, ou, como é possível percebê-lo?

Conforme pondera Gueroult, o *Cogito* cartesiano não apenas garante a existência do eu enquanto espírito pensante, como também evidencia a impossibilidade de se afirmar absolutamente que esse eu não possa ser também alguma outra coisa. Ou seja, “sei que apareço a mim mesmo como um espírito puro, e que é absolutamente impossível que eu não apareça assim, mas eu não sei se é absolutamente impossível que em si eu seja outra coisa” (GUEROULT, 1968, p. 279). Mas, para Descartes, é apenas o pensamento que será capaz de atestar a veracidade dessa suspeita, conforme confirmam o exemplo da percepção do pedaço de cera e dos homens vistos do alto de um prédio que ilustram a *segunda Meditação*. Um pedaço de cera tirado de uma colméia se encontra repleto de certas qualidades sensíveis – doçura, odor, cor, textura – pelas quais parece ser presumível identificá-lo. No entanto, ao derretê-lo, essas qualidades mudam e o que se acreditava tratar de aspectos essenciais da cera já não pode mais ser demonstrado de forma tão evidente. O “que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá” (DESCARTES, 1973, p. 104). Nesse caso, o que faz com que a cera derretida continue a ser reconhecida como tal? Certamente, segundo Descartes

(1973, p. 104), não é por meio da percepção de suas qualidades sensíveis, pois estas foram todas perdidas ou transformadas devido à exposição ao extremo calor:

Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e nunca o foi, apesar de assim parecer anteriormente, mas apenas uma pesquisa do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é agora, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta (DESCARTES, 1973, p. 105).

Não é, portanto, como se poderia acreditar, o sentido da visão que faz com que a cera continue a existir ou a ser reconhecida como cera. Como comenta Merleau-Ponty (2009, p. 57), “não há mais cera quando todas as propriedades sensíveis desapareceram, e é a ciência que supõe ali alguma matéria que se conserva”. É apenas uma inspeção criteriosa do espírito em sua capacidade de julgar e distinguir clara e distintamente a verdade do erro, que reconhecerá a cera derretida como ainda sendo ela mesma. Segundo Descartes (1973, p. 106), “e o que percebi aqui acerca da cera pode aplicar-se a todas as outras coisas que se situam fora de mim”. Não se trata da visão propriamente dita, mas sim do *pensamento de ver* que rejeita ao sensível a possibilidade de oferecer qualquer informação sobre a essência. Como afirma Gouhier (1949, p. 121), a física cartesiana se caracteriza pelo divórcio entre o sensível e o real, porquanto o exemplo do pedaço de cera visa a ensinar que o objeto real é um objeto inteligível.

O mesmo acontece no que diz respeito à capacidade de diferenciar, do alto da janela de um grande edifício, pessoas de simples bonecos com casacos e chapéus, a se movimentar por meio de molas. “Os homens que vejo de uma janela estão escondidos por seus chapéus e por seus casacos, e sua imagem não pode fixar-se em minha retina” (PhP, 2009, p. 57). É possível enxergar apenas movimentos de vultos que se acredita tratar de pessoas, mas isso em função de um juízo e não devido a uma propriedade do órgão sensorial da visão. Segundo Descartes (1973, p. 105), “julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos”. Seja o reconhecimento do pedaço de cera, apesar das mudanças ou alterações sofridas, ou o julgamento relativo às pessoas vistas do alto de um prédio, é apenas o entendimento que os concebe. “É após estabelecer isso que

surgirá, então, a exigência de dar à visão um sentido que o cartesianismo lhe negava” (MOURA, 2001, p. 241).

Merleau-Ponty reconhece a importância desse abandono das “coisas extramentais, que o realismo filosófico havia introduzido, para retornar a um inventário, a uma descrição da experiência humana sem nada pressupor que a explique inicialmente de fora” (SC, 1972, p. 210). No entanto, Descartes teria se equivocado ao não perceber que sua análise do pedaço de cera “dá conta do pensamento de ver, mas o fato da visão, e o conjunto dos conhecimentos existenciais permanecem fora dele” (SC, 1972, p. 212). Em sua refutação ao empirismo, ele arrasta consigo o prejuízo associacionista. “A análise reflexiva se estabelece levando as teses realistas e empiristas até as suas consequências, e demonstrando a antítese por redução ao absurdo” (PhP, 2009, p. 56).

Apesar de admitir que o homem é uma coisa que pensa e não extensa, e que a percepção é da ordem do juízo, ainda resta saber como assegurar a verdade dos seus pensamentos e, por consequência, dos corpos em geral. Na *terceira Meditação*, com o propósito de elucidar essa questão e garantir a existência de Deus como alicerce das verdades do *Cogito*, Descartes irá “fundar a verdade das idéias claras e distintas” (GUEROULT, 1968, p. 15). Ao examinar a natureza dos pensamentos a partir das ideias mais simples, até aquelas mais complexas e difíceis de conhecer, a *terceira Meditação* conduz a uma reflexão sobre o conteúdo mental e descobre um tipo de ideia que não pode provir da experiência. Descartes distingue três tipos de ideias: inatas, adventícias e factícias. As ideias adventícias nos chegam a partir dos sentidos, as factícias são provenientes da nossa imaginação, uma combinação de imagens fornecidas pelos sentidos e retidas na memória cuja combinação nos permite representar (imaginar) coisas que nunca vimos. A ideia de Deus é considerada inata, pois encontra-se entre aquelas que existem na mente, independente da experiência dos sentidos ou de qualquer realidade exterior. “E, por conseguinte, há uma grande diferença entre as falsas suposições, como essa, e as verdadeiras idéias que nasceram comigo e, dentre as quais, a primeira e principal é a de Deus” (DESCARTES, 1973, p. 134).

A ideia de Deus se configura como algo que o homem não poderia simplesmente elaborar por meio de associações a partir da vivência sensorial de uma realidade *em sí*. Em primeiro lugar, porque no mundo não se encontra nada que corresponda de alguma forma à noção de infinito ou de perfeição, por exemplo. Em

segundo, porque uma ideia de tal natureza não poderia nem ao menos ser formulada por um ser finito e imperfeito, já que este haveria de ser causa dessa ideia, o que para Descartes é absurdo. Assim, “pelo próprio fato de ser eu uma substância eu não teria a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (DESCARTES, 1973, p. 116).

Desse modo, a ideia de Deus existe não apenas no pensamento, mas na própria realidade, pois se trata de uma mesma coisa “estabelecer o valor objetivo da idéia de Deus e provar que Deus existe” (GUEROULT, 1968, p. 280). Se o homem por si só não pode pensar o infinito, “de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa?” (DESCARTES, 1973, p. 112). Afinal “o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito” (DESCARTES, 1973, p. 112), ou seja, o homem não pode ser causa das ideias relacionadas a Deus. Ora, e sendo Deus sumamente perfeito, não pode ser mentiroso.<sup>9</sup> Nesse sentido, obtém-se a afirmação de mais uma evidência descoberta pelo método, a qual servirá ao propósito de verificação da validade do *Cogito* como instância asseguradora da verdade sobre todas as demais coisas. Nas palavras de Descartes (1973, p. 129):

Vejo, no entanto, que era fácil a Deus fazer de sorte que eu nunca me enganasse, embora permanecesse livre e com um conhecimento limitado, a saber, dando a meu entendimento uma clara e distinta inteligência de todas as coisas a respeito das quais eu devia alguma vez deliberar, ou então, se apenas houvesse gravado tão profundamente em minha memória a resolução de nunca julgar a respeito de alguma coisa sem concebê-la clara e distintamente de sorte que eu nunca a pudesse esquecer.

A partir daí, concebe-se que tudo aquilo que resistir à regra da clareza e da distinção pode ser considerado verdadeiro e real, porquanto tal pensamento remete diretamente à confirmação por esse ser absoluto e perfeito. O próprio Deus teria legado ao ser humano a centelha inata de realidade que o sustenta na busca pelo conhecimento objetivo.<sup>10</sup> Porém, se Deus, como ser verdadeiro e perfeito, garante a

---

<sup>9</sup> “Daí é bastante evidente que ele não pode ser embusteiro, posto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência” (DESCARTES, 1973, p. 120).

<sup>10</sup> Como escreve Cottingham (1995, p. 49): “Na validação cartesiana do conhecimento, a existência de um criador perfeito tem que ser demonstrada para que o meditador passe do conhecimento subjetivo isolado de sua própria existência ao conhecimento de outras coisas; o movimento que parte do eu (Segunda Meditação) para o mundo externo (Sexta Meditação) não poderia realizar-se sem a

possibilidade de conhecer objetivamente o mundo, por que o homem erra? De acordo com a *quarta Meditação*, o erro é da ordem do juízo, ou seja, da incapacidade do intelecto humano de ser conduzido pela regra da clareza e distinção, devido à falta de controle da vontade.

Donde nascem, pois meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contengo nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque (DESCARTES, 1973, p. 127).

O erro, portanto, surge em decorrência de um excesso de liberdade da vontade que, indiferente à verdade, propõe-se a constituir e defender opiniões sem se preocupar se há elementos suficientes para julgar a questão. Deus seria inimputável nesse caso. “A responsabilidade pelo erro é de minha liberdade, não de Deus, por isso a veracidade está salva” (GUEROULT, 1968, p. 281). Seguindo a lógica da clareza e distinção e demonstrando que o erro se dá pelo mau uso da razão, a *quarta Meditação* introduz o questionamento sobre a existência das coisas materiais e de uma natureza corpórea. De forma introdutória, Descartes questiona se “essa natureza pensante que existe em mim, pela qual eu sou o que sou, é diferente dessa natureza corpórea, ou ainda, se ambas não são senão uma mesma coisa” (DESCARTES, 1973, p. 127). Porém, não é possível arriscar a responder essa questão antes de se ter por certo a existência das coisas materiais, o que começa a ser investigado apenas na *quinta Meditação*. Do contrário, as *Meditações* não estariam seguindo a ordem do método – do simples ao complexo – e fatalmente cairiam em erro por afirmar como verdadeiro algo que ainda não se encontra bem fundamentado: “todo método consiste na ordem e disposição dos objectos sobre os quais é preciso fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir qualquer verdade” (DESCARTES, 1977, p. 32).

Nas *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes admoesta a importância de se compreender as *Meditações* seguindo sempre a ordem das razões, e diz que a maioria dos questionamentos e suspeitas com relação a elas se dá pela não compreensão do método: “a ordem consiste apenas em que as coisas propostas

---

argumentação das *Meditações* intermediárias, que são em grande parte, tomadas por uma investigação sobre a existência e natureza de Deus”.

primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que a precedem” (DESCARTES, 1973, p. 176). Sendo assim, o questionamento de Mersenne sobre a distinção entre o espírito e o corpo nas primeiras *Meditações* é um equívoco, posto que até aquele momento esse tema não se encontrava em discussão.

Por conseguinte, a *quinta Meditação* procura examinar as ideias das essências e definir entre elas as distintas e as confusas, a fim de justificar novamente a existência de Deus. A ideia de triângulo, por exemplo, diz respeito a uma realidade mental que, embora não exista concretamente no mundo, corresponde a alguma “natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna” (DESCARTES, 1973, p. 132). Nesse caso as ideias das essências matemáticas não provêm do sensível, mas, enquanto claras e distintas, “são alguma coisa e não um puro nada” (DESCARTES, 1973, p. 132). Assim, questiona o filósofo, se na geometria há verdadeiramente uma correspondência fundamental entre existência e essência, ou seja, entre o ser e o pensar, nada impede a inferência de um argumento ontológico com relação a Deus.

Do mesmo modo e com a mesma certeza das verdades matemáticas, a possibilidade de pensar um ser divino e perfeito deve remeter diretamente à veracidade da sua existência. (DESCARTES, 1973, p. 132-133). É, portanto, mais uma vez, a existência de Deus que validará todo o conhecimento objetivo apregoadado pelo método cartesiano.<sup>11</sup> Como afirma Descartes (1973, p. 135), “a certeza de todas as outras coisas dela depende tão absolutamente que, sem esse conhecimento, é impossível jamais conhecer algo perfeitamente”. Merleau-Ponty entende que, procedendo dessa forma, Descartes atribui a Deus o papel de realizar o encontro entre a inteligência e a sensação. “Não é na alma, é em Deus que elas unem-se uma à outra” (SC, 1972, p. 212-213). Nesse caso, a análise reflexiva redundava em um dogmatismo com relação ao ser, pois, “a conexão entre a essência e a existência não é encontrada na experiência mas na idéia de infinito” (PhP, 2009,

---

<sup>11</sup> A prova de existência de Deus nas *Meditações Metafísicas* se divide em três momentos principais: na *terceira Meditação* com o argumento da causalidade e da perfeição, e na *quinta Meditação* com o argumento ontológico. Sobre este último, Lebrun (1973, p. 133) diz que “há uma certeza da existência de Deus que é do mesmo tipo que a certeza espontânea e ingênua que se atribui às verdades matemáticas. É esta certeza que hora podemos validar, assim como validamos a certeza matemática: em nome do princípio do valor objetivo das idéias claras e distintas. Por isso a ‘prova ontológica’ situa-se em plano diverso do das duas outras provas (o fato de se encontrar em outra meditação basta para indicá-lo) e é dependente em relação a elas na ordem das razões metafísicas”.

p. 70). Daí a necessidade de encontrar outro modo “de pensar a relação cuja fonte última Descartes remetia a Deus. E, de fato, essa é a tarefa da filosofia segundo Merleau-Ponty” (MOUTINHO, 2004, p. 292).

Enfim, a *sexta Meditação* poderá investigar mais profundamente – uma vez que Deus existe e é garantia das verdades reveladas pelo *Cogito* – a existência das coisas materiais e a distinção/união entre a alma e o corpo. Segundo Descartes (1973, p. 137), a capacidade de fazer experiências imaginativas a partir do mundo material parece ser indício de sua existência. Porém, seguindo pelo procedimento metódico da dúvida, o filósofo descobre que tal faculdade não pode ser considerada necessária. É aceitável conceber algo como uma figura geométrica, por exemplo, sem nunca antes ter feito a experiência que tornaria possível imaginá-la: “ao considerar um pentágono, eu posso conceber sua figura, da mesma maneira que a de um quiliógono, sem o concurso da imaginação” (DESCARTES, 1973, p. 138).

Sabe-se que a visão interior adquirida de um pentágono por meio da imaginação é bem mais clara que a de uma figura de mil lados, no entanto, à margem da diferença de nitidez, essa ideia da natureza corporal não comprova que algum corpo exista. Não se trata de recusar a imaginação, visto que tal faculdade é considerada importante para o conhecimento, como admite Descartes em carta a Elizabeth: o conhecer se dá pelo entendimento, “porém será melhor ainda pelo entendimento com a ajuda da imaginação” (DESCARTES, 1973, p. 313). Mas a faculdade de imaginar não pode servir como prova da existência das coisas materiais e dessa coisa extensa que é o corpo. E quanto ao sentir? Não parece evidente que uma determinada dor é sentida no pé, nas mãos, ou na cabeça, por exemplo, e que nesse caso ao menos o corpo existe? Também não é verdade que um corpo sente conforto ou desconforto com relação a outros corpos ou em relação a estados de fome ou sede, do mesmo modo que sente os movimentos, as formas, pesos, medidas, textura e todos os aspectos relativos à extensão? (DESCARTES, 1973, p. 140-141). Por conseguinte, como continuar resistindo ou duvidando da existência dos corpos?

Retomando a *primeira Meditação*, Descartes diz que muitas experiências que têm nos sentidos seu fundamento se revelam falhas ou no mínimo duvidosas. Segundo o filósofo, em várias “ocasiões, encontrei equívocos nos juízos baseados nos sentidos exteriores” (DESCARTES, 1973, p. 141). Embora esses equívocos não perpetrem que os sentidos sejam negados totalmente, ao menos comprometem a

possibilidade de encontrar no sentir o fundamento para a existência das coisas materiais. Do mesmo modo, a experiência da dor em uma determinada região do corpo também não, como se nota nos casos em que amputados continuam a sentir dores em seus membros (DESCARTES, 1973, p. 141).<sup>12</sup> Ainda é razoável questionar a veracidade da experiência sensorial, afirmando que normalmente tudo o que é sentido desperto também pode ser experimentado durante o sono, o que parece suficiente para contradizer qualquer defesa da existência dos corpos.

No entanto, a retomada dos questionamentos que já haviam sido enumerados na *primeira Meditação* não conduzirá à suspensão do juízo e à negação de tudo o que é fornecido pelos sentidos, como aconteceu anteriormente. Pois agora, diz Descartes (1973, p. 141-142), que o eu se conhece melhor e ao autor de sua origem já pode afirmar algo com certeza: “sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda essência ou natureza consiste apenas em pensar”. Mas, se o eu se define como uma coisa que pensa, ele também percebe que existem muitas outras coisas distintas de si mesmo e que simplesmente parecem ser ensinadas pela natureza.

Noto em mim também algumas outras faculdades, como as de mudar de lugar, de assumir diferentes posturas e outras tais, que não podem ser concebidas, assim como as precedentes, sem alguma substância à qual estejam vinculadas, e nem, portanto, existir sem ela; mas é patente que essas faculdades, se é verdade que existem, devem ser vinculadas a alguma substância corpórea ou extensa, e não a uma substância inteligente, visto que, no conceito claro e distinto dessas faculdades, existe de fato algum tipo de extensão que se encontra contido, porém de forma alguma qualquer modalidade de inteligência (DESCARTES, 1973, p. 142).

A questão, de acordo com Gouhier (1999, p. 372), “é saber se esse impulso é realmente natural e se a crença que ele dita pode ser transformada em um julgamento certo”. Descartes reconheceria, na *sexta Meditação*, aquilo que fora negado na *primeira*, admitiria a existência de certas faculdades e imagens enviadas à mente pelos sentidos, mas não estaria disposto a considerar a veracidade em si desse conteúdo. A *sexta Meditação* admite, portanto, “a certeza mais que moral que o sentimento indica a existência do mundo” (NC, 1996, p. 223). Nesse caso, é preciso considerar que nas *Meditações*, ao contrário do que se poderia acreditar, “o

---

<sup>12</sup> Os casos de membros-fantasma interessaram de algum modo a Descartes e mais intensamente ainda a Merleau-Ponty, principalmente na *Fenomenologia da Percepção*. Porém, enquanto nas *Meditações* o fenômeno é citado para ratificar o método da dúvida, uma vez que se procura demonstrar o exagero de uma fé inabalável na existência do corpo, em Merleau-Ponty certos casos são mencionados para pensar as relações entre o psíquico e o fisiológico.

mundo sensível e imaginável nunca é expulso do espírito para dar lugar a um mundo inteligível” (Gouhier, 1999, p. 370). Na verdade eles se equivalem pelo motivo de que ambos são julgados e analisados pela substância pensante. Admite-se que a existência do mundo material é possível e, por consequência, do corpo, afinal trata-se da “mesma questão, a existência das coisas materiais e, *ipso facto*, dessa coisa material que é meu corpo” (GOUHIER, 1999, p. 365).

No curso sobre *A natureza*, Merleau-Ponty indica a passagem realizada das primeiras para as últimas *Meditações*, e considera ter havido uma mudança de perspectiva. “Assim, a pressão que o mundo atual exerce sobre nós é um argumento válido da existência do mundo atual no nível das três últimas *Meditações*, ao passo que o recusara como duvidoso nas três primeiras” (N, 2006, p. 22-23). Esse movimento, entre a afirmação da luz natural e a admissão de uma inclinação natural, possibilita, na *sexta Meditação*, a existência do corpo. Contudo a regra da clareza e da distinção, apoiada na existência de Deus, evidencia que, apesar de ser verossímil a existência de algum corpo conjugado e misturado ao eu pensante, ele deve ser de uma natureza totalmente diferente.

### 1.1 A DISTINÇÃO E A UNIÃO ENTRE O CORPO E A ALMA

A ontologia cartesiana se articula com o problema das relações entre consciência e natureza, já que visa a dar uma explicação sobre o homem, fundamentando-se no pensamento em detrimento da extensão. Em termos cartesianos: de um lado, a *res extensa* como tudo aquilo que possui extensão, ou seja, tudo aquilo que é mensurável quantitativamente por meio do conhecimento matemático, no caso o corpo; e do outro, a *res cogitans*, ou substância pensante, que antagonicamente se refere ao que não pode ser medida sob nenhuma condição, no caso, a alma. Segundo Gueroult (1968, p. 171), o objetivo de Descartes, ao defender esse dualismo e mostrar os erros de se fixar nos sentimentos em vez de no pensamento, é tentar de alguma forma eximir Deus da responsabilidade pelos possíveis equívocos relacionados às vias sensoriais. Isso explicaria “a recusa cartesiana em dar ao sensível outra função que não a de mero testemunho da existência, incapaz, por princípio de dar alguma informação sobre a essência” (MOURA, 2001, p. 242).

O *Cogito* enquanto instância eterna e divina, apoiado na regra da clareza e da distinção, é a fonte da certeza de que uma coisa é corpo e outra coisa é pensamento. Essa dualidade é negada pelo senso comum porque o homem tende a se fixar demasiadamente na via do sentido, o que o conduz a pensar numa natureza não composta, pela qual a distinção seria impossível (GUEROULT, 1968, p. 62). Do ponto de vista cartesiano, as diferenças entre os atributos de um e de outro são bastante nítidas, ou melhor, claras e distintas, ficando inviável compreender o homem apenas por meio de uma visão unificada de sua natureza. Para dizer como Brunschvicg (1951, p. 16), em Descartes, “o espírito realiza sua liberdade a partir do reconhecimento do que a ele se opõe”.

Mas a afirmação presente na *sexta Meditação*, a de que o corpo e a alma são completamente distintos em sua natureza, não significa que essas realidades existam separadamente. Pelo contrário, Descartes supõe que esses compostos, apesar de muito diferentes um do outro e com características próprias, existem unidos de modo a constituir uma totalidade.

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, sede, fome, etc., que não somente estou alojado em meu corpo como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo (DESCARTES, 1973, p. 144).

Admite-se, portanto, um tipo de informação que não é estabelecida pelo pensamento, mas pelos sentimentos, os quais afirmam a existência do mundo material, do corpo e ainda atestam a união entre as duas substâncias. Sendo assim, “a união da alma e do corpo nos é ensinada pela inclinação natural, enquanto que a luz natural nos ensina a distinção” (SAINT AUBERT, 2005, p. 26). Em suas *Notas de cursos (1958-1959, 1960-1961)*, Merleau-Ponty (1996, p. 225) diz: “a experiência de meu corpo obriga a falar de uma união essencial, e de um corpo (o corpo humano) que tem um tipo de indivisibilidade nisso que ele é, corpo de uma alma”. É como se existisse algo inacabado em Descartes, quando, na *sexta Meditação*, o *homem sensual* recusa a purificação das duas primeiras, o que obrigaria a recomeçar o caminho das razões, pois a luz natural é alargada ao reconhecer que o sentimento perturba o entendimento. “Assim, há algo após a série das razões” (NC, 1996, p. 225). É nesse contexto que se justifica o comentário de Lebrun em nota de rodapé

da *sexta Meditação*, quando Descartes afirma que a experiência do corpo assegura a existência das coisas materiais.

Frase capital. Descartes não estabeleceu que eu sou um entendimento + um corpo, porém que em mim há, além do mais, uma ‘mistura’ dessas duas substâncias. E esta mistura *de fato* corrige o dualismo *de direito*. A idéia de que sou totalmente corpo e totalmente espírito anuncia um tema fundamental da Antropologia moderna. Pode-se dizer, por exemplo, que a *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty constitui, em certo sentido, um comentário dessas linhas. (LEBRUN, 1973, p. 144, grifo do autor).

Isso porque Merleau-Ponty se coloca entre as fissuras da própria ontologia cartesiana, a fim de revelar a existência ambígua de um pensamento que ao procurar negar a verdade do mundo, acaba por torná-lo mais evidente. Ainda que na *sexta Meditação* Descartes entenda os sentimentos que lhe são ensinados pela natureza como um modo confuso de pensar, em contrapartida ele reconhece “ao corpo e à natureza o poder para estabelecer uma *inclinação*, uma *pressão*, à qual o entendimento não pode resistir, tampouco governar” (MÜLLER, M. 2002, p. 05). Ao estabelecer a distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, Descartes “prefere reconhecer, apesar das dificuldades que apresenta, a idéia, mais sugestiva, mas também mais vaga, de uma semelhança qualquer entre o corpóreo e o espiritual” (BRUNSCHVIG, 1951, p. 16). O problema será explicar a independência total do espírito ou do pensamento de qualquer substrato material e, nesse caso, o mistério sobre como uma substância poderia estar unida e agir sobre a outra. De acordo com Laporte (2000, p. 221), essa é a grande ruptura realizada por Descartes com o pensamento aristotélico-tomista, que concebia a relação entre o corpo e alma em termos de matéria e forma.<sup>13</sup> O corpo existiria em virtude da alma enquanto causa formal e final, ou seja, a alma seria “para o corpo princípio de movimento” (LAPORTE, 2000, p. 221).

A explicação sobre a ação da alma sobre o corpo não era confusa como em Descartes; no entanto, a dificuldade residiria na justificação da imortalidade da alma, visto que se pensava em uma alma unida ao corpo e constituindo uma única substância. A saída era considerar que existe uma parte da alma que não se

---

<sup>13</sup> Na explicação de Tomás de Aquino (2004, p. 194-195) sobre os aspectos da alma humana, ao diferenciar a alma vegetativa e sensitiva da alma intelectual, se caracteriza essa relação: “É por isso que tanto o intelecto possível quanto o intelecto agente se denominam separados, por não possuírem órgãos dos quais seja atos, tais como a visão e o ouvido, mas estão apenas na alma, que é a forma do corpo”.

encontra diretamente ligada ao corpo, com o propósito de poder afirmar sua existência autônoma.<sup>14</sup> Sobre essa questão, Merleau-Ponty (2004, p. 42) escreve o seguinte:

Enquanto a maioria dos homens entende por espírito algo como uma matéria muito sutil, ou uma fumaça ou um sopro – seguindo nisso o exemplo dos primitivos –, Descartes mostrava limpidamente que o espírito não corresponde a nada de parecido, ele é de uma natureza completamente distinta, já que a fumaça e o sopro são, a seu modo, coisas, ainda que bem sutis, ao passo que o espírito não é absolutamente uma coisa [...].

Nesse sentido, o princípio cartesiano da distinção/união da alma e do corpo ao mesmo tempo em que aperfeiçoa o argumento sobre uma existência extracorpórea, também coloca outro problema, a saber, sobre como se dá a interação entre duas substâncias completamente distintas. Nos moldes da tradição cartesiana, “a união não é somente inexplicável; ela é impensável” (LAPORTE, 2005, p. 223). No entanto, não cabe investigar os problemas conceituais relacionados ao dualismo cartesiano, mas entender como o corpo foi compreendido a partir dessa tese. Para Descartes (1973, p. 147), enquanto o corpo é divisível, o espírito é indivisível; se uma pessoa perde um pé, por exemplo, diz-se que algo está faltando ao seu corpo, o que seria inapropriado afirmar com relação a sua alma. O que se pretende com essa distinção é demonstrar que “a natureza do homem, enquanto constituído de espírito e de corpo, algumas vezes não consegue deixar de ser falível e enganadora” (DESCARTES, 1973, p. 149). E, é claro que o engano se relaciona intimamente ao corpo “e a esse pensamento confuso e impuro por excelência que é o sentimento” (SAINT AUBERT, 2005, p. 27), pois, a experiência do sentir, apesar de nem sempre ser falha, é passível de erro devido à extensão se constituir como uma máquina que reage a certos estímulos de maneira condicionada, visando ao seu bem estar. Ou seja, ao corpo não cabe pensar<sup>15</sup>, pois ele não possui discernimento de não beber água quando está com sede, como é aconselhável aos hidrópicos, somente o espírito possui tal juízo. “Aos olhos do

---

<sup>14</sup> “A alma humana possui também algumas potências que constituem princípios das operações exercidas sem o corpo, tais são as potências da esfera intelectual, que não constituem atos de órgãos corporais” (AQUINO, 2004, p. 194).

<sup>15</sup> Apesar de apresentar argumentos insuficientes e não colocar problemas graves a essa prerrogativa cartesiana, nas *Segundas Objeções* (1973, p. 156) se percebe um foco de resistência. “Pois, como provais que um corpo não pode pensar?”

composto alma-corpo, é um erro da natureza que o hidrópico tenha vontade de beber” (N, 2006, p. 22).

Apesar de, segundo Descartes, isso ser benéfico na maioria das vezes, ao fazer com que o organismo se preserve, pode ocorrer que o indivíduo sinta sede quando não lhe é permitido beber devido a certa enfermidade. O sentir também pode enganar no sentido de que um determinado estímulo do nervo que interliga o pé ao sistema nervoso central, mesmo que não ocorra no membro em questão, provavelmente comunicará ao cérebro que o estímulo tem origem no pé. Ainda que isso seja falso, uma vez que o estímulo teria ocorrido no nervo comunicante localizado em outra parte do corpo, “essa consideração me é bastante útil, não apenas para reconhecer todos os equívocos aos quais a minha natureza está sujeita, mas também, para evitá-los ou para corrigi-los com maior facilidade” (DESCARTES, 1973, p. 149).

A busca da verdade no que se refere à exterioridade não remete ao ser integrado, é pela alma que o verossímil é analisado, julgado e pode enfim ser encontrado. “Pois é, ao que me parece, apenas ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que cabe conhecer a verdade dessas coisas” (DESCARTES, 1973, p. 149). Sendo assim, a distinção e a união da alma e do corpo, considerada como perfeitamente possível e não contraditória<sup>16</sup>, encerra uma noção de corpo que, embora tenha permitido o avanço da ciência médica<sup>17</sup>, por exemplo, por outro lado, acabou conferindo um caráter demeritório frente ao *Cogito* como instância asseguradora da verdade. Cabe, portanto, a seguinte pergunta formulada por

---

<sup>16</sup> No artigo *Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes*, Ethel Menezes procura defender que o fato de haver uma integração entre corpo e alma não enfraquece a tese dualista, ou seja, não impede que as duas substâncias sejam completamente distintas. A argumentação do autor basicamente se refere à restrição quanto aos atributos de uma determinada substância. “Com essa restrição aos atributos que são idênticos à essência da substância, portanto, Descartes evita o embaraço de admitir que qualquer coisa que não seja uma outra, seja contrária a ela, isto é, evita o embaraço de confundir, de um modo geral, diferença com oposição” (2006, p. 143).

<sup>17</sup> A relação entre o pensamento cartesiano e a medicina é analisada por Jordino Marques na obra *Descartes e a sua Concepção de Homem*, por meio da qual se procurou demonstrar o avanço da ciência médica com relação à escolástica, devido ao mecanicismo atribuído ao corpo. Como afirma Marques, está “claro que o mecanicismo nasce da defesa que cientistas e filósofos empreenderam pela liberdade do homem contra os determinismos das coisas naturais. Se aceitarmos essa formulação como válida, veremos que Descartes tenta, em sua medicina, realizar exatamente essa proposta, não aceitando a formulação da tripartição da alma, procurando olhar o corpo como um conjunto de peças que funcionam a partir de sua disposição” (1993, p. 40-41). Pierre Guenancia reforça a ideia de que para conhecer um corpo deve-se tomá-lo como uma máquina, quando diz que “entre nosso corpo que acreditamos conhecer e o corpo que queremos conhecer, a máquina propõe um corpo que se pode conhecer” (1991, p. 53).

Merleau-Ponty (2006, p. 26): “Como manter a especificidade do corpo humano, se ele é uma máquina?”

## 1.2 O CORPO MÁQUINA

A concepção do corpo como uma máquina, embora a analogia não possa ser compreendida num sentido literal<sup>18</sup>, confere-lhe características com o interesse de torná-lo inteligível, sem perceber os infortúnios que sobre ele são assentados. A questão é que tal comparação parece insuficiente e reducionista, principalmente quando se avalia o fenômeno da comunicação, por exemplo. O próprio Descartes, no *Discurso do Método* considera não ser aceitável que uma máquina seja capaz de reproduzir atitudes humanas. Ele defende que não haveria nenhum problema na equiparação entre corpo e máquina no que se refere aos animais em geral. No entanto, quanto ao homem especificamente, há pelo menos dois meios pelos quais ele não poderia ser confundido com uma máquina.

Desses meios, o primeiro é que jamais poderiam utilizar palavras, nem outros sinais, arranjando-os, como fazemos para manifestar aos outros nossos pensamentos. [...]. E o segundo meio é que, ainda que fizessem muitas coisas tão bem, ou talvez melhor que qualquer um de nós, falhariam inevitavelmente em algumas outras, pelas quais se descobriria que não agem pelo conhecimento, mas apenas pela distribuição ordenada de seus órgãos (DESCARTES, 1973, p. 68).

Porém, essa diferenciação é realizada por Descartes a fim de afirmar a existência de uma alma racional que permite ao corpo se expressar de forma apropriada. É essa alma “que nos torna caracteristicamente humanos, a parte pensante de nós, não é algo que deriva de nossa estrutura mental, nem é de maneira nenhuma uma função desta nem de nenhuns outros atributos fisiológicos” (COTTINGHAM, 1986, p. 151). Ao contrário do que se poderia imaginar, a morte ou a doença, por exemplo, não têm a ver com a alma, mas apenas com a estrutura maquinal do corpo que pode apresentar defeitos, o que demonstra a independência existente entre as duas substâncias.

---

<sup>18</sup> Tentando evitar o equívoco de considerar a comparação feita entre o corpo e a máquina de um relógio somente por suas semelhanças, Guenancia considera que “exigir que haja perfeita semelhança de uma cópia ou de uma imagem é não compreender a função de um modelo ou de um exemplo [...]. É muito possível que Descartes tenha escolhido a máquina como modelo do corpo justamente por sua dessemelhança, condição de uma verdadeira representação” (1991, p. 53).

E como um relógio constituído de rodas e contrapesos não observa menos exatamente todas as leis da natureza quando é malfeito, e quando não mostra bem as horas, do que quando satisfaz inteiramente o desejo do artífice; da mesma forma também, se considero o corpo do homem uma máquina de tal maneira construída e constituída de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele que, mesmo que não existisse nele espírito algum, não deixaria de se mover de todas as mesmas maneiras que faz agora, quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas apenas pela disposição de seus órgãos, reconheço facilmente que seria tão natural a este corpo, sendo, por exemplo, hidrópico, sofrer a secura da garganta que significa ao espírito o sentimento da sede, e dispor-se por esta secura a mover seus nervos e suas outras partes da forma requerida para beber e assim aumentar seu mal e prejudicar a si mesmo, quando lhe é natural, quando não tem indisposição alguma, ser levado a beber para sua utilidade por semelhante secura da garganta (DESCARTES, 1948, p. 129).

Nota-se, no mecanicismo cartesiano, por mais que se afirme a integração entre a alma e o corpo, certo privilégio do pensamento em detrimento da extensão, o que acabou por favorecer uma ideia sobre o corpo que não diz respeito ao próprio corpo em realidade. O que dizer, nesse sentido, das primeiras linhas de *O Homem*? “Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós” (DESCARTES, 2009, p. 120). O nós, nesse caso, homens enquanto constituídos de corpo e de alma, os quais reconhecem na *res extensa*, de forma isolada, apenas um amontoado de “diversas peças das quais ela deve ser composta” (DESCARTES, 2009, p. 120).

Embora Descartes reconheça a experiência do sentir como um tipo de conhecimento, afirmando que são os sentimentos que dão sinais da existência do corpo, tal experiência deve ser sempre submetida à disciplina do entendimento (GUEROULT, 1968, p. 11). Trata-se de um processo de destituição do valor cognoscível das experiências, visto que “elas não podem representar coisa alguma, senão de forma confusa” (MÜLLER, M. 2001, p. 14), contra a qual se levantou Merleau-Ponty. Será preciso, a partir do que se inicia na *primeira Meditação*, “colocar a consciência na sua vida irrefletida nas coisas e despertá-la para sua própria história que ela esquecia” (PhP, 2009, p. 56). De acordo com Merleau-Ponty, para que houvesse uma verdadeira união entre a alma e o corpo na metafísica cartesiana, “seria necessário não apenas que a alma imaginasse que baixa no corpo, mas também seria preciso que o corpo entrasse na alma. Ora, para Descartes isso é impossível” (N, 2006, p. 28).

Um dos interesses do filósofo em suas primeiras obras será, por meio de uma análise minuciosa da corporeidade, rever as definições que até então reinaram sobre o sentido da existência como ser no mundo. A união entre a alma e o corpo “deve ser real, uma mistura, uma contaminação. É preciso admitir um novo ser que não seja nem um espírito nem um animal” (N, 2006, p. 25). Interessa a Merleau-Ponty, fundamentalmente, “restituir ao homem a inteligibilidade do que ele é e do que ele faz, superando as bifurcações do pensamento e das ciências clássicas” (DUPOND, 2009, p. 86).

## 2 MERLEAU-PONTY E AS ABORDAGENS CLÁSSICAS DO COMPORTAMENTO

Tomando como ponto de partida a investigação sobre a teoria do comportamento reflexo se descobrirá de que modo ela é herdeira da concepção mecanicista do corpo. Ao querer buscar o afastamento das evidências da consciência ingênua<sup>19</sup> em nome de um saber passível de comprovação, a psicologia pavloviana excluiu completamente a hipótese da alma, ou qualquer modo da *res cogitans*. Se, em Descartes, o dualismo substancial estabelece na relação entre o corpo e a alma uma complexidade de nexos causais, a teoria do comportamento reflexo de Pavlov, negando o dualismo, transfere a causalidade para as relações de estímulo-resposta.

No caso da experiência diante de um feixe de luz perseguido pelo olhar, Merleau-Ponty afirma que a análise científica ignora qualquer experiência interior na explicação desse processo e opta por oferecer uma assertiva exclusivamente exterior. Assim, o acompanhamento da luz pelos olhos do indivíduo se deve apenas a um efeito gerado pela estimulação da retina. É como se a luz encontrasse no organismo um mecanismo pronto para ser acionado conforme sua estimulação; haveria um circuito motor preestabelecido responsável por ativar automaticamente a musculatura do globo ocular em direção ao feixe luminoso (SC, 1972, p. 05). Nesse caso, a explicação do reflexo deve “ser buscada nos estímulos que o antecederam, os quais devem ser decompostos em processos parciais, conforme os elementos anatômicos envolvidos no processo” (SOARES, 2004, p. 15).

Por conseguinte, diz Merleau-Ponty (1972, p. 06, grifo do autor): “se o foco luminoso se desloca, e se meu olho o segue, devo ainda aqui entender esse fenômeno sem nele introduzir nada que se pareça com uma *intenção*”. Se, por meio da consciência ingênua, esse comportamento admite uma interioridade, uma vez que o indivíduo considera que apontar o olhar em direção à luz é um ato intencional,

---

<sup>19</sup> A consciência ingênua, em Merleau-Ponty, é um modo de compreender a relação entre o que é primeiramente dado na percepção e a consciência, antes de qualquer tipo de verbalização, quer sejam do senso comum, da filosofia ou da ciência. “Uma transcendência aberta contudo ao meu conhecimento, essa é a própria definição da coisa tal como é visada pela consciência ingênua. Qualquer dificuldade que encontrarmos para pensar a percepção assim descrita, cabe a nós nos acomodarmos a ela, é assim que percebemos e que a consciência vive nas coisas. Nada lhe é pois mais estranho que a idéia de um Universo que produziria em nós representações distintas dele por uma ação causal” (SC, 1972, p. 202-203).

na análise científica, a afirmação da passividade do organismo confere ao estímulo o estatuto de uma causa.

No estudo científico do comportamento, devemos rejeitar como subjetivas todas as noções de intenção ou de utilidade ou de valor, porque não tem fundamento nas coisas e não são determinações intrínsecas delas. Se tenho fome e, absorvido pelo meu trabalho, estendo a mão para uma fruta colocada por acaso perto de mim e a levo à boca, a fruta não age como objeto investido de um certo valor; o que aciona minha reação motora é um conjunto de cores e de luzes, um estímulo físico químico (SC, 1972, p. 07).

O aspecto supostamente decisivo do comportamento seria apenas ilusório, explicado pela atuação dos circuitos nervosos preestabelecidos, que confundem o sujeito e lhe dão a falsa impressão de que sua ação ocorre em função de uma intenção consciente livre. A reflexologia de Pavlov segue essa linha da teoria do arco-reflexo, na medida em que procura fundamentar uma psicologia em função de processos fisiológicos evidentes. Ela atribui ao córtex uma função reguladora dos estímulos sensíveis, e confere aos aspectos psicológicos a mesma linearidade observada no mecanismo de estímulo-resposta da neurofisiologia. Não há em Pavlov, portanto, uma consciência sem relação alguma com aspectos fisiológicos. Seu esforço consiste justamente em tentar explicar o comportamento a partir das conexões anatômicas e dos processos de irradiação cortical e de inibição. Por intermédio das pesquisas com cães, ele procurou demonstrar que os reflexos condicionados fundamentam até mesmo aquelas manifestações consideradas tradicionalmente de natureza psicológica. Sendo assim, os comportamentos patológicos poderiam ser explicados exclusivamente por meio de um processo fisiológico de reflexos condicionados.

Opino que temos o direito de supor, baseando-nos no que temos dito, que no fundo da, como assim dizemos, covardia e temores normais e, sobretudo, como base de todas as fobias patológicas, encontramos um simples predomínio do processo fisiológico de inibição; predomínio que expressa a debilidade das células corticais (PAVLOV, 1955, p. 81)

Da mesma forma que a fome ou a sede, as emoções e os sentimentos também estariam estreitamente relacionados a uma cadeia fisiológica causal. Porém, de acordo com Merleau-Ponty (1972, p. 08), essa tese é negada por uma teoria mais moderna do reflexo e da psicologia. Mas de que natureza é tal contrariedade? Trata-se apenas de uma simples necessidade de desenvolvimento e

aprofundamento da reflexologia? Uma questão de método talvez, ou algo que “seria acessível apenas com base em um novo modo de ‘compreensão’?” (SC, 1972, p. 08). A fim de tentar responder a essas questões, Merleau-Ponty refletiu a partir das pesquisas de Goldstein sobre cada elo integrante do mecanismo arco-reflexo: o estímulo, o lugar da excitação, o circuito reflexo e a reação. Quanto ao estímulo, a fisiologia moderna evidencia que sua ação depende muito mais da localização, do ritmo e da intensidade da excitação do que de suas propriedades elementares (SC, 1972, p. 08-09). Pode ocorrer, por exemplo, que um estímulo aplicado de formas diferentes, ainda que numa mesma região, gere diferentes respostas.

No caso de ocorrência dos estímulos, é a forma, muito mais que a natureza, o lugar ou mesmo a intensidade da excitação, que determina o reflexo resultante [...]. Pode-se obter, agindo-se na orelha do gato, cinco respostas reflexas diferentes conforme a estrutura do excitante empregado. O pavilhão da orelha se abaixa quando o dobramos, mas responde às carícias com algumas batidas rápidas (SC, 1972, p. 09).

Sugere-se com isso que o organismo tem um papel fundamental na apreensão de um estímulo, e se ressalta a complexidade do fenômeno reativo, o qual não ocorre de forma linear como se houvesse uma resposta sempre igual entre um estímulo e uma reação. Não se trata, portanto, de um acontecimento exterior isolado à semelhança de um teclado de piano pelo qual cada peça emite um som correspondente (SC, 1972, p. 11). Como explica Ferraz (2006, p. 31): “a apreensão empírica dos estímulos é espontaneamente coordenada pela significação da situação vivida para o organismo” (FERRAZ, 2006, p. 31). Da mesma forma que o artista produz uma música a partir de si mesmo e não apenas do instrumento musical, no recebimento de um determinado estímulo, é o organismo que irá dar forma à excitação.

O interesse com os apontamentos de algumas falhas da teoria do arco-reflexo não é fazer uma psicologia intelectualista e atribuir à consciência o papel exclusivo de organizadora da experiência sensível. O filósofo admite “que todos os movimentos do organismo são condicionados por influências externas” (SC, 1972, p. 11), mas não apenas por fatores exteroceptivos. As estimulações só são recebidas devido aos “movimentos precedentes, que acabaram por expor o órgão receptor às influências externas, poderíamos dizer também que o comportamento é a causa primeira de todas as estimulações” (SC, 1972, p. 11).

Evidencia-se a necessidade de outro tipo de explicação para o circuito reflexo, pela razão de que “entre o organismo e seu meio as relações não são de causalidade linear, mas de causalidade circular” (SC, 1972, p. 13). Porém, antes de chegar a esse mérito interessa analisar mais detalhadamente outros pontos controversos da teoria do comportamento reflexo, como a questão sobre o lugar da excitação na composição de um circuito reflexo e o fenômeno da reação.

## 2.1 O PROBLEMA LOCALIZACIONISTA

A excitação não encontra no organismo um local anatomicamente definido para ser recebida. Pode haver variação de acordo com o momento ou ocasião, como também, o próprio circuito reflexo não é uma via determinada e fechada em si mesma. Há outros fatores que caracterizam e antecedem a fixação de um trajeto entre excitação e reação. O reflexo obtido por meio de batidas leves abaixo da rótula, por exemplo, pode variar conforme a posição flexionada ou estendida da perna, o qual será de extensão num caso e de flexão no outro. (SC, 1972, p. 27). Isso evidencia que “a excitação nunca seria o registro passivo de uma ação exterior, mas uma elaboração dessas influências que as submete de fato às normas descritivas do organismo” (SC, 1972, p. 28).

No caso da reação, também será complicado defender a ideia de que o circuito reflexo é suficiente para esclarecer como ocorre a resposta a uma excitação. Para explicitar essa situação, *A Estrutura do Comportamento* recorrerá mais uma vez ao fenômeno da visão. Contra a suposição atomística que visa a explicar o movimento do globo ocular diante de um feixe de luz apenas por meio de condições anatômicas causais e de natureza físico-química, Merleau-Ponty cita o seguinte exemplo:

Suponhamos com efeito que o olho de um sujeito fixo em A se desloque em direção de A', e que, em seguida, sem nenhum movimento da cabeça, se desloque em direção de B. O ponto B se reflete na retina no mesmo lugar em que o ponto A se refletia antes, já que um e outro servem sucessivamente de ponto de fixação para o olho. E, quando o olho do sujeito está fixado em B, o ponto B' se reflete no exato lugar em que se refletia A' quando o olho fixava A (SC, 1972, p. 34).

Figura 2 – Fixação ocular

A' \*            B' \*  
 A \*            B \*

Fonte: Merleau-Ponty, 1972

Se o local afetado por um estímulo é o mesmo, como explicar a relação da visão com as estruturas anatômicas localizadas? Ao admitir que “cada ponto da retina possui todas as conexões requeridas, resta saber o que, em cada caso particular, orienta a excitação para a via conveniente” (SC, 1972, p. 34). Ou seja, uma determinada reação dependerá muito mais do enquadramento situado do corpo do que de um circuito reflexo predeterminado e, se uma reação motora parece tão enraizada em mecanismos neurofisiológicos, é porque estes são acionados por uma ocasião complexa e estrutural. O organismo, nessa perspectiva, “é o fundo não relacional, o fundamento de conhecimento para o qual remete o trabalho da ciência” (MOUTINHO, 2006, p. 72). O que falar então da noção de localização que pretende abalizar no córtex cerebral o ponto exato afetado que daria origem a distúrbios comportamentais? Não é justamente o localizacionismo que dá suporte à teoria do comportamento reflexo? Segundo Merleau-Ponty, faltou à teoria das localizações o aprofundamento em certas questões essenciais que atestam a impossibilidade de tomar por base essa uniformidade entre o lugar de uma lesão na substância nervosa e sua função específica. Ele aponta três princípios pelos quais seria possível abandoná-la definitivamente:

“1° Uma lesão, mesmo localizada, pode determinar distúrbios de estrutura que afetam o conjunto do comportamento, e distúrbios de estrutura análogos podem ser provocados por lesões situadas em diferentes regiões do córtex” (SC, 1972, p. 66).

Fica evidente, fundamentando-se nas pesquisas de Goldstein,<sup>20</sup> que o estudo dos fenômenos patológicos permite uma compreensão melhor do que se passa com as pessoas normais no que se refere à explicação do comportamento. É certo que a algumas doenças podem ser atribuídas relações pontuais causais devido à

---

<sup>20</sup> “Em nosso estudo nós nos desviamos ainda da via tradicional e não falamos dos fenômenos normais mas dos fenômenos *patológicos*. É indubitável que a observação e análise dos fenômenos patológicos permitem que se perceba melhor o que se passa com o organismo, que a observação dos fenômenos normais” (GOLDSTEIN, 1951, p. 09, grifo do autor).

recorrência dos fenômenos observados, mas nas patologias mentais como afasias e agnosias, entre outras, fica bastante comprometida a verificação de um determinado conteúdo afetado do comportamento. Para Goldstein (1951, p. 09), a concepção que “considera a via mental como uma soma de operações isoladas que é possível de caracterizar discursivamente, é hoje amplamente superada”. Não é uma capacidade específica que se encontra faltante no afásico, por exemplo; o que se perde não é a habilidade de executar movimentos articulares, não há déficit anatômico que prejudique essa função.

Por isso, Merleau-Ponty (1972, p. 70, grifo do autor) afirma que “a doença não diz diretamente respeito ao conteúdo do comportamento, mas à sua estrutura, e que conseqüentemente ela não é algo que se *observa*, mas algo que se *entende*”. Ora, se faz necessário entender o comportamento patológico não simplesmente em comparação ao normal, pois não se trata de variações quantitativas, mas sim de alterações qualitativas que só podem ser compreendidas no conjunto. Há, portanto, nas comparações feitas entre o doente e o normal, um “erro de método que consiste na transferência puramente e simplesmente de um dado campo as concepções adquiridas em outro campo, sem ter se dado conta suficientemente das características específicas de cada campo particular” (GOLDSTEIN, 1951, p. 10). Porém, deve-se ter o devido cuidado com certas generalizações decorrentes dessas ideias como mostra *A Estrutura do Comportamento* com um segundo princípio:

“2° Entretanto, não podemos tratar o funcionamento nervoso como um processo global em que todas as partes do sistema interviriam da mesma maneira. A função nunca é indiferente ao substrato pelo qual se realiza” (SC, 1972, p. 76).

Aparentemente esta é uma consideração atomista, porém Merleau-Ponty não pretende negar que determinadas regiões do cérebro correspondam a distúrbios de percepção ou de linguagem, por exemplo. A questão é compreender como essas especializações se comunicam ou interagem entre si no conjunto de seu funcionamento, visto que tais especializações não se referem a conteúdos específicos, mas sim ao modo como eles estão estruturados. Na patologia do caso Schneider,<sup>21</sup> analisado a partir dos estudos de Goldstein, percebe-se a capacidade

---

<sup>21</sup> “O caso Schneider - paciente de Goldstein que sofrera um ferimento na zona occipital do cérebro - analisado por Merleau-Ponty em diferentes momentos da *Fenomenologia da Percepção* para mostrar que os problemas neurológicos, mesmo sendo seletivos, alteram a estrutura geral da existência, também é elucidativo a esse respeito. Schneider não perdeu as representações sexuais, nem o aparato fisiológico, estrito senso, porque reagia à estimulação da parceira e podia realizar o

do organismo em reorganizar ações suplementares e não em restituir uma função propriamente dita. Na realidade, “o que falta ao doente, o que ele ‘perdeu’ foi ‘poder de nomear’ [...]. O eclipse dessa atitude é reconhecido em ‘um sujeito reduzido à experiência concreta e imediata’” (ORLANDI, 1980, p. 160).

Isso evidencia que, apesar de existirem determinadas regiões no cérebro responsáveis pela organização das funções, não é plausível deduzir daí que tais zonas de atividade sejam as únicas responsáveis por uma função. Busca-se, portanto, “por um lado, apontar a ocorrência de atividades de organização de conteúdos e funções sem, por outro lado, reduzir as funções a uma região anatomicamente localizada” (FALABRETTI, 2006, p. 51). Deduz-se daí um terceiro postulado importante:

“3º O lugar na substância nervosa tem conseqüentemente um significado equívoco. Não se pode admitir senão uma concepção mista das localizações e uma concepção funcional do paralelismo” (SC, 1972, p. 79).

Nesse último princípio descrito por Merleau-Ponty, coloca-se em questão não apenas o dispositivo pelo qual se compreende o comportamento por meio de mecanismos fisiológicos fechados, como também a própria atuação do córtex central como referência na organização da função. O problema está em tomar o cérebro como uma massa material responsável por certas atividades localizadas. Ainda que ele se encontre circunscrito espacialmente, não se pode falar que o comportamento esteja contido ou se reduza ao cérebro. Principalmente, porque as noções de localizações mistas – vertical e horizontal<sup>22</sup> – favoreceram uma nova compreensão da atuação do córtex. O paralelismo entre o fisiológico e o psicológico sob uma perspectiva atomista ou empirista descreve o físico e o mental de forma linear, como sendo a vida da consciência simplesmente derivada por associação dos processos nervosos. Ao fazer a crítica dessa linearidade simplória, *A Estrutura do Comportamento* “procurou mostrar que o organismo responde aos estímulos e se

---

intercurso sexual. Mas, se esta atingia o orgasmo e suspendia a relação, Schneider imediatamente perdia o interesse; na verdade seu mundo era neutro afetivamente. De modo que, entre a representação e o automatismo, descobre-se a zona em que o corpo arma a significação erótica da situação, um eros ou uma libido enquanto potência de significação” (VERÍSSIMO; FURLAN, 2007, p. 341, grifo do autor).

<sup>22</sup> Em nota de rodapé Merleau-Ponty explica melhor a noção de localização mista, citando Goldstein: “A linguagem deve ser considerada ao mesmo tempo [...] no plano *horizontal* dos elementos sensoriais e motores que concorrem para assegurar seu bom funcionamento e no plano *vertical* dos graus de complexidade e diferenciação das operações expressivas efetuadas” (1931 apud MERLEAU-PONTY, 1972, p. 80, grifo do autor).

projeta no meio enquanto unidade vital, isto é, enquanto totalidade ou estrutura” (FURLAN, 2000, p. 383). Não caberia, portanto, esse tipo de paralelismo entre o físico e o mental uma vez que a abordagem deve ser estrutural.

Não se alinham mais dois a dois ‘fatos psíquicos’ e ‘fatos fisiológicos’. Reconhece-se que a vida da consciência e a vida do organismo não são feitas de uma nuvem de acontecimentos exteriores uns aos outros, que tanto a psicologia quanto a fisiologia procuram os modos de organização do comportamento e os graus de sua integração, uma para descrevê-los, a outra para determinar seu suporte corporal. (SC, 1972, p. 84, grifo do autor).

Contudo, se *A Estrutura do Comportamento* aponta a insuficiência desse paralelismo simplista, falta saber “em quais categorias os fenômenos revelados por essa crítica podem ser positivamente pensados” (SC, 1972, p. 84). A fim de resolver o problema dos limites de uma teoria localizacionista que se afirma em um paralelismo renovado<sup>23</sup> do psíquico e do fisiológico, Merleau-Ponty trabalha com exemplos oriundos da análise de casos de percepção espacial, percepção cromática e de linguagem (SC, 1972, p. 84). A perspectiva atomista em fisiologia compreende a integração dos diferentes pontos que atingem a retina por meio de um mecanismo coordenado de associação, como se houvesse um centro nervoso responsável por integrar duas imagens captadas e traduzi-las num objeto único. Entretanto, Koffka revelou o erro que caracteriza esse tipo de explicação, ao mostrar que “o olho não sabe que essas duas imagens provêm do mesmo objeto e trata-se justamente de entender como a percepção as funde” (SC, 1972, p. 85). O que se quer demonstrar, com referência ao caso de percepção em questão é que o papel desempenhado por uma central integradora e coordenadora é concebido, fazendo menção a um automatismo que não leva em consideração o caráter estrutural ou de conjunto, pelo qual os fenômenos se revelam.

O cérebro seria apenas o “lugar onde se elabora uma ‘imagem total’ do organismo, onde o estado total de cada parte se encontra expresso, de tal forma que

---

<sup>23</sup> “A antiga fisiologia tinha pois razão ao traçar um paralelismo entre a atividade nervosa e as operações da consciência. Mas o método de análise elementar, que decompõe o todo numa soma de partes reais, dissociava o funcionamento nervoso num mosaico de processos justapostos, dividia-o entre centros autônomos, reduzia os atos da consciência à associação de conteúdos reais ou ao jogo combinado de faculdades abstratas. O paralelismo obtido era ilusório. Podemos ainda fazer corresponder excitações locais e sensações isoladas. Mas com a condição de operar no meio artificial da experiência de laboratório, e tanto as excitações como as sensações assim obtidas não são elementos integrantes do funcionamento nervoso normal ou da consciência viva. O descrédito da análise real tanto em psicologia quanto em fisiologia substitui esse paralelismo dos elementos ou dos conteúdos por um paralelismo funcional ou estrutural” (SC, 1972, p. 83).

seria essa imagem de conjunto que comandaria a distribuição dos influxos motores” (SOARES, 2004, p. 17, grifo do autor). No caso da fala, por exemplo, durante um discurso ou numa conversa casual, a capacidade de transmitir diferentes ideias e opiniões não estaria relacionada a um mecanismo como se a cada fonema houvesse outro correspondente. Somente será possível fugir do atomismo fisiológico e do localizacionismo por meio da idéia de *integração* ou *coordenação*, se tal fenômeno for pensado na totalidade que apenas a noção de estrutura é capaz de abranger.

Em resumo, quer se trate da compreensão de uma palavra quer da percepção das cores e das posições espaciais, não podemos ver no funcionamento nervoso o acionamento de dispositivos preestabelecidos, que os estímulos, na razão de suas propriedades objetivas, viriam acionar de fora. O processo fisiológico que corresponde à cor ou à posição percebidas, ao significado da palavra, deve ser improvisado, constituído ativamente no momento da percepção (SC, 1972, p. 97).

A percepção em geral diz respeito a um acontecimento ativo e imediato que não se explica simplesmente por meio de mecanismos fisiológicos causais, pois uma determinada função não está relacionada unicamente e nem mesmo principalmente aos aparelhos e órgãos envolvidos. Sendo assim, não se pode “determinar um circuito preestabelecido por onde tráfegariam os estímulos e as respostas e, conseqüentemente um local no sistema nervoso responsável especialmente por determinado comportamento” (SOARES, 2004, p. 17-18). Conseqüentemente, se já não é mais razoável compreender a atuação do organismo simplesmente com base no esquema arco-reflexo, como explicar o comportamento?

## 2.2 O BEHAVIORISMO DE WATSON

Na tentativa de sobrepujar tanto o abstracionismo de tendência cartesiana quanto o objetivismo pavloviano, o behaviorismo se propõe a constituir uma ciência do comportamento a partir da radicalização da exterioridade. Como afirma Merleau-Ponty (1990, p. 182) no *Resumo de cursos de Psicossociologia e Filosofia* (1949-1952), “o behaviorismo quer escolher entre os dois termos da alternativa”. Por um lado, pretende negar qualquer aspecto relacionado à interioridade de uma consciência na explicação do comportamento, por outro, acredita ter que renunciar à fisiologia para entendê-lo. Entretanto, o behaviorismo, por se fixar em uma

perspectiva causal, atomista e linear, análoga ao fisiologismo de Pavlov, também foi colocado em cheque pelos avanços de uma teoria moderna do reflexo. Segundo Merleau-Ponty (1972, p. 03), Watson não se deu conta que sua “reação contra as trevas da intimidade psicológica” (SC, 1972, p. 02-03) acabou sendo realizada em favor das antíteses científicas.

Todavia, se Watson se enquadra nos moldes atomista e fisiologista ao negar o papel da consciência, o que leva Merleau-Ponty (SC, 1972, p. 03) a considerar importante a passagem pelo behaviorismo para introduzir a noção de consciência como estrutura? Para tentar responder a essa questão será necessário entender melhor a importância da exterioridade nessa abordagem do comportamento, a qual, apesar de não ser muito diferente da teoria de Pavlov em termos de negação do introspectivismo de tradição cartesiana, possui características próprias. De acordo com Watson (1955, p. 292), o comportamento pode ser explicado exteriormente por meio de uma psicologia associacionista não destoante da teoria do reflexo condicionado, porém o esquema arco-reflexo não se reduziria às explicações neurofisiológicas como em Pavlov.

A proposta é de que não se atente para a consciência como um pensamento interior liberado de seu substrato material, e nem como algo resultante de processos físico-químicos reduzidos ao cérebro. O behaviorismo pretende encontrar fora dos limites da consciência, os fundamentos de uma abordagem bastante realista, que se caracteriza pelo estudo da relação entre o indivíduo e seu meio circundante (CHARRAK, 2005, p. 34). Segundo Watson (1955, p. 29), para “compreender o comportamento é indispensável começar pela observação das pessoas”. A única maneira de se ter acesso ao ser do fenômeno é por meio do exterior; nesse caso, será pela observação do comportamento que se deve compreendê-lo.

Por que não fazer do que podemos observar o verdadeiro campo da Psicologia? Limitemo-nos a observá-lo e restrinjamo-nos em formular somente sobre estas coisas. Sendo assim, que é que podemos observar? A conduta – o que o organismo faz e diz. E apressamo-nos a assinalar que falar e agir – isto é comportar-se. O falar em forma explícita ou silenciosa representa um tipo de conduta exatamente tão objetiva quanto o beisebol (WATSON, 1955, p. 291).

Contra um *eu penso*, uma interioridade no comando do comportamento, bem como contra o atomismo associacionista pavloviano, pretende-se fazer da manifestação exterior um objeto pleno de estudo e investigação. “O comportamento,

definido como um debate entre o indivíduo e o mundo, é o objeto próprio dessa psicologia” (RC, 1990, p. 182). E, justamente aí parecem estar fundadas as considerações de Merleau-Ponty ao mesmo tempo contra e a favor das teses behavioristas. Se, por um lado, teria sido importante o passo dado por Watson no sentido de negar uma consciência interior que reina soberana, como também questionar o fisiologismo de Pavlov, por outro, o behaviorismo acabou se fechando num reino determinista e universalizável quando reduziu o comportamento às relações de causalidade. Nas palavras de Watson (1955, p. 39), “cabe fundar todos os nossos problemas psicológicos e suas respectivas soluções em termos de estímulo e resposta”.

Toda a possibilidade inicial de recusa ao intelectualismo sem cair numa abordagem atomista frustrou-se conforme o behaviorismo foi se estreitando até findar num rígido conservadorismo científico. Qual seria, então, o fator interessante em Watson de acordo com Merleau-Ponty? Ora, essa “visão do homem como debate e explicação perpétua com um mundo físico e com um mundo social” (SC, 1972, p. 03). Ao negar o introspectivismo típico de uma filosofia da consciência, e ao mesmo tempo renunciar uma abordagem fisiológica do comportamento, Watson propõe uma análise sobre as relações entre o sujeito e o mundo que é valorizada por Merleau-Ponty: o comportamento passa a ser “considerado como uma ‘corrente de atividade’ em direção ao meio físico e social, fonte de uma certa significação” (RC, 1990, p. 182).

No entanto, o alcance do behaviorismo, em termos de uma explicação do comportamento como estrutura, foi comprometido pelas teses de Watson, na medida em que as relações entre o animal e o seu meio circundante se resumiram às relações lineares de causalidade. “Já não é uma atividade o que explica a relação entre o meio físico e o meio humano mas uma *causalidade*” (RC, 1990, p. 182). Para Merleau-Ponty (1972, p. 03), “a nova noção só poderia receber seu estatuto filosófico se o pensamento causal ou mecânico fosse abandonado em prol do pensamento dialético”.

Com essa proposta, *A Estrutura do Comportamento* possibilitou a compreensão do comportamento de uma maneira inovadora e inusitada pelo atomismo empirista e pelo intelectualismo em psicologia. “Não são os estímulos que fazem as reações ou que determinam o conteúdo da percepção. Não é o mundo real que faz o mundo percebido” (SC, 1972, p. 97). Inaugura-se, assim, um novo modo

de significação para o funcionamento do sistema nervoso e, por conseguinte, do próprio comportamento.

### 2.3 A RELEVÂNCIA DA GESTALTTHEORIE

Até aqui foi possível entender o problema das relações entre consciência e natureza a partir da explanação sobre como as teorias clássicas do comportamento abordam a questão pautadas desde Descartes no dualismo psicofísico, ou no cientificismo que as caracterizam. Como já foi sugerido anteriormente, o interesse de Merleau-Ponty está justamente em fugir a essa lógica aparentemente antitética, pela apreensão do papel diferencial do organismo na assimilação dos estímulos exteroceptivos e nas reações que se efetivam a partir daí. O objetivo não é negar as abordagens experimentais do comportamento, mas sim encontrar uma nova maneira de explicá-las. A noção de forma será, portanto, a chave que permite se livrar dos prejuízos clássicos relacionados à dicotomia entre sujeito e objeto, porquanto ela “não é uma essência nem uma idéia, não é a-espacial nem a-temporal, mas aquilo de que somente o corpo pode ter experiência” (CHAUÍ, 2002, p. 230). Analisar o comportamento por meio da ideia de estrutura remete à inclusão de uma vivência dialética em que o corpo é pensado não apenas em seus aspectos físicos, por meio de predeterminações lineares do esquema arco-reflexo, e nem pelo subjetivismo que nega a relevância dos fatores fisiológicos objetivos em nome de um *Kosmoteheoros*.<sup>24</sup>

Devido à significação dada ao meio comportamental, à experiência direta e principalmente ao papel da percepção, a noção de forma proporcionou uma revisão sobre como se dá a relação entre o organismo e a natureza, “antes de tudo, porque nos afasta da metafísica substancialista e, portanto, do dualismo da *res cogitans* e da *res extensa*” (CHAUÍ, 2002, p. 231). Em vez de pensar o fenômeno perceptivo como uma organização de sensações isoladas, as pesquisas do psicólogo vienense Ehrenfels, com as *Gestaltqualität* (qualidades da forma), evidenciaram que toda percepção se caracteriza por ser apreensão de uma totalidade. Mas, foi somente com os estudos de Guillaume, Köhler e Koffka que a psicologia das formas se livrou

---

<sup>24</sup> “Perante o observador absoluto, *Kosmoteheoros* que sobrevoa o mundo para contemplá-lo como espetáculo integral e sem poder habitá-lo, não opunha a inexistência da subjetividade, mas indagava porque o sujeito absoluto a dissimulava e anulava” (CHAUÍ, 2002, p. 07, grifo do autor).

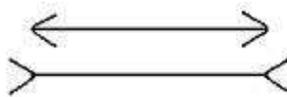
definitivamente dos pressupostos atomistas que ainda estavam presentes nas atribuições de Ehrenfels. Embora o pesquisador admitisse que a percepção dependia “de um certo sentido de totalidade – que ele justamente designava pelo termo *Gestaltqualität* -, esse sentido de totalidade não era o objeto percebido (psíquico) como tal” (MÜLLER, M.; MÜLLER, R., 2004, p. 02, grifo do autor). Coube, portanto, à Escola de Berlim desvencilhar-se do associacionismo atomista, pela consideração de “que as gestalten já são, por elas próprias, um típico específico de objeto” (MÜLLER, M.; MÜLLER, R., 2004, p. 02).

A percepção das estruturas passou a ser compreendida como uma ocorrência original e de conjunto, a qual não pode ser explicada por meio de um realismo mecanicista e associacionista, muito menos por intermédio de uma psicologia baseada nas representações mentais. Segundo Kohler (1968, p. 73), “a teoria mecanicista, com seu mosaico de elementos separados, é, naturalmente, incapaz de explicar uma organização nesse sentido”. Para se entender o verdadeiro sentido da percepção é imperioso um retorno à experiência primeira e original, aquela em que a realidade nunca é apresentada como uma soma de objetos justapostos, mas sempre numa relação ambígua de uma figura sobre um fundo. O percebido e o não percebido pertencem ao mesmo tecido do mundo, pelo qual não é admissível delimitar onde realmente acaba um determinado objeto e outro começa, pois quando se fixa o olhar num ponto se perde em horizonte.

Como explica Koffka (19--, p. 194), a característica da figura, ou seja, do que se apreende pelo olhar, “depende do fundo sobre o qual aparece. O fundo serve como uma estrutura ou moldura em que a figura está enquadrada ou suspensa e, por conseguinte, determina a figura”. Essa relação não é uma contingência da percepção. De acordo com Merleau-Ponty (2009, p. 26, grifo do autor), “trata-se da própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção. O ‘algo’ perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um campo”. A relação da figura sobre o fundo é uma das grandes contribuições da *Gestalttheorie* para romper com a busca incessante da pseudo objetividade das abordagens científicas. O que determina a percepção de uma forma “não constitui, portanto, uma questão absoluta mas uma questão relativa, em relação à moldura” (KOFFKA, 19--, p. 195). O exemplo das linhas na ilusão de

Müller-Lyer<sup>25</sup> ilustra exatamente isso, ou seja, elas se apresentam de forma diferente para a percepção ainda que tenham o mesmo tamanho, e a ciência precisa escolher entre apenas uma das hipóteses.

Figura 2 – Ilusão de Müller-Lyer



Fonte: Merleau-Ponty, 2009

Não se trata de um erro perceptivo as linhas se apresentarem desiguais; a ilusão ensina que “o próprio do percebido é admitir a ambigüidade, o ‘movido’, é deixar-se modelar por seu contexto. Da mesma forma, o percebido comporta lacunas que não são simples impercepções” (PhP, 2009, p. 34). Para Guillaume (1966, p. 63), a noção de forma gerou uma verdadeira revolução no que se refere à experiência perceptiva:

Mas, se se rejeitar a idéia de que os materiais podem preexistir a toda organização, desde o começo estaremos na presença de estruturas. Certas formas de organização pertencem primitivamente à percepção; não são construções cuja gênese seria necessário traçar novamente. As funções, ditas superiores, não têm mais o privilégio da organização, e os problemas tratados nos diversos capítulos relacionam-se uns com os outros (GUILLAUME, 1966, p. 63).

No entanto, a tendência de fazer da psicologia uma ciência semelhante à física colocará alguns problemas para a abordagem dos pensadores da Escola de Berlim. Como afirma o próprio Guillaume (1966, p. 16), “há, pois, grande interesse em ver se a noção de forma tem seu lugar na ciência por excelência, e em nela buscar modelos para guiarem a investigação psicológica”. Nesse caso, o modelo teórico escolhido é o dos sistemas físicos. Segundo as investigações de Köhler (1968, p. 66), em um sistema físico, há integração entre o campo e o comportamento de um corpo, um influencia o outro, e a mesma relação pode ser atribuída ao primeiro e ao segundo. A física pensa os fenômenos a partir de fatores dinâmicos que atuam no interior de um sistema, e de condições topográficas que

<sup>25</sup> Esse exemplo é citado na *Fenomenologia da Percepção* e se trata de dois segmentos de retas que possuem o mesmo tamanho, mas, devido ao formato de suas extremidades, dão a impressão de possuírem proporções distintas. De acordo com Merleau-Ponty, tais figuras “não são nem iguais nem desiguais; é no mundo objetivo que essa alternativa se impõe” (PhP, 2009, p. 28).

remetem aos aspectos substanciais e espaciais restritivos, os quais variam conforme a especificidade do sistema físico (FALABRETTI, 2008, p. 165-166). Em certas ocasiões, serão os fatores topográficos mais significativos que a dinamicidade de um impulso elétrico, em outras, serão os fatores dinâmicos que apresentarão um papel mais relevante. Conforme a característica dessa relação haverá maior ou menor grau de liberdade ou de mecanicismo (KÖHLER, 1968, p. 67).

Na fisiologia cartesiana, por exemplo, afirma-se que a topografia do organismo é privilegiada, e praticamente não há espaço para outras variações que possam influenciar o comportamento, justamente porque o corpo é compreendido como uma máquina comparada ao funcionamento de um relógio. Uma dor no pé, para Descartes, pode ser sentida devido aos nervos localizados nessa região “que estão estendidos como cordas desde esse lugar até o cérebro” (DESCARTES, 1973, p. 131). Praticamente não há liberdade para o organismo que apenas responde automaticamente aos estímulos que recebe por meio de um circuito nervoso estabelecido. “Ao comparar o corpo a um relógio, estabelece que ele não passa no fundo, essa é a mensagem cartesiana, de um sistema mecânico no qual as categorias restritivas explicam e sujeitam os eventos dinâmicos” (FALABRETTI, 2008, p. 168).

Köhler não nega essa mecanicidade do organismo em função de sua condição topográfica semelhante à das máquinas em geral; entretanto, não se trata de um atomismo puro onde o comportamento se reduz a suas características materiais, negando assim qualquer referência à liberdade. Mas, como se dá essa relação entre o campo fenomenal e o mecanicismo das relações de estímulo e resposta observáveis no organismo?

Quando qualquer indagação sobre a distribuição de processos é respondida em função das disposições anatômicas, não serão necessários muitos conhecimentos acerca da natureza dos processos envolvidos. Por outro lado, uma teoria em que a dinâmica desempenha um papel essencial não pode ser formulada sem o conhecimento dos princípios de auto-distribuição em geral, ou sem hipóteses acerca da natureza dos processos participantes. Na ausência de provas fisiológicas suficientes, relativas a esses processos, as hipóteses sobre sua natureza só podem derivar de fatos da experiência sensorial. (KÖHLER, 1968, p. 79).

Substituindo a compreensão da experiência direta, ou seja, do contato entre o sujeito e o mundo, por certas condições *a priori* da sensibilidade que forneceriam as

bases para o conhecimento, posteriormente organizadas pelo entendimento,<sup>26</sup> a *Gestalttheorie* a toma como sendo uma estrutura significativa de processos integrados. “A estrutura, para a *Gestalttheorie*, passou a significar a idéia de que o campo fenomenal – a experiência – é feito de coisas, de situações e de relações que integram o físico, o fisiológico e o mental” (FALABRETTI, 2008, p. 171). Será nessa noção de estrutura que Merleau-Ponty irá se basear para fundar uma teoria sobre *A Estrutura do Comportamento* e posteriormente uma *Fenomenologia da Percepção*, desde que se leve em consideração que a forma não é “uma realidade física, mas um objeto de percepção, sem o qual, aliás, a ciência física não teria sentido, já que é construída em função dele e para coordená-lo” (SC, 1972, p. 155).

Apesar dos avanços proporcionados pela *Gestalttheorie* em termos de superação das bases conceituais da reflexologia de Pavlov e do objetivismo behaviorista de Watson, bem como da psicologia introspectivista na explicação do comportamento, a noção de forma acabou sendo compreendida paralelamente à física como uma espécie de objeto a ser analisado pelos mesmos moldes da ciência experimental. Nesse sentido, a *Gestalttheorie* “não se estabeleceu como uma psicologia descritiva, voltadas para as nossas vivências, que são as essências elas próprias” (MÜLLER, M.; MÜLLER, R., 2004, p. 06). Isso exigiu um redirecionamento de suas teses, conforme realizou *A Estrutura do Comportamento*, a fim de fazer notar que uma forma surge primeiramente no mundo percebido e, depois, é emprestada para as análises científicas.

---

<sup>26</sup> Em Kant, o processo inicial de apreensão do objeto ocorre devido às formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo, por meio das quais uma *intuição pura*, embora capaz de tirar “da representação de um corpo o que o entendimento pensa a respeito dele, como a substância, a força, a divisibilidade etc., e também aquilo que faz parte da sensação, como a impenetrabilidade, a dureza, a cor, etc., ainda resta algo dessa intuição empírica: a extensão e a figura, que pertencem à intuição pura, a qual, mesmo sem um objeto real dos sentidos o da sensação, acontece a priori na mente como uma forma de sensibilidade” (KANT, 2009, p. 32, grifo do autor).

### 3 MERLEAU-PONTY E AS ESTRUTURAS DO COMPORTAMENTO

De acordo com Merleau-Ponty (2009, p.105), a Escola de Berlim recuou diante das consequências possíveis de uma explicação do comportamento tendo por base estruturas, quando atribuiu à “física e a uma fisiologia mais avançadas a tarefa de fazer-nos compreender como as formas mais complexas repousam, em última análise, sobre as mais simples” (SNS, 2009, p. 105). Faltou à *Gestalttheorie* fundar a significação do fenômeno na própria realidade percebida, sem coisificar a forma por meio das abstrações de um agente exterior. Como afirma Chauí (2002, p. 229), “ao colocar a gestalt como forma derivada de formas físicas detentoras de realidade, a Escola de Berlim impediu aquilo que sua proposta anunciava, uma revisão radical das relações entre o objetivo e o subjetivo no nível da psicologia”. Pensando de modo similar, Moutinho (2006, p. 60) comenta que “em vez de uma verdadeira integração, temos a redução da vida e do espírito à matéria – ainda que estruturada”. Para que se avalie a profundidade da noção de estrutura é importante se afastar do realismo e integrar os diferentes campos pelos quais se procura explicar o comportamento, sem reduzir ou afirmar o privilégio de um sobre o outro.

Uma *filosofia* da forma precisará, por isso, antes de mais nada, se quer levar ao cabo a tarefa de integração, abandonar todo o postulado realista – ainda que se postule não átomos, mas estruturas complexas – e perguntar pelo tipo de *ser da forma*, no lugar de tomá-la como ser real; a partir daí, ela poderá então integrar os campos (físico, fisiológico, psíquico), estabelecendo entre eles uma relação não real, que não reduza um ao outro, que não comprometa a originalidade de cada um. Para Merleau-Ponty, é só então que a verdadeira ‘significação filosófica’ da forma se revelará (MOUTINHO, p. 60-61, grifo do autor).

A questão é saber quanto determinadas estruturas se inserem no conteúdo do comportamento, para classificá-las em formas sincréticas, amovíveis e simbólicas. Contudo, essa classificação não remete à existência exclusiva de uma dessas instâncias conforme as características de um determinado animal, todos eles vivenciam, em certo nível, as três formas. De acordo com Merleau-Ponty (1972, p. 113-114) não existe um “animal cujo comportamento jamais ultrapasse as formas sincréticas ou jamais desça abaixo das formas simbólicas. Contudo, os animais se deixam repartir conforme essa escala de acordo com o tipo de comportamento que lhes é mais familiar”.

### 3.1 OS NÍVEIS DO COMPORTAMENTO

Entre os animais que se comportam principalmente de acordo com as formas sincréticas, há um enraizamento profundo ao seu meio natural; suas ações encontram-se limitadas ou restringidas a situações específicas ligadas às necessidades básicas de sobrevivência. Experiências com formigas e sapos, por exemplo, demonstram que esses animais se relacionam de modo instintivo com a emergência da situação, sem grandes possibilidades de objetivar seu meio circundante e aprender com a experiência vivenciada. Ao oferecer formigas pouco palatáveis a um sapo, apenas uma experiência basta para que ele não volte a tentar satisfazer seu impulso vital devido à sensação de repugnância sentida (SC, 1972, p. 114-115). O mesmo não ocorre quando uma minhoca é apresentada dentro de um vidro; o anfíbio em questão repete suas tentativas e parece não aprender com a situação. Entretanto, diante de um pedaço de papel agitado por um fio, o animal executa o ataque e desenvolve uma inibição temporária.

Segundo Merleau-Ponty (1972, p. 115), esse tipo de experiência com animais primitivos ilustra bem as características do comportamento sincrético, no qual, o instinto “responde literalmente a um complexo de estímulos mais que a certos traços essenciais da situação”. Nesse nível o animal só reage de modo diferente diante de uma situação nova e artificial, quando houver uma relação com o seu meio natural, do contrário não é possível observar qualquer mudança. Como diz Chauí (2002, p. 237), “os comportamentos estão incrustados na matéria de certas situações concretas, permanecendo prisioneiros de suas condições naturais dadas”. Em tais casos praticamente não existe a possibilidade de desenvolvimento dos reflexos condicionados, por consequência, a aprendizagem é bastante limitada.

Com relação às formas amovíveis, *A Estrutura do Comportamento* faz uma análise mais aprofundada e atribui a esse nível de existência a possibilidade de um descolamento maior das condições materiais da experiência vivida. O animal que se enquadra privilegiadamente nessa categoria consegue, porventura, ir além do que está dado em seu ambiente. Ele é capaz de transcender a experiência, seu comportamento não apenas reage instintivamente à situação, como também demonstra uma capacidade inerente de aprendizagem por meio de sinais.

Na conduta do sinal, a 'situação' à qual o organismo se adapta é a simples contigüidade, temporal ou espacial, entre um estímulo condicionado e um estímulo incondicionado. Mas, [...], a aprendizagem do sinal não é uma simples transferência dessa contigüidade de fato para o comportamento. Ela deve tornar-se uma contigüidade para o organismo (SC, 1972, p. 115, grifo do autor).

As experiências que Köhler realiza com animais, cujo comportamento se encontra preferencialmente pautado nas formas amovíveis, ajudam a entender essa questão ao comprovar que a aprendizagem não se dá simplesmente pela passagem de um estímulo incondicionado para um condicionado. Por mais que exista uma linearidade espaço-temporal na instauração de um comportamento reflexo, "o que se aprende não é reagir isoladamente a um estímulo, mas, sobretudo, adaptar-se a uma situação, a uma conjuntura" (FALABRETTI, 2008, p. 176). Na fundação das relações de estímulo-resposta encontra-se uma determinada configuração (*Sinn-Gestalt*), que fornece o sentido geral da situação. Dessa forma, compromete-se o atomismo fisiológico e a contigüidade entre estímulos incondicionados e condicionados na medida em que se demonstra a relação existente entre os fatos materiais isolados e observáveis e as propriedades de conjunto (SC, 1972, p. 119).

São principalmente as configurações relacionadas às estruturas espaciais e temporais que diferenciam e caracterizam o comportamento nas formas amovíveis. De acordo com exemplos citados por Merleau-Ponty em *A Estrutura do Comportamento*, importa mais em termos de desenvolvimento de um reflexo condicionado a relação entre o espaço e o tempo, no que se refere ao acontecimento, do que as demais influências externas.

Se colocarmos um cachorro diante de uma lona que comporta apenas duas aberturas e se colocarmos atrás da lona, na altura da primeira abertura, um objetivo móvel que percorre a lona em direção a segunda abertura, nas primeiras tentativas o cachorro sempre corre em direção ao lugar em que o objetivo se encontrava inicialmente colocado. Nas experiências ulteriores, ele acompanha o objetivo em seu movimento ao longo da lona e o apanha no momento em que este atinge a altura da segunda abertura. Finalmente o cachorro se dirigirá diretamente para a segunda abertura, na qual precederá e esperará o objetivo (SC, 1972, p. 120).

Cabe a seguinte pergunta: o que permite ao animal aprender essa situação e se antecipar ao objeto móvel? Trata-se apenas da assimilação de um reflexo condicionado fundamentado em um circuito motor preestabelecido? Para que haja uma antecipação do animal perante a situação apresentada, se faz indispensável

que seu objetivo deixe de ser definido por meio de estimulações, para ser “inserido em estruturas espaciais e temporais que mediatizam e interligam sua posição presente, a abertura da lona e o ponto de parada do cachorro” (SC, 1972, p. 120). Se não fosse assim, como haveria a passagem de um estímulo incondicionado para o condicionado uma vez que eles se apresentam como concorrentes? Não é apenas a relação entre predador e presa que permite a assimilação do reflexo, mas principalmente uma determinada estrutura espacial e temporal. Os estímulos, nesse caso, “dependem principalmente das operações de conjunto que são constituídas entre o organismo e os elementos do mundo físico” (FALABRETTI, 2010, p. 521).

Os elementos conjunturais são mais relevantes em termos de aprendizagem do que os fatos elementares isolados. Entretanto, segundo Merleau-Ponty (1972, p. 122), espaço e tempo possuem para os animais das formas amovíveis um sentido diferente daquele atribuído pelos seres humanos. Para o animal não se evidencia uma correspondência ou relação direta entre essas dimensões como ocorre com o homem. É preciso entender, no que se refere a experimentos com animais, que “há outras relações verdadeiras além das mensuráveis e que, enfim, nossa noção de objetivo deve ser inteiramente redefinida” (SnS, 2009, p. 103). As psicologias empiristas e intelectualistas parecem não perceber, com relação ao estudo laboratorial, que o comportamento “não é feito de conexões físico-geométricas, como nosso mundo. Essas relações não estão virtualmente presentes nos estímulos, e não é uma simples abstração que as faz aparecer na regulação do comportamento” (SC, 1972, p. 124).

O campo em que o animal atua não é simplesmente uma adaptação ao meio em função de um mecanismo estático como o do sistema arco-reflexo. Por outro lado, o animal não possui uma liberdade total frente às estruturas externas, as quais ele poderia escolher ou manusear à vontade. Em uma das experiências de Köhler com chimpanzés, pela qual um deles precisaria utilizar uma caixa como instrumento para alcançar seu objetivo, demonstra-se a incapacidade de estabelecer uma relação com a situação para além do que está dado em seu ambiente. “Nela há um ponto fixo – o alvo – e um ponto móvel – o organismo – do qual depende a conduta, de modo que não há possibilidade de uma troca de posições” (CHAUÍ, 2002, p. 239-240). Se o animal não foi capaz de arrastar a caixa até embaixo de seu alvo para então subir nela e alcançar o objetivo, isto se deve ao modo como ele percebe a si mesmo e ao mundo. Incapaz de tomar o seu corpo como um objeto entre os objetos,

falta, no caso do chimpanzé, uma competência para simbolizar e atribuir um significado ao mundo ao seu redor, que lhe permita tomar as coisas como uma extensão de seu próprio organismo (SC, 1972, p. 125-126).

De acordo com Merleau-Ponty, há uma espécie de princípio de insuficiência, pelo qual, o animal não pode “tratar o conjunto do campo como um campo de coisas, de multiplicar as relações nas quais um estímulo pode ser inserido e de tratar todas elas como diferentes propriedades de uma mesma coisa” (SC, 1972, p. 130). Essas características só são observadas num terceiro tipo de estrutura, as formas simbólicas, típicas do comportamento humano. Por essa terceira via supera-se a insuficiência representativa das formas amovíveis, do mesmo modo que se ultrapassam as determinações externas do nível sincrético. Para que um signo possa ser elevado à condição de um símbolo se faz indispensável a existência de aspectos cognitivos mais acentuados e um maior grau de liberdade, a fim de que se realizem as mais variadas significações a partir de um mesmo estímulo exteroceptivo (SC, 1972, p. 130-131).

Essa capacidade de converter sinais em uma simbologia representativa variada e aberta dá origem a um comportamento extremamente original que transcende ao que está dado, sem objetivá-lo. Por se tratar de pura expressão, a forma simbólica permite ir além das condições fisiológicas e instintivas *a priori* da espécie.

Com as fórmulas simbólicas, surge uma conduta que exprime o estímulo por si mesmo, que se abre para a verdade e para o valor próprio das coisas, que tendem a adequação do significante e do significado, da intenção e daquilo que ela visa. Aqui o comportamento não tem mais apenas um significado, é ele mesmo significado. (SC, 1972, p. 133).

Com essa ideia questiona-se de modo mais contundente ainda a teoria dos reflexos condicionados. Os cães submetidos à pesquisa por Pavlov demonstram com o passar do tempo certa atitude patológica, ou mesmo não se submetem mais a nenhum teste. A explicação de Pavlov para esse fenômeno de inibição generalizada como sendo um *reflexo de liberdade* não é aceitável, pois, segundo Merleau-Ponty, um reflexo condicionado se caracteriza justamente por uma resposta determinada a um estímulo e não como uma recusa indeterminada (SC, 1972, p. 134). Ora, o fenômeno da inibição não ocorreu mecanicamente por meio de um condicionamento, ele “exprime uma lei de um novo gênero: a orientação do

organismo em direção a comportamentos que tenham um sentido biológico, em direção a situações naturais, isto é, um *a priori* do organismo” (SC, 1972, p. 134).

Para incluir essa perspectiva da realidade convém admitir que a fisiologia tomada de maneira isolada não explica uma reação comportamental, ao mesmo tempo que é importante assumir o fracasso de se tentar racionalizar logicamente os fenômenos. Limitar o real conferindo um status ontológico à ordem do *em si*, à maneira pavloviana,<sup>27</sup> faz com que seja perdida a perspectiva da análise do comportamento, pela qual as noções de sujeito e objeto não se distinguem. Deixa-se de notar que “a forma seja sincrética, amovível ou simbólica permanece sempre numa relação dinâmica e aberta. Não é o corpo, como também não é exclusivamente a consciência ou o ambiente que explica o comportamento” (FALABRETTI, 2008, p. 184). Merleau-Ponty defende que essas formas não podem ser classificadas entre simples e complexas ou inferiores e superiores. Ainda que se faça uma distinção entre elas, as características de cada forma dizem respeito apenas à maneira como uma determinada espécie encontra-se mais ou menos intrincada com seu mundo físico, vital ou ainda humano. Nesse sentido, o essencial no comportamento é o próprio

[...] paradoxo que o constitui: o comportamento não é uma coisa, mas também não é uma idéia, não é o invólucro de uma pura consciência e, como testemunha de um comportamento, não sou uma pura consciência. É justamente o que pretendíamos ao dizer que ele é uma forma. Encontramos pois com a noção de ‘forma’ o meio de evitar as antíteses clássicas tanto da análise do ‘setor central’ do comportamento quanto na de suas manifestações visíveis (SC, 1972, p. 138, grifo do autor).

Observa-se que Merleau-Ponty quer se abster de explicar o comportamento por meio de leis físicas e mecânicas prescritas pela natureza e pelo próprio organismo, sem apelar para uma interioridade isenta de relações causais como se a atividade do pensamento ocorresse alheia ao mundo físico e natural. Para que isso seja possível, resta compreender o que a noção de forma revela para além das relações feitas até agora com a fisiologia e a psicologia. “Falta-nos entendê-la em si mesma, sem o que o significado filosófico do que precede permaneceria equívoco” (SC, 1972, p. 138).

---

<sup>27</sup> “Ao mesmo tempo que afirmava um empirismo psicológico, Pavlov emprestava seus postulados do intelectualismo. Empirismo e intelectualismo transferem para os modos primitivos do comportamento estruturas que pertencem a um nível muito superior: estrutura de pura justaposição – o átomo – ou estrutura de pura interioridade – a relação” (SC, 1972, p. 135).

### 3.2 O FÍSICO, O VITAL, O HUMANO E A TEORIA MERLEAU-PONTYANA DO COMPORTAMENTO

Em Merleau-Ponty, não há uma identificação direta entre o meio natural e o comportamento, porque cada organismo carrega consigo um a *priori* próprio da espécie que define a maneira com que um estímulo é assimilado, e nesse caso, o substancial aparente cede lugar ao estrutural. Por isso, *A Estrutura do Comportamento* realiza uma espécie de inversão das teorias comportamentais clássicas. A explicação do comportamento deve ser encontrada nas estruturas pelas quais o animal se insere numa situação, e não nas ocorrências físico-químicas que apenas apontam ou indicam uma ocorrência. Essas estruturas se referem a três tipos de ordens do comportamento, as quais não existem de forma isolada, mas aparecem intrincadas em todo e qualquer organismo: ordem física, vital e humana.

A ordem física diz respeito aos aspectos materiais que estão envolvidos no comportamento, porém, não se trata de uma concepção próxima de um postulado de física clássica que admite propriedades absolutas, causais e lineares no interior de um sistema fechado. O que ocorre na verdade é o entrecruzamento de uma série de variantes não lineares que interagem com a forma. De acordo com Merleau-Ponty, contra o positivismo e a negação das estruturas, o conteúdo da ciência não se refere à “idéia de uma natureza na qual processos seriam cognoscíveis isoladamente, e que os produziria a partir de seus próprios recursos, não é nem a fusão, nem a justaposição, é a estrutura” (SC, 1972, p. 151). Admitir a existência de formas físicas não significa pensá-las à maneira de uma “reunião de ações causais isoláveis, nem como o lugar das estruturas, ou a potência de criar indivíduos *em si*” (SC, 1972, p. 152, grifo do autor). Portanto, “a forma não é um elemento do mundo, mas um limite para o qual tende o conhecimento físico e que ele próprio define” (SC, 1972, p. 152).

Trata-se, contudo, de um objeto de percepção que dá sentido a física, uma vez que a ciência visa às coisas percebidas e à sua organização. Entretanto, a tentativa de uma teoria absoluta sobre o mundo fracassa diante da inversão proposta em *A Estrutura do Comportamento*. O que é construído pela física não é causa dos fenômenos observáveis, mas sua mera constatação. Se o dado perceptivo era considerado apenas o primeiro passo para a formulação de uma lei, agora ele se destaca em função de seu papel fundador da ciência, pois a lei só faz

sentido quando remete ao mundo percebido. Pensar um sistema físico a partir da noção de estrutura “testemunha que o universo do naturalismo não pôde se fechar nele mesmo e que a percepção não é um acontecimento da natureza” (SC, 1972, p. 157).

A reação a um estímulo depende de questões significativas para o organismo, não apenas no sentido de um equilíbrio físico e localizado, mas como uma totalidade: o equilíbrio vital renuncia a estabelecer relações de causalidade. Não se trata de um sistema físico como um determinante comportamental, embora por vezes o organismo pareça se reduzir a ele. Isso ocorre normalmente em casos patológicos de animais submetidos a experiências laboratoriais, ou seja, quando os isolamos artificialmente em um lugar que pouco tem a ver com o seu meio natural.

Além dessa relação a-causal e física entre o organismo e o meio, vivenciada pelos animais envolvidos mais profundamente com as formas sincréticas, Merleau-Ponty destaca a ordem vital, pela qual se evidenciam novas perspectivas comportamentais. Considerando as relações entre o corpo e o mundo como sendo dialéticas, entende-se que as reações do organismo aos estímulos já não podem mais ser explicadas pelas condições topográficas relacionadas aos sistemas físicos. Se por um lado o corpo se encontra no espaço como qualquer outro fragmento de matéria, de outro lado o organismo é capaz de atuar no mundo físico e modificá-lo conforme uma espécie de norma interna, ou princípio vital (SC, 1972, p. 161). Por conseguinte, os comportamentos são definidos a partir das exigências específicas da situação, visando sempre a atitudes mais simples e eficientes. É o caso, por exemplo, do que se vê no ato dos animais “que se dirigem a certo meio, presente ou virtual: o ato de apanhar uma presa, de caminhar para o objetivo, de correr para longe de um perigo” (SC, 1972, p. 164). As respostas adequadas do organismo a essas vivências dizem respeito ao sentido da situação, mais do que a processos físico-químicos. Daí a dificuldade de se reproduzir em laboratório as realidades vividas pelo animal em seu meio natural.

A ordem vital do organismo explicita essa adaptabilidade a condições que não poderiam simplesmente ser acionadas de fora, elas dependem “da atividade total do próprio organismo, que modela o ambiente, em vez de sujeitar-se a ele” (CHAUÍ, 2002, p. 236). Já não se distinguem mais o exterior e o interior como ocorre na ordem física. A relação entre o ambiente e o organismo se confunde e não mais se afirma com clareza onde um começa e outro termina. A questão para Merleau-

Ponty, em função dessas verificações, não é afirmar um vitalismo pelo qual o comportamento não estaria intrincado ao mundo físico, mas apenas sugerir o *equivoco* no que se refere ao organismo: “dito de outra maneira, o equívoco é essência para a existência humana, e tudo o que vivemos e pensamos sempre tem vários sentidos” (PhP, 2009, p. 207). Deve-se, portanto, trabalhar esses dois aspectos e encontrar um meio de articulá-los, em vez de permanecer entre a alternativa vitalista e a mecanicista.

Para Merleau-Ponty, a abordagem deverá ser dialética, pois não se admite uma ação do mundo sobre o organismo e nem uma ação da consciência sobre o mundo, o que existe é uma relação de sentido em que ações e reações estão inseridas num contexto mais amplo. “A coordenação pelas leis, como a prática do pensamento físico, deixa nos fenômenos da vida um resíduo que é acessível a um outro gênero de coordenação: a coordenação pelo sentido” (SC, 1972, p. 169). O caráter exclusivo da percepção humana revela, portanto, o nível simbólico do comportamento, a ordem humana, pelo qual o sentido é atribuído a uma determinada situação antes da interpretação de um mosaico de qualidades sensíveis. Uma criança, por exemplo, reconhece os gestos e a fisionomia de sua mãe por estarem repletos de intenções humanas, e não devido aos signos detectáveis tais como a cor do cabelo, da pele ou formato do rosto: “um rosto é um centro de expressão humana, o invólucro transparente das atitudes e dos desejos do outro, o lugar do aparecimento, o ponto de apoio quase imaterial de uma multiplicidade de intenções” (SC, 1972, p. 181).

Ao pensar o fenômeno da linguagem, ainda no campo da psicologia infantil, é possível entender a tese merleau-pontyana. O sentido primeiro e originário das palavras para a criança não indica objetos descritos no seu espaço físico, mas sim certos contextos nos quais ela está inserida. A língua não é “uma substância composta de elementos positivos isoláveis, mas é uma totalidade constituída por puras diferenças internas, uma vez que um signo só se define por sua diferença, oposição e negação com respeito aos demais” (CHAUÍ, 2002, p. 232). A percepção das palavras na primeira infância parece estar relacionada à carga sentimental e afetiva com que são produzidas, muito mais do que aos signos que remetem à descrição de uma determinada realidade ou objeto. Ora, conclui Furlan (2000, p. 384), “se a presença de um mundo para a criança se faz primeiro através das intenções do outro que a cercam, é através desse outro e do uso que ele faz de

determinados objetos que a criança se introduz no mundo”. Segundo Merleau-Ponty, essa questão, ao evidenciar os determinantes sociais e fisiológicos no entendimento da percepção, remete a uma reconsideração da própria noção de consciência.

A consciência não é comparável a uma matéria plástica que receberia do exterior suas estruturas privilegiadas pela ação de uma causalidade sociológica ou fisiológica [...]. Se a linguagem não encontrasse, na criança que ouve falar, alguma disposição para o ato da palavra, permaneceria durante muito tempo para ela um fenômeno sonoro entre outros, não teria nenhum poder no mosaico de sensações de que a consciência infantil disporia, não entenderíamos que ela pudesse desempenhar, na constituição do mundo percebido, o papel diretor que os psicólogos são unânimes em atribuir-lhe (SC, 1972, p. 183-184).

No entanto, afirmar essa disposição da criança para o ato de fala, que faz com que ela perceba o sentido e o uso dos objetos de maneira intencional, sem que tenha havido anteriormente uma efetiva identificação ou aprendizagem da coisa, não deve induzir a uma espécie de inatismo das estruturas de conduta. As condições do meio são fundamentais para que possa existir a reação da criança a certos objetos do modo como está sendo descrito; não se trata de negar a exterioridade para defender a interioridade. O que *A Estrutura do Comportamento* parece querer demonstrar ao explicar a ordem humana, é “o caráter originário do sentido da percepção que se faz segundo as ‘leis de seu próprio campo’, e não derivá-lo de estruturas ou conteúdos internos ou externos pré-concebidos” (FURLAN, 2000, p. 392). A percepção deixa de ser apenas algo que fornece elementos sensíveis a um eu constituinte e se torna o lugar de apreensão do sentido do mundo.

Segundo Bimbinet (2002, p. 68), a vivência infantil é preciosa a Merleau-Ponty, justamente porque ela ilustra “muito mais do que nosso passado, ela é um passado que exhibe uma eidética uma origem que deixa ver o originário”. Para a criança o mundo não se dá de forma objetiva. Antes de qualquer tipo de extrapolação objetivista, encontra-se a experiência primeira por meio da qual os aspectos exteriores do meio natural e os processos fisiológicos desencadeados a partir daí encontram seu sentido. Ou seja, a experiência infantil diz respeito ao momento da existência em que “coincidem, sob a forma de uma redução espontânea (dada de fato, e não simplesmente construída pelo discurso filosófico) o retorno fenomenológico às coisas mesmas, e o retorno cronológico ao passado do pensamento objetivo” (BIMBINET, 2002, p. 68).

Essa atribuição de sentido ocorre por meio de uma unidade indecomponível e, nesse caso, o criticismo não resolveria a questão sobre a consciência incipiente ao defender que as formas *a priori* aparecem como sendo distintas dos conteúdos empíricos. Apesar de Kant ir além do associacionismo, ele permanece nos moldes da antítese intelectualista, já que a consciência é compreendida como tendo o papel de organizar os elementos sensíveis: “uma filosofia de inspiração criticista retoma a concepção do conhecimento sensível que foi ensinada por Descartes” (SC, 1972, p. 213). De acordo com a *Crítica da Razão Pura*, “os objetos nos são dados por meio da sensibilidade, que também nos fornecem as intuições; mas os objetos são pensados pelo entendimento, e também por ele são originados os conceitos” (KANT, 2009, p. 31). Em *A Estrutura do Comportamento* Merleau-Ponty (1972, p. 214) diz, sobre essa abordagem kantiana, que “o ato de conhecer leva à idéia de um pensamento constituinte ou naturante que funda interiormente a estrutura característica do objeto”. Seria preciso abandonar essa noção da consciência enquanto uma instância responsável por organizar a experiência, bem como a ideia da percepção como um mosaico de sensações.

Não construímos a percepção como se constrói uma casa, reunindo materiais emprestados dos sentidos e materiais emprestados da memória; não podemos explicá-la como um acontecimento da natureza, situando-a na confluência de várias séries causais – mecanismos sensoriais e mecanismos mnemônicos (SC, 1972, p. 214)

A percepção de um cômodo desarrumado, por exemplo, ocorre antes de saber exatamente qual é o elemento específico que se apresenta fora do lugar. Realmente algo que não está dado isoladamente nos elementos que compõem a cena pode ser experimentado, o que não se explica pela noção de representação (SC, 1972, p. 189). A consciência não pode ser entendida por meio da função coordenadora de um mosaico de sensações que o sujeito epistemológico visa a representar intelectualmente por meio de juízos. A vida da consciência se exprime mais como “uma rede de intenções significativas, por vezes claras para elas mesmas, por vezes, ao contrário, mais vividas que conhecidas. Essa concepção permitirá associá-la à ação, ampliando nossa idéia de ação” (SC, 1972, p. 188). A capacidade representativa da consciência não é sua característica principal, existe uma intenção e um sentido pelo qual a relação entre os meios e os fins da ação não se reduzem a puras representações de objetos. O ato da palavra, por exemplo,

exprime que o homem “deixa de aderir imediatamente ao meio, elevando-o a condição de espetáculo e dele tomando posse mentalmente através do conhecimento propriamente dito” (SC, 1972, p. 188). Embora não exista nenhuma ação independente do corpo em relação ao seu meio, ela não se encontra reduzida a seu aspecto vital.

Conforme analisa Merleau-Ponty (1972, p. 190), em experiências com macacos verifica-se o uso de certos instrumentos, porém, quando determinado animal usa um galho de árvore como bastão suprime-se a existência do objeto como ainda sendo um galho, este se tornou agora apenas um bastão. O mesmo não ocorre com os seres humanos, para os quais o objeto pode ser tomado sempre com uma variedade de aspectos, sem que nenhum dos sentidos atribuídos a ele faça com que se perca a capacidade de uma nova significação ser dada.

Assim, a dialéctica 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 os faz surgir não tivesse também como sentido negá-los e superá-los (SC, 1972, p. 190)

O não entendimento dessa realidade humana leva em direção a uma compreensão do comportamento que tende a fazer distinção entre os fenômenos psíquicos e corporais. Afinal a psicologia se estabeleceu por essa alternativa do interior, desde o introspectivismo cartesiano, até a pura exterioridade com Watson. Como explica Merleau-Ponty (1972, p. 197), “assim, não saímos do debate clássico entre ‘mentalistas’ e ‘materialistas’. A negação do materialismo realista só parece possível em prol do realismo mentalista e vice-versa”.

A noção de forma pretendeu até aqui rejeitar os pontos de vista exclusivistas entre aquilo que é físico, vital ou humano, para dar lugar a uma abordagem em que tais dimensões encontram-se integradas por meio de processos dialéticos. Conclui-se que, ao mesmo tempo em que o superior era liberado do inferior, ele se fundava nele. Esse paradoxo do ser no mundo precisa ser mais bem esclarecido, não se apoiando na consciência naturante para explicar as relações entre o físico, o biológico e o psicológico, mas sob a lógica da consciência perceptiva (SC, 1972, p. 199).

### 3.3 O PERSPECTIVISMO DA EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA E AS RELAÇÕES ENTRE CORPO E ALMA

Após haver considerado as limitações das abordagens clássicas do comportamento, negando assim tanto a ideia de um organismo regido mecanicamente conforme seu meio natural, como também uma noção intelectualista da consciência, Merleau-Ponty passa à análise sobre o que isso significa para a relação entre o corpo e a alma. O diferencial aqui é a reflexão sobre essas realidades a partir do enraizamento da consciência ao mundo. Ao procurar entender a consciência ingênua como não sendo realista,<sup>28</sup> *A Estrutura do Comportamento* lança as bases dos problemas que serão discutidos mais profundamente na *Fenomenologia da Percepção*.

Contra a ideia de que os objetos são algum tipo de causa da percepção, o último capítulo de *A Estrutura do Comportamento* teoriza que o perspectivismo da experiência perceptiva revela um mundo neutro quanto ao empirismo das abordagens científicas e ao intelectualismo das concepções filosóficas. “Auxiliados pela noção de estrutura ou de forma, percebemos assim que o mecanismo e o finalismo deviam ser, ambos, rejeitados, e que o ‘físico’, o ‘vital’ e o ‘psíquico’ não representavam três potências de ser, mas três dialéticas” (SC, 1972, p. 199, grifo do autor). O mundo físico não se encontra subordinado ao vital e nem o vital ao psíquico, a consciência se encontra integrada a essas três ordens de realidade. Cabe, portanto, a seguinte pergunta: “Qual é pois a relação entre a consciência como meio universal e a consciência enraizada nas dialéticas subordinadas?” (SC, 1972, p. 199). Ou ainda, de que modo essa questão interage com as relações da alma e do corpo? Para chegar a esclarecer esses pontos, Merleau-Ponty, fundamentando-se no perspectivismo da experiência vivida pela consciência ingênua, procura apontar as falhas da atitude intelectualista e empirista no que se refere à percepção.

Apesar de não esgotar o mundo vivido, a apreensão por perfis remete a uma de suas manifestações possíveis, ou seja, as diferentes perspectivas de um determinado objeto “não esgotam o sentido do ‘isto’ pelo qual o designo; e contudo é

---

<sup>28</sup> “Se nos reportarmos aos objetos tais como nos aparecem quando neles vivemos sem fala e sem reflexão, e se procurarmos descrever fielmente seu modo de existência, eles não evocarão nenhuma metáfora realista” (SC, 1972, p. 200).

ele que aparece em tudo isso” (SC, 1972, p. 201-202, grifo do autor). O fato de o objeto aparecer ao sujeito cognoscente somente por meio de um de seus lados não remete a qualquer tipo de postulado relativista ou subjetivista, pelo qual cada observador, por ter voltado a si apenas uma face da coisa, perceberia algo diverso dos demais observadores. A experiência perceptiva conforme vivida pela consciência ingênua vai contra as teses empiristas e suas explicações por meio de relações exteriores vinculadas a certos estados de consciência, como também refuta o intelectualismo, na medida em que a noção geral obtida do objeto não é uma composição de representações judicativas.

As ‘coisas’ na experiência ingênua são evidentes como seres perspectivos: é ao mesmo tempo essencial para elas oferecer-se sem um meio interposto e revelar-se pouco a pouco e nunca completamente; elas são mediatizadas por seus aspectos perspectivos, mas não se trata de uma mediação lógica, já que nos introduz na realidade carnal das coisas; apreendo num aspecto perspectivo, que sei ser apenas um de seus aspectos possíveis, a própria coisa que o transcende (SC, 1972, p. 202, grifo do autor).

Merleau-Ponty se propõe, então, a tentar explicar como ocorre a percepção do objeto uma vez que somente se possui dele um perfil, de um modo que fuja a lógica associacionista pela qual haveria algum tipo de ação causal da coisa em relação ao sujeito e, que também não seja a maneira intelectualista de um composto de representações mentais a partir de uma das faces percebidas do objeto. Para Chauí (2002, p. 246), essa proposta, ao tomar “o comportamento como estrutura, isto é, como uma totalidade auto-regulada de relações dotadas de finalidade imanente, permite afastar tanto a causalidade mecânica como a finalidade externa”. A partir do que se evidenciou pela noção de estrutura, não poderia haver uma relação de causalidade entre o corpo e a alma. Entretanto, como o corpo – por meio de um piscar de olhos – pode fazer desaparecer o mundo perceptivo?

Já não será mais admissível tomá-lo apenas como fenomênico e sem distinção com a consciência; o corpo *real* será aquele investigado pela ciência, pela anatomia, e que se coloca como uma espécie de anteparo entre a consciência e a natureza. Nesse caso, a percepção será entendida por meio de relações causais entre o corpo e a alma, ou seja, “como uma imitação ou um desdobramento das coisas sensíveis em nós, ou como a atualização na alma de alguma coisa que estava em potência num sensível exterior” (SC, 1972, p. 205-206). Porém, o próprio Descartes já havia renunciado a esse realismo no que se refere à percepção para

dar lugar à ideia de que há uma relação direta entre as coisas e a alma em função de sua relação intrínseca com o corpo. O problema para Descartes é explicar como seria plausível, não se tratando mais de causas exemplares, mas sim, de causas ocasionais, que a alma tenha percepções motivadas pelo corpo.<sup>29</sup>

Embora Merleau-Ponty se posicione criticamente quanto ao idealismo cartesiano, o filósofo é capaz de reconhecer seu papel fundamental na transformação da noção de percepção. Quando Descartes se distancia das teses realistas para então falar em um *pensamento de ver*,<sup>30</sup> ele oferecerá a contraposição ao empirismo associacionista que permitirá à fenomenologia se posicionar frente às duas abordagens. Segundo Barbaras (1997, p. 20), “o modo de conceitualização destas duas tradições é reinvestido no próprio movimento pelo qual eles são criticados”. Não para negá-las em absoluto, mas, a fim de afirmar a experiência perceptiva como um acontecimento não constituído pelo sujeito ou pelo objeto, porém instituída a partir da condição de ser no mundo enquanto corpo.<sup>31</sup>

Torna-se difícil fugir à atitude realista uma vez que “a substituição de causas exemplares pelas causas ocasionais não suprime a necessidade de colocar no cérebro alguma representação fisiológica do objeto percebido” (SC, 1972, p. 207). Portanto, o intelectualismo não se furta a ter que encontrar no corpo um correspondente para a percepção, como o fez Descartes ao escolher a glândula pineal para esse fim.<sup>32</sup> Em função disso, seria uma espécie de *pseudocartesianismo*

<sup>29</sup> “A coisa exterior e a impressão corporal não agem mais como causas exemplares, são causas ocasionais dos sentimentos da alma. Mas nem todas as dificuldades estão resolvidas; se as impressões cerebrais são apenas as causas ocasionais da percepção, isso não significa que não tenha que haver uma correspondência regrada entre certas impressões cerebrais e certas percepções” (SC, 1972, p. 206).

<sup>30</sup> Na *segunda Meditação*, quando Descartes cita o exemplo do pedaço de cera, se verifica essa ideia com relação ao estatuto da percepção. Ao defender que o conhecimento da natureza do espírito é mais fácil que a natureza corporal o filósofo diz que “só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existentes e não pela imaginação e nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de vê-los ou de tocá-los, mas somente por concebê-los pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito” (DESCARTES, 1973, p. 106).

<sup>31</sup> Chauí explica a noção de instituição em Merleau-Ponty afirmando que “o modo de ser da instituição não é o de um fazer eficaz ou eficiente fundado numa relação entre meios e fins e numa escolha, mas é uma *operação simbólica* ou um *ato*, que pode ser designado como *nascimento*, entendido como ‘instituição de um provir’. A instituição, como nascimento, é ato iniciante ou gênese, cuja peculiaridade é ser uma gênese continuada cuja seqüência não está pré-determinada” (CHAUÍ, 2009, p. 31, grifo do autor).

<sup>32</sup> A fim de dar uma explicação para a diplopia, que trata da questão sobre como a impressão dos objetos a partir de duas imagens captadas pela retina pode fornecer a percepção de apenas um objeto, Descartes, no artigo 35 das *Paixões da Alma*, explica a atuação da glândula pineal. “Se observamos um animal vir em nossa direção, a luz refletida de seu corpo cria duas imagens dele, uma em cada um de nossos olhos, e essas duas imagens formam duas outras, mediante os nervos

a postura dos cientistas e dos psicólogos no que se refere à percepção, ambos a consideram como o resultado de certas condições interiores relacionadas aos aspectos fisiológicos ou psíquicos (SC, 1972, p. 207).

Apesar da afirmação cartesiana de que é a alma que vê as coisas e não o olho ou o cérebro – o que é positivo quando comparada com uma interpretação atomista da percepção –, os avanços da fisiologia moderna postularam, contra o associacionismo dos *estados de consciência*, uma explicação a-causal com base em estruturas. Não partiram, todavia, da ideia de estrutura como estando contida na natureza; se assim fosse, o realismo teria razão e haveria uma ação causal da natureza sobre a percepção, ou seja, a percepção estaria inserida na natureza. (SC, 1972, p. 208). O mérito de Descartes está justamente no abandono desse realismo causal em função de uma explicação da percepção sem ter que recorrer a um agente exterior.

Desse ponto de vista, a percepção não podia mais aparecer como o efeito em nós da ação de uma coisa exterior, nem o corpo como intermediário dessa ação causal; a coisa exterior e o corpo, definidos pelo pensamento da coisa e pelo pensamento do corpo – pelo significado coisa e pelo significado corpo –, tornavam-se indubitáveis tais como se apresentam para nós numa experiência lúcida ao mesmo tempo que perdiam os poderes ocultos que o realismo filosófico lhes confere (SC, 1972, p. 211).

Essa seria, de acordo com Hass (2008, p. 11), a verdadeira revolução realizada pela filosofia cartesiana. Entretanto, não há em Descartes um desdobramento sobre a percepção a partir da noção de um acontecimento primário e original, pois, o realismo atribuído à consciência ingênua retorna com o intelectualismo na medida em que a alma é estimulada pelo corpo para então o objeto ser percebido. Por isso, “Merleau-Ponty argumenta que a teoria representacional da percepção introduz um cisma no coração da vida” (HASS, 2008, p. 12), visto que separa a consciência do mundo e dos outros, e reduz a natureza à condição de uma matéria maquinal.

---

ópticos, na superfície anterior do cérebro defronte as suas concavidades; em seguida, por meio dos espíritos que preenchem suas cavidades, essas imagens irradiam de tal forma para a diminuta glândula envolvida por esses espíritos que o movimento componente de cada ponto de uma das imagens tende para o mesmo ponto da glândula para o qual tende o movimento que forma o ponto da outra imagem, a qual representa a mesma parte desse animal, por meio do que as duas imagens existentes no cérebro compõem apenas uma única na glândula, a qual, agindo diretamente contra a alma, possibilita-lhe ver a figura desse animal” (DESCARTES, 1948, p. 489-490).

Talvez a maneira kantiana sobre como se dá a percepção possa ser considerada mais apropriada uma vez que se reconhece o fornecimento de um sentido ou de um significado pelo qual a própria coisa é alcançada. Nesse caso, diz Merleau-Ponty (1972, p. 215), “é a Kant que devemos remontar a idéia de que a percepção do ponto O está no ponto O. Ela resulta imediatamente de uma noção da consciência como vida universal na qual toda afirmação de objetos encontra seus motivos”. O conhecimento não estaria diretamente relacionado à natureza em si e o corpo passaria a ser apenas mais um objeto para a consciência, um fenômeno. “Mas, será tal fenômeno uma efetiva junção entre essência e existência?” (MOUTINHO, 2006, p. 83). A consciência em Kant poderia, por um lado, ser tomada como uma parte desse mundo, tendo em vista que ela se encontra envolvida nos processos pelos quais ele é percebido e, por outro, como uma espécie de “meio ambiente de universo, pressuposta por toda afirmação de um mundo” (SC, 1972, p. 215).

É no modo como essa dualidade da consciência é compreendida que, fundamentalmente, se constitui o problema para o intelectualismo criticista. Principalmente na passagem da primeira para a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, em que fica clara a anulação da consciência sensível, conforme a significação para o fenômeno é atribuída pelo entendimento. Como afirma Merleau-Ponty em nota de *A Estrutura do Comportamento*:

Sabemos que a segunda edição da *Crítica da razão pura* retira da sensibilidade a ‘intuição formal’ – ‘a maneira como somos afetados’, dizia a *Estética transcendental* – e a dá ao entendimento, como abandona as três sínteses da imaginação transcendental que, mesmo cada uma delas supusesse a seguinte, davam a aparência de uma estrutura do espírito, para tornar mais visível a presença do *Eu penso* em todos os níveis de consciência que uma análise abstrata poderia distinguir (SC, 1972, p. 216, grifo do autor).

Sob a ótica merleau-pontyana, o criticismo suprimiria o problema das relações entre a alma e o corpo pelo modo como explica a consciência sensível. Na verdade, pela avaliação apresentada em *A Estrutura do Comportamento*, o aspecto sensível da consciência proposto inicialmente por Kant, é negado num segundo momento. A compreensão da experiência perceptiva fica prejudicada: “a matéria do conhecimento torna-se uma noção limite posta pela consciência na sua reflexão sobre si mesmo, e não um componente do ato de conhecer” (SC, 1972, p. 216). A

percepção, portanto, seria apenas o esboço rudimentar de uma ciência a ser constituída pelo intelecto. Segundo Moutinho, o problema esboçado pela análise de Merleau-Ponty diz respeito ao fato de que o correlato da consciência “não é o ser, mas o fenômeno; e se esse fenômeno se distingue da pura aparência, é justamente porque ele envolve a significação, de que a aparência é desprovida” (MOUTINHO, 2005, p. 268). Isso quer dizer que a percepção do mundo precisa ser interpretada pelas estruturas da consciência, o que vai contra a proposta da fenomenologia e coloca a filosofia transcendental no mesmo patamar da filosofia de sobrevoo. Apesar disso, Merleau-Ponty considera que a terceira crítica apresenta um viés diferenciado sobre a relação estética do sujeito e do objeto artístico. O acordo ali pretendido entre o sensível e inteligível, será retomado no prefácio da *Fenomenologia da Percepção* como uma contribuição importante da filosofia kantiana.

O próprio Kant mostra, na *Crítica do Juízo*, que há uma unidade entre a imaginação e o entendimento, uma unidade entre os sujeitos *antes do objeto*, e que na experiência do belo, por exemplo, eu experimento um acordo entre o sensível e o conceito, entre mim e o outro, que é ele mesmo sem conceito (PhP, 2009, p. 18, grifo do autor)

Assim, o acordo entre sujeito e objeto que remete a um campo fenomenal em que transparece o irrefletido, já estaria esboçado na obra do filósofo de Königsberg. Mas, é com uma teoria reelaborada das formas que se realizará o encontro entre o sensível e o inteligível a partir da vivência antepredicativa da consciência. Por meio da ideia de intencionalidade se configura essa unidade do mundo pré-objetivo. Entretanto, não uma intencionalidade em ato como no sentido da *Crítica da razão pura* em que o juízo assume posições voluntárias diante do objeto cognitivo, mas uma intencionalidade operante (*fungierende intentionalität*), no sentido husserliano do termo. (PhP, 2009, p. 18). Aquela que não aparece simplesmente como um ato da consciência, mas transparece “em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata” (PhP, 2009, p. 18). Um tipo de relação que para Merleau-Ponty não pode ser clarificado por nenhuma análise, mas apenas constatado e posto em evidência pelo pensamento filosófico e pela ciência.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> No artigo intitulado *Merleau-Ponty e a filosofia de seu tempo*, Moura (2008, p. 20-27) analisa a relação de Merleau-Ponty e Husserl no que se refere à noção de intencionalidade operante,

O problema é que na perspectiva kantiana, mesmo na *Crítica do Juízo*, não se tem um verdadeiro encontro entre o dado e o pensado, entre a existência e a essência: “o sentimento de prazer e desprazer não designa enfim absolutamente nada no objeto, apenas a maneira pela qual o sujeito sente-se a si próprio quando é afetado pela representação” (MOUTINHO, 2006, p. 90). Ora, não é a consciência como *meio universal* que Merleau-Ponty pretende defender contra as abordagens causais tanto da ciência quanto da filosofia? De fato, uma explicação com base em estruturas parece compactuar a ideia de uma consciência naturante. Nesse caso, haveria o privilégio da ordem humana sobre a ordem física e vital,<sup>34</sup> como em uma filosofia de inspiração criticista.<sup>35</sup>

Posto que as relações do sistema físico e das forças que agem sobre ele, as do ser vivo e de seu meio não são relações exteriores e cegas de realidades justapostas, mas relações dialéticas em que o efeito de cada ação parcial é determinado por seu significado para o conjunto, a ordem humana da consciência não aparece como uma terceira ordem justaposta às duas outras, mas como sua condição de possibilidade e seu fundamento (SC, 1972, p. 218).

Se já não mais se trata de uma operação causal entre o físico, o vital e o psíquico, mas de três dialéticas subordinadas umas às outras, o problema das relações entre a alma e o corpo não se coloca mais como um enigma real, uma vez que não mais se distinguem. Uma anomalia nos olhos não é necessariamente

---

afirmando que há um sentido bem distinto para os dois autores, e que provavelmente Husserl não concordaria com a perspectiva existencial que Merleau-Ponty atribui ao termo. “O que Husserl pensaria desse ambiente projetado por Merleau-Ponty para hospedar o seu conceito? As piores coisas possíveis, como se pode inferir das páginas em que ele comenta ou responde às críticas daquele setor da ‘filosofia da existência’ que ele pôde conhecer e que mais o aborrecia” (MOURA, 2008, p. 21).

<sup>34</sup> Para Dupond, há em *A Estrutura do Comportamento* um privilégio da ordem humana sobre a ordem física e vital. O filósofo teria apenas invertido o esquema de fundação colocado pela *Gestalttheorie*: “Merleau-Ponty se inscreve, assim, na tradição do idealismo transcendental, que confere ao espírito (constituente) uma primazia *transcendental* sobre a matéria e a vida (a natureza constituída)” (DUPOND, 2008, p. 94, grifo do autor). De fato a referência feita em *A Estrutura do Comportamento* sobre a ordem humana como *condição de possibilidade* ou *fundamento* das demais ordens é um comentário intelectualista. Contudo, Dupond falhou em perceber que Merleau-Ponty não está falando sobre a sua própria compreensão da forma, mas sobre como é compreendida a ordem humana pelo criticismo. Ao retomar o que foi dito a respeito do privilégio da capacidade simbólica, Merleau-Ponty afirma: “tanto do ponto de vista dessa consciência absoluta, meio do universo, como do ponto de vista criticista, o problema das relações da alma com o corpo parece desaparecer” (SC, 1972, p. 218).

<sup>35</sup> As críticas de Merleau-Ponty com referência à solução dada pelo criticismo às relações entre corpo e alma se dirigem não tanto a Kant, mas a alguns de seus continuadores. Em nota de rodapé de *A Estrutura do Comportamento* o filósofo diz que pensa “numa filosofia como a de Brunschvicg e não na filosofia kantiana que, em particular na *Crítica do Juízo*, contém indicações essenciais no tocante aos problemas que estão aqui em discussão” (SC, 1972, p. 223).

considerada um problema relativo apenas ao corpo ou ao órgão específico responsável pelo processo sensorial da visão.<sup>36</sup> “Os eventos corporais deixaram de constituir ciclos autônomos, de seguir os esquemas abstratos da biologia e da psicologia, para receber um sentido novo” (SC, 1972, p. 219). Não seria plausível afirmar que a percepção é um acontecimento explicado pelo exterior, nem muito menos fazer alusão à tese de um centro registrador das qualidades sensíveis do objeto cuja localização seria o cérebro. Uma alucinação não remete a algum problema relacionado ao setor central e também não é simplesmente a visão de algo que não existe. Ela está relacionada a um conjunto de acontecimentos pelos quais ocorrem mudanças referentes ao campo perceptivo, por isso, o “seccionamento do nervo ótico pode ser considerado causa da cegueira apenas no sentido em que a surdez de Beethoven ‘explica’ suas últimas obras” (SC, 1972, p. 221).

Até aqui, Merleau-Ponty não vê na postura crítica graves problemas, ela permite ao menos levar em direção à atitude transcendental. Mas, então, qual é realmente a questão? Afinal, o criticismo não livrou a filosofia do problema das relações entre o corpo e a alma, por meio do abandono da ideia de uma ação causal de um sobre outro? Aparentemente sim, contudo, não de forma satisfatória.

Enquanto o pensamento criticista rejeita cada vez mais o problema das relações da alma com o corpo mostrando que nunca lidamos com um corpo em si, mas com um corpo para uma consciência e que, por conseguinte, nunca temos que colocar a consciência em contato com uma realidade opaca e estrangeira, é a cada instante para nós que a consciência reconhece sua inerência a um organismo, pois não se trata de uma inerência a sistemas materiais, que não podem ser, com efeito, mais do que *objetos* para a consciência, mas de uma presença na consciência de sua própria história e das etapas dialéticas que atravessou (SC, 1972, p. 224-225, grifo do autor).

O criticismo não supunha por meio de uma filosofia transcendental esse tipo de inacabamento da experiência perceptiva, cada nova síntese de uma consciência constituinte superava a anterior. Desse modo, a relação do corpo e da alma não era problemática, pois o corpo só existia para uma consciência. Merleau-Ponty procura, portanto, pensar o corpo e a alma de uma maneira que não seja nem materialista e nem espiritualista, sem negar o substrato material envolvido na percepção e não a reduzindo ao seu aspecto somático. Mas também, sem ter que recorrer à ideia de

---

<sup>36</sup> Como no caso de El Greco – citado por Merleau-Ponty (1972, p. 219) – para quem uma espécie de falha dos olhos foi integralmente assimilada por seu ser inteiro.

um espírito, alma ou mesmo consciência, que seria responsável pela organização do fenômeno perceptivo. Nesse sentido, o filósofo recorrerá novamente à *Gestalttheorie* para tentar uma saída dessas abordagens antagônicas, porém procurando ultrapassar a psicologia das formas, na medida em que fixa na consciência perceptiva a solução da questão.

É a consciência perceptiva que precisaríamos interrogar para nela encontrar um esclarecimento definitivo. Limitamo-nos aqui a indicar como o estatuto do objeto, as relações da forma com a matéria, as da alma com o corpo, a individualidade e a pluralidade das consciências são fundadas nela (SC, 1972, p. 227).

Todavia, essa consciência perceptiva não é universal, a experiência de cada indivíduo frente às qualidades do objeto é única. Trata-se da apreensão de um sentido que, apesar de poder ser expresso por meio de terminações lógicas e racionais, não é da ordem do *para si*. Não é a coisa mesma na sua integralidade que o sujeito apreende por meio do ato perceptivo, justamente porque a atribuição de um sentido não diz respeito ao objeto e às suas propriedades sensoriais, como também não deriva de uma intelecção. Apesar de duas pessoas diante de um objeto perceberem o mesmo objeto, não são as mesmas faces que ambos contemplam. Esse perspectivismo da percepção é o que torna possível que o mesmo objeto seja visto de uma infinidade de ângulos diferentes sem que cada sujeito perceptivo perceba um objeto distinto.

Não se trata de superar o perspectivismo, já que não existe outro modo das coisas aparecerem a uma consciência que não seja por meio de seus múltiplos perfis. Por conseguinte, torna-se inviável até mesmo imaginar um objeto que poderia ser constituído por meio de representações mentais na sua completude. “Os objetos dados na experiência direta são vividos como realidades e só depois se constituem como objetos puros, limpos e verdadeiros como a ciência e a consciência moderna assim os definiram” (FALABRETTI, 2006, p. 197). Por isso mesmo, contra a abordagem intelectualista e criticista, Merleau-Ponty afirma que “uma percepção que seria coextensiva às coisas sensíveis é inconcebível, e não é fisicamente, mas de maneira logicamente que ela é impossível” (SC, 1972, p. 230). Não existe percepção se houver a suposição de captar o objeto em sua integralidade, “é absolutamente necessário que o objeto não se ofereça inteiramente ao olhar que nele pousa e que reserve aspectos visados na percepção presente, mas não possuídos” (SC, 1972, p.

230). Diferentemente de uma relação entre signo e significado, os aspectos perspectivistas do objeto é sua maneira própria de se dar a percepção. Ao pensar o corpo tendo por base essa mesma concepção faz-se mister distingui-lo de puras significações lógicas, como as da biologia e da psicologia. É razoável tratá-lo objetivamente pelas ciências à semelhança dos objetos em geral e Merleau-Ponty não pretende negar esse aspecto da natureza corporal. O filósofo pretende apenas demonstrar a insuficiência de uma definição reificadora. Uma das diferenças entre o corpo e as coisas é que ele não permite uma análise minuciosa de seus múltiplos perfis. Sempre existirão aspectos que serão obscuros e inacessíveis.

Bem sei que nunca verei diretamente meus olhos, e que, mesmo num espelho, não posso aprender seu movimento e sua expressão viva. Minhas retinas são para mim um incognoscível absoluto. No final das contas, temos aqui apenas um caso particular do perspectivismo da percepção. Dizer que tenho um corpo é simplesmente uma outra maneira de dizer que meu conhecimento é uma dialética individual na qual aparecem objetos intersubjetivos, que esses objetos, quando lhe são dados no modo de existência atual, apresentam-se a ela por aspectos sucessivos que não podem coexistir, e que, por fim, um deles se oferece obstinadamente 'do mesmo lado', sem que eu possa girar em torno dele (SC, 1972, p. 230, grifo do autor).

A aura de mistério na qual está inserido o corpo e os próprios objetos impede que uma descrição científica dê conta da explicação do fenômeno perceptivo, uma vez que o dar-se por perfis é uma característica geral fundamental dos seres. É a devida atenção a esse perspectivismo que deve favorecer uma saída mais interessante para a questão da relação entre a alma e o corpo. O problema é transformado para as “relações entre a consciência como fluxo de acontecimentos individuais, de estruturas concretas e resistentes, e a consciência como tecido de significados ideais” (SC, 1972, p. 232). Existe o corpo como um amontoado de órgãos que pode ser muito bem delimitado e descrito por certas leis fisiológicas, como também há um corpo intencional envolvido nos processos de sua própria existência.

O que aparentemente poderia ser considerado contraditório torna-se plausível quando não se procura dar uma explicação objetiva e absoluta sobre a percepção, quando se busca compreender o corpo não apenas como um anteparo entre um eu e o mundo, ou como apenas mais um objeto entre objetos. Enfim, quando se admite a ambiguidade da experiência perceptiva e do corpo próprio, deve-se entendê-los como processos dialéticos que dão margem a diferentes interpretações. Sem por

isso excluir nenhuma ou acreditar que exista uma mais certa, coerente ou verossímil que a outra. O realismo procura explicar a percepção a partir dos objetos, ou do mundo, por outro lado, o criticismo pretende torná-la apenas uma instância que possibilita a coordenação de sensações a fim de que o entendimento constitua uma ciência. Já Merleau-Ponty visa a favorecer o retorno ao momento original da experiência para descrever esse acontecimento, procurando entender como se dá a relação do perfil com a coisa mesma. No caso das relações humanas parece claro que “o comportamento do outro exprime uma certa maneira de existir antes de significar uma certa maneira de pensar” (SC, 1972, p. 239). Do mesmo modo, “a consciência pode viver nas coisas, sem reflexão, abandonar-se à sua estrutura concreta que ainda não foi convertida em significado exprimível” (SC, 1972, p. 239). O perspectivismo da experiência perceptiva sugere, portanto, não somente a negação da causalidade corporal, social ou psicológica, mas ainda, que corpo e alma existem de maneira distinta somente no sentido de um processo dialético pelo qual se busca “igualar a consciência à experiência inteira, recolher na consciência para si toda a vida da consciência em si” (SC, 1972, p. 240).

Ao levantar a questão acerca da temporalidade e do enraizamento do ser no mundo, Merleau-Ponty acredita poder explicar como “tornamos compreensível ao mesmo tempo a distinção e a união entre a alma e o corpo” (SC, 1972, p. 226). Isso se explica pelo fato de que o momento vivido em um passado distante é sempre carregado pelo sujeito no tempo presente. Dessa forma, “as decisões mais fundamentais não são atos de consciência, nem são de momento, mas são trabalhadas ou preparadas ao longo do tempo” (FURLAN, 2008, p. 217). Por meio da análise da noção de estrutura emprestada da *Gestalttheorie* e reformulada por Merleau-Ponty percebe-se que “os fenômenos perceptivos não dependem de uma representação *anímica* exterior aos elementos sensíveis da experiência” (MÜLLER, M. 2001, p. 14, grifo do autor). A dualidade suposta por Descartes nunca é completamente superada, entretanto, não o dualismo de substâncias, visto que essa afirmação instaura um problema insolúvel para a filosofia. Ao se abandonar a noção de causalidade para explicar a percepção, o corpo é aprendido como “um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos, o solo dialético adquirido no qual se opera uma *enformação* superior, e a alma é o sentido que se estabelece então” (SC, 1972, p. 227, grifo do autor). Foi por meio da idéia de *estrutura* no estudo do comportamento e da percepção que se confirmou “esta ambigüidade da

natureza corporal” (SC, 1972, p. 223). A experiência perceptiva se torna em Merleau-Ponty, diferentemente do que a tradição filosófica cunhou ao longo da história, um acontecimento primário e original repleto de sentido e de significações, que não necessariamente funda a consciência, mas sem a qual não poderia haver consciência.

O mundo da percepção é esse mundo pré-reflexivo para o qual o pensamento sempre se dirige, do qual ele sempre fala e para o qual a razão sempre se volta, porque existe a partir dele e dele é inseparável. Como afirma Barbaras (1999, p. 09), o problema da percepção não é apenas uma discussão sobre uma capacidade humana em especial, mas uma questão ontológica de grandes consequências para os constructos filosóficos da história do pensamento e das relações entre consciência e natureza.

Nós podemos certamente crer que é no plano da experiência sensível que alguma coisa se dá primitivamente, que toda determinação, toda objetivação se descobre sob um solo prévio, esse mundo que nos é precisamente liberado pela experiência perceptiva (BARBARAS, 1999, p. 09)

No entanto, não há percepção sem corpo como também não há corpo que não perceba estruturas fundamentais da existência. Como afirma Carman (2008, p. 78), “a idéia central e original de Merleau-Ponty sobre a percepção é de que ela é não apenas contingentemente, mas essencialmente um fenômeno corporal”. Trata-se de um relacionamento perpétuo entre o corpo e o mundo, na vivência de um campo fenomenal que fora ignorado pela tradição clássica: “na sua forma mais concreta a percepção se manifesta como um modo do nosso corpo estar no mundo” (CARMAN, 2008, p. 78).

A crítica ao modelo teórico das abordagens científicas, realizada a partir das evidências do próprio saber objetivo, conduziu a reflexão, em *A Estrutura do Comportamento*, para os grandes temas tratados na *Fenomenologia da Percepção*. “Já esse pequeno texto tinha portanto um alcance enorme, bem além do flerte com a psicologia: ele prefigura uma ontologia que atende ao projeto de renovação do pensamento moderno, marcado por aquela herança” (MOUTINHO, 2006, p. 23). Tanto é verdade, que o tema da percepção e o do corpo próprio aparecem no último capítulo de *A Estrutura do Comportamento* como uma espécie de abertura das teses da *Fenomenologia da Percepção*. Segundo Chauí, o combate ao duplo

reducionismo expresso pelo naturalismo científico e pelo intelectualismo filosófico, que ocorre a partir da noção de estrutura do comportamento, evidencia que

[...] o corpo não é um agregado de músculos e nervos que opera em 'processos de terceira pessoa' (isto é, conforme a causalidade mecânica e funcional) mas uma totalidade ativa estruturada internamente e estruturante de seu mundo, e que a consciência reflexiva não é a forma canônica da consciência, nem sua única forma nem primeira manifestação, mas é dependente da consciência perceptiva, indiscernível de um corpo cognoscente, isto é, do corpo como princípio estruturante (CHAUÍ, 2002, p. 234).

Ainda que essas teses se aprofundem na *Fenomenologia da Percepção*, conforme se verificará a seguir, esse primeiro projeto merleau-pontyano inicia o processo de recuperação do mundo sensível ao evidenciar a relevância do organismo na assimilação dos estímulos. O mecanicismo e o vitalismo, bem como o materialismo e o espiritualismo, como antíteses influenciadas pela filosofia cartesiana da *res cogitans* e da *res extensa*, foram sendo destituídas de seu lugar privilegiado nas abordagens sobre o comportamento, conforme o corpo foi perdendo o status de objeto. Nesse sentido, as duas obras se complementam com o objetivo de revelar a inerência da consciência ao organismo (SC, 1972, p. 225), em “procurar uma filosofia que nos faça compreender o surgimento da razão em um mundo que ela não fez” (PhP, 2009, p. 83).

## 4 O CORPO PRÓPRIO COMO FUNDAMENTO DE UMA FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA

Tanto *A Estrutura do Comportamento* como a *Fenomenologia da Percepção* afirmam a relevância de um sujeito encarnado envolvido na dimensão pré-objetiva e antepredicativa da consciência, a qual fora ignorada pela tradição filosófica. Portanto, “se deve concluir que a noção de uma consciência engajada, tal como a descobrirá mais tarde a descrição da experiência natural ou ingênua, já se encontra implicada, ou mesmo imposta, pela crítica interpretativa da experiência científica” (WAELEHNS, 1972, p. 13). Porém, é na *Fenomenologia da Percepção* que Merleau-Ponty apresenta uma teoria sobre o fenômeno perceptivo que pensa a ambiguidade e o enraizamento do ser no mundo levando em consideração a temporalidade.

A partir da análise de alguns conceitos como o de sensação, associação, projeção das recordações e atenção e juízo, estudados na introdução da obra, o método fenomenológico de Merleau-Ponty visa demonstrar a insuficiência do empirismo e do intelectualismo na explicação da experiência perceptiva. Isso para introduzir a ideia de algo mais fundamental e que já havia sido esboçado preliminarmente em *A Estrutura do Comportamento*.

A crítica da hipótese de constância e, mais geralmente, a redução da ideia de ‘mundo’ abriam um campo fenomenal que devemos agora circunscrever melhor, e convidavam-nos a reencontrar a experiência direta que é preciso situar, Pelo menos provisoriamente, em relação ao saber científico, à reflexão psicológica e à reflexão filosófica (PhP, 2009, p. 80).

O campo fenomenal diz respeito a uma dimensão “onde não há distinção absoluta – no sentido clássico – entre o vivido e o pensado, entre o que é sentido e o que é representado” (FALABRETTI, 2008, p. 154). Ou seja, somente a partir da reflexão em torno de um eu engajado com o mundo e submerso numa vivência pré-reflexiva é que se poderão formar conceitos filosóficos válidos. Parte-se do princípio de que o mundo é vivenciado pelo sujeito antes da reflexão, e justamente essa dimensão originária do ser no mundo foi ignorada pelo intelectualismo e pelo empirismo, tanto no que se refere ao comportamento, como também no que diz respeito à percepção.

Qualquer ciência ou filosofia se constroem sobre a realidade do mundo vivido, sobre o *lebenswelt*, e para refletir sobre seus princípios e postulados é forçoso

atentar para essa experiência primeira da qual toda reflexão é *a posteriori*. Nesse caso, o corpo e a percepção são fundamentais, visto que é por meio deles que se estabelece a relação entre o ser humano e o ser do mundo. Mas, para que a percepção cumpra seu papel, é importante que ela deixe de “ser uma simples função sensorial, isto é, que ela ultrapasse os limites clássicos do sensível puro” (MOUTINHO, 2006, p. 94). Somente assim, se poderá realizar o recuo ao momento originário, conforme vivido pela experiência do corpo próprio.

A partir da experiência de ser no mundo se evidencia a impossibilidade de pensar o corpo “como um conjunto de processos em terceira pessoa” (PhP, 2009, p. 240). Segundo Merleau-Ponty (PhP, 2009, p. 240), suas “funções não podem estar ligadas entre si e ao mundo exterior por relações de causalidade, todas elas estão confusamente retomadas e implicadas em um drama único”. Do mesmo modo, coloca-se a dificuldade de entendê-lo levando em consideração exclusivamente os atos pessoais; na verdade, será analisando a fisiologia e as reflexões sobre certas patologias que se poderá revelar que “no conjunto de meu corpo se delimitam regiões de silêncio” (PhP, 2009, p. 112).

Faz-se necessário perceber e destacar que a existência do ser humano enquanto corpo no mundo antecede a existência de uma consciência reflexiva, e que não faz sentido atribuir ao pensamento um privilégio sobre o corpo, já que a própria consciência provém do contato de um corpo-sujeito com as coisas.

É assim uma tendência bastante geral reconhecermos entre o homem e as coisas não mais essa relação de distância e de dominação que existe entre o espírito soberano e o pedaço de cera na célebre análise de Descartes, mas uma relação menos clara, uma proximidade vertiginosa que nos impede de nos apreendermos como um espírito puro separado das coisas, ou de definir as coisas como puros objetos sem nenhum atributo humano (C, 2004, p. 27).

Nesse sentido, o corpo possui uma realidade própria, simultaneamente sujeito e objeto, e se revela como mediador responsável pela existência de um sentido para a realidade. Esse enraizamento da consciência ao mundo, dirá Merleau-Ponty (2009, p. 241), “opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em idéia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade”. Tal concepção teria se desenvolvido numa dimensão derivada, por não dar a devida importância à experiência perceptiva como um ato primário da existência e do pensamento,

ignorando assim o *locus* fundamental do conhecimento. Como afirma Dupond (2008, p. 89), ao neutralizar a “bifurcação do *em si* e do *para si*, a percepção nos permite pensar a diferença e a continuidade entre as ordens do ser, do inanimado ao espírito”.

Merleau-Ponty busca, portanto, um retorno aos fenômenos, ao exato momento em que ele se oferece à percepção, para então fundar ali uma filosofia transcendente e radical, sem ignorar a participação do sujeito nesse processo constituinte, mas também, sem negar a atuação decisiva do objeto. Na abordagem fenomenológica o corpo passa a desempenhar um papel fundamental no processo de construção do conhecimento, e se torna a chave para compreender a existência enquanto ser no mundo.

#### 4.1 ENTRE O PSÍQUICO E O FISIOLÓGICO

De acordo com Merleau-Ponty, a exemplo do itinerário filosófico de *A Estrutura do Comportamento*, o próprio avanço da fisiologia e da psicologia denuncia a impossibilidade de tratar o corpo na perspectiva exclusiva do *em si*, como apenas mais um objeto entre objetos, da mesma forma que possibilita verificar a insuficiência de tomá-lo como puro *para si*. “Ver-se-á que o corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor” (PhP, 2009, p. 100). Basta avaliar algumas patologias para evidenciar que há situações não explicáveis apenas pelas condições fisiológicas ou por meio de determinantes psíquicos. Como afirma Montovani (2009, p 194), o patológico “ultrapassa o objetivismo tão característico à ciência e, neste sentido, ele nos desvela aquilo que a ciência deixou escapar, aquilo que está antes da objetividade científica”. É o caso, por exemplo, do membro fantasma<sup>37</sup> e da anosognose<sup>38</sup>, que respectivamente se referem à resignação do paciente em aceitar a mutilação ou à recusa da perda do movimento.

---

<sup>37</sup> O Membro fantasma é um fenômeno que ocorre em pessoas que sofreram algum tipo de mutilação de seus membros. Caracteriza-se pela negação da perda, ou seja, a pessoa ainda sente uma parte do seu corpo que não mais possui, não apenas sente, como continua a contar com ele na execução das tarefas diárias, ainda que não seja mais possível realizá-las com sucesso.

<sup>38</sup> Anosognose é um tipo de doença pela qual a pessoa perdeu o movimento de um de seus membros e não admite o fato. Segundo Merleau-Ponty (2009, p. 105, grifo do autor), diz-se dos “pacientes que sistematicamente ignoram sua mão direita paralisada e estendem a esquerda quando lhe pedem a direita falam todavia de seu braço paralisado como sendo ‘uma serpente longa e fria’, o que exclui a hipótese de uma verdadeira anestesia e sugere a de uma recusa da deficiência”.

A fisiologia moderna revela que uma teoria periférica não esclarece esses problemas, afinal o amputado ainda sente seu braço. Talvez seja o caso de afirmar que essas deficiências são causadas por alterações no sistema nervoso central. Mas será que isso resolve o problema, ou explica o caso do membro fantasma e da anosognose? Parece que não, afinal uma forte “emoção, uma circunstância que relembre as do ferimento fazem aparecer um membro fantasma em pacientes que não o tinham” (PhP, 2009, p. 105). Isso mostra que não se trata apenas de uma disfunção cerebral que impossibilita a percepção da ausência de um membro, por continuar a mandar estímulos nervosos ao coto. Ora, a resposta não poderia ser encontrada em uma análise psicológica que revele o papel da história pessoal do doente, no aparecimento ou desaparecimento desses fenômenos patológicos? Na verdade, essa premissa também terá que ser recusada. Sabe-se que ao seccionar os ductos que ligam o coto ao cérebro, definitivamente não há mais o membro fantasma. Portanto, como explicar a doença se ao mesmo tempo há condicionantes fisiológicos e psicológicos envolvidos?

Essa questão já havia sido colocada em 1934 no texto *A natureza da percepção*, em que o filósofo afirma não parecer aceitável simplesmente “abordar esse estudo da percepção através da fisiologia do sistema nervoso nem pela patologia mental” (PP, 1996, p. 18). A saída parece óbvia e conduz a admitir que as duas perspectivas devam ser tomadas conjuntamente, já que aparecem respectivamente interligadas a tais casos patológicos. Nesse caso, não seria possível aceitar a presunção de “uma psicologia que faria da percepção normal um dado bruto ou, ao contrário, uma construção que atinja toda a atividade mental” (PP, 1996, p. 19). Porém, defender que se deve tomar ambas as vias para se explicar o membro fantasma, apenas seria razoável, segundo Merleau-Ponty (2009, p. 106, grifo do autor), “se encontrássemos o meio de articular um ao outro o ‘psíquico’ e o ‘fisiológico’, o ‘para si’ e o ‘em si’ e de preparar entre eles um encontro”. Não basta simplesmente formular uma teoria mista para aproximar o psíquico e o fisiológico, ainda ficará faltando o elo que permite a junção entre as duas cadeias relacionais.

Um fenômeno como o da substituição entre os insetos, pelo qual um membro perdido se regenera, pode ajudar a entender para onde se quer conduzir a reflexão. O animal não conta com um mecanismo automático que simplesmente repõe o membro perdido, nem o faz por sua livre decisão, uma vez que aparentemente um inseto não pode jogar com essa possibilidade. Nem uma opção do animal, nem

simplesmente uma condição fisiológica; o fenômeno da substituição ocorre em função de sua condição de ser no mundo (PhP, 2009, p. 107). É sobre tal condição, “que já vê na fisiologia um movimento em direção ao mundo segundo as normas vitais do organismo, que Merleau-Ponty prepara o encontro com as decisões pessoais que definem o modo de existência humana propriamente dita” (FURLAN, 2001, p. 292).

Entretanto, a perspectiva merleau-pontyana de um ser no mundo se distingue das noções obtidas por Bergson e Pierre Janet, em que se afirma a existência de movimentos que nascem do próprio corpo. A existência a que se reporta o fenomenólogo não é a *atenção à vida*<sup>39</sup> ou a *função do real*,<sup>40</sup> no sentido reflexo que retrataram esses autores, pois ainda se fala em processos objetivados onde há predominância do *para si*. (PhP, 2009, p. 107).

O reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma visão pré-objetiva que é aquilo que chamamos de ser no mundo. Para aquém dos estímulos e dos conteúdos sensíveis, é preciso reconhecer um tipo de diafragma interior, que, muito mais do que eles, determina aquilo que nossos reflexos e nossas percepções poderão visar no mundo, a zona de nossas operações possíveis, a amplidão de nossa vida. (PhP, 2009, p. 108).

O ser no mundo, segundo Merleau-Ponty, diz respeito à existência que não reduz o corpo aos atos pessoais ou a processos em terceira pessoa, que não permite nenhuma distinção radical entre *res cogitans* e *res extensa*. É sob tal condição que se “poderá realizar a junção do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’” (PhP, 2009, p. 109, grifo do autor). No caso do membro fantasma e da anosognose, não há uma decisão do sujeito frente à deficiência, do mesmo modo que não existe apenas um processo desencadeado pela continuidade de estímulos interoceptivos. Na verdade, o “pensamento de completo controle é ilusório, visto que não estamos mais em um

<sup>39</sup> Segundo Merleau-Ponty (2009, p. 107), o conceito bergsoniano de *atenção à vida* diz respeito “a consciência que tomamos de ‘movimentos nascentes’ em nosso corpo. Ora, movimentos reflexos, esboçados ou realizados, ainda são apenas processos objetivos dos quais a consciência pode constatar o desenrolar e os resultados, mas nos quais ela não está engajada”.

<sup>40</sup> O termo *função do real* foi usado por Pierre Janet para descrever a *psicastenia* que se refere às síndromes neuróticas que englobam a angústia, as compulsões e os impulsos obsessivos em todas as suas formas. Na interpretação feita pelo próprio Bergson em seus estudos sobre *A lembrança do presente e o falso reconhecimento*, consta o seguinte: “se houvesse o enfraquecimento dessa ‘função do real’, o sujeito não apreenderia completamente o atual; ele não sabe dizer exatamente se é o presente, o passado ou mesmo o futuro; ele decidir-se-á pelo passado quando se lhe tiver sugerido esta idéia pelas próprias questões que se lhe coloque” (BERGSON, 2006, p. 97, grifo do autor).

mundo em si onde tudo é determinado” (MONTOVANI, 2009, p. 199). O que leva o paciente a ainda contar com seu braço após uma mutilação, ou a não contar com ele mesmo estando diante da sua presença, é a perspectiva de um eu que se dirige intencionalmente ao mundo independentemente de causas fisiológicas ou psicológicas.

Como bem colocado por Furlan (2001, p. 294), tais patologias serão explicadas a partir de um corpo que “se encontra lançado em determinada situação de sentido de mundo, e a sua projeção, através da qual o corpo assume um mundo ou faz da abertura originária de sentido um mundo propriamente dito”. É o corpo, portanto, quem primeiramente fornece o sentido para a realidade. Como sujeito da sua própria história, ele se encontra envolvido numa estrutura que é dada pela percepção. Todavia, do mesmo modo que o corpo é abertura para um mundo ele também é fechamento, enquanto se define por sua liberdade, também o faz por sua determinação, fato que caracteriza o paradoxo da existência corporal. Afinal, esse “corpo fenomenal tem dois lados, pelos quais se ligam a natureza e a liberdade” (DUPOND, 2002, p. 09).

Se for pelo corpo que o mundo se dá, também é por ele que os limites são colocados, e no caso do amputado, justamente quando o doente tenta ignorar a deficiência, ela se apresenta de forma mais evidente. O “que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato do nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão” (PhP, 2009, p. 114). Não se encontra uma explicação fisiológica, nem muito menos psicológica para o caso do membro fantasma e da anosognose, embora isso não queira dizer que tais explicações sejam totalmente descabidas.

Na verdade, “a crítica simétrica das duas perspectivas, longe de propor alguma coisa de novo, retorna a um tipo de síntese ou de mistura do que foi afastado” (BARBARAS, 1997, p. 19). Portanto, é a existência intencional do corpo que permite a elaboração de teorias psicofísicas. Não são as leis fisiológicas ou psicológicas que definem o comportamento, a percepção ou determinadas patologias. O que o intelectualismo e o empirismo ignoram é que o corpo não é um objeto unívoco e inerte, passível de investigação por um observador acósmico, mas um fenômeno ambíguo que se manifesta como expressão pura. Esse, portanto, é o paradoxo “diante do qual o objetivismo fracassa: o corpo *conserva* um campo

prático, ele guarda um mundo habitual, ainda que esteja engajado em uma situação atual” (MOUTINHO, 2006, p. 121).

No caso do membro fantasma, mesmo que o amputado perceba as coisas como manejáveis, ele não pode mais manejá-las da forma como fazia antes, mas ele continua agindo como se não soubesse disso e parece nunca aprender essa situação. Para entender essa recusa, segundo Merleau-Ponty (2009, p. 111-112), “é preciso que meu corpo seja apreendido não apenas em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal”. A vivência do corpo, portanto, permite dois tipos de abordagens: uma relacionada à sua existência impessoal e anônima em que se evidencia a capacidade do sujeito de manusear as coisas, ou seja, o corpo habitual, que já se dirige para um mundo com função gnosiológica antes de qualquer decisão consciente, revelando assim uma vivência pré-objetiva; e outra, que diz respeito ao aspecto pessoal e particular com que o sujeito conta com seu corpo no momento presente.

Trata-se de um corpo atual que ilusoriamente reina soberano, porém que só existe em função de um fiador permitindo seu ocaso; que funda sua existência e o insere em um contexto humano. “Esta dupla qualidade, o pensamento deve à temporalidade. Todo pensamento, toda verdade é de teor temporal, é colhido na trama do tempo, em vez de dominá-lo” (DUPOND, 2009, p. 92). A ambiguidade do corpo – característica fundamental da existência – foi ignorada pelas linhas intelectualistas e empiristas, as quais tomaram o corpo apenas de forma objetiva sem perceber a sua adesão a um mundo pré-objetivo e habitual. “A existência pessoal é ‘intermitente’ e a dificuldade do objetivismo consiste em dar conta dessa ‘existência anônima’, dessa ‘adesão pré-pessoal ao mundo’, do passado, em suma” (MOUTINHO, 2006, p. 123, grifo do autor). A partir do fenômeno do recalque, suposto pela psicanálise, em que o sujeito fixa um mundo entre tantos outros possíveis e não mais consegue desvencilhar-se dele, compreende-se melhor essa situação.

Assim como se fala de um recalque no sentido estrito quando, através do tempo, mantenho um dos mundos momentâneos pelos quais passei e faço dele a forma de toda a minha vida – da mesma maneira, pode-se dizer que meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o

papel de um complexo inato. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência (PhP, 2009, p. 113).

No caso da tristeza em função de um luto, por exemplo, embora o sofrimento abata o indivíduo e seu corpo manifeste notoriamente a dor sentida pela perda, com o passar do tempo o mesmo corpo acaba traindo sua consternação. Quando menos se espera, o olhar do padecente já vagueia a procurar “sorratamente por algum objeto brilhante” (PhP, 2009, p. 113), a fim de restituir sua vivência habitual e autônoma e se recolocar no rumo inexorável da existência temporal. Essa “vida impessoal não é um fardo que o sujeito arrasta, um empecilho para sua plena liberdade, mas o solo do qual pode emergir” (FERRAZ, 2006, p. 112). Embora no luto a pessoa se fixe no momento atual, essa atualidade se dá a partir de um fundo de significação e sentido do passado que sempre a acompanha sem nunca deixar de interagir com seu momento presente. É justamente nesse horizonte temporal da existência humana que Merleau-Ponty irá se fixar para favorecer a junção entre o psíquico e o fisiológico, sujeito e objeto, enfim, entre o corpo e a alma.

Isso fica evidente a partir do fenômeno do membro fantasma. Se o doente ainda sente seu braço, não é por um processo de rememoração por meio de associações, mas devido a uma existência efetiva, um recalque, “um antigo presente que não se decide a tornar-se passado” (PhP, 2009, p. 115). Não se trata de certos pensamentos resgatados pela memória, visto que não é a lembrança do ferimento de forma isolada que aciona o membro fantasma. O fenômeno ocorre em virtude da retomada de uma situação vivida que coloca o sujeito na vivência de um passado que é constantemente atualizado e jamais superado. Portanto, o “inconsciente do recalque exprime, abaixo do plano da consciência cognitiva e da vontade, a cristalização de um certo modo de enfrentar as situações concretas” (FERRAZ, 2006, p. 118). É a condição de ser no mundo que fornecerá a solução para o problema em questão, como também oferecerá os subsídios necessários para entender por que a secção dos condutos que ligam o coto ao cérebro elimina a sensação aparente do membro que já não mais existe. Entretanto, por que a existência integrada se funda em um circuito sensório motor? Ora, se o homem não é simplesmente um animal de natureza predefinida, se faz imprescindível um distanciamento de sua existência mais integrada para dar-se um mundo cultural:

[...] é renunciando a uma parte de sua espontaneidade, 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. E, sob a condição de recolocar na ordem da existência até mesmo a tomada de consciência de um mundo objetivo, não encontraremos mais contradição entre ela e o condicionamento corporal: dar-ser um corpo habitual é uma necessidade interna para a existência mais integrada. O que nos permite tornar a ligar o 'fisiológico' e o 'psíquico' um ao outro é o fato de que reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, e de que são ambos orientados para um pólo intencional ou para um mundo (PhP, 2009, p. 117, grifo do autor).

Trata-se de duas histórias que estão interligadas sem que uma se sobreponha a outra. O psíquico e o fisiológico encontram-se plenamente integrados, pois nenhuma dessas duas ordens existe de maneira autônoma, suas existências articulam-se necessariamente com a perspectiva do ser no mundo. Por isso, a patologia mental não é um problema psicológico ou físico: “o homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vai-vém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais” (PhP, 2009, p. 117). O corpo e a alma não mais se distinguem radicalmente, pelo fato de que ambos se integram em um único movimento existencial. O mesmo pode ser verificado a partir das análises sobre o desenvolvimento da psicologia.

Para Merleau-Ponty, a psicologia clássica não se aprofundou na diferenciação entre o corpo e as coisas. Apesar de ter levado em consideração que o corpo é um objeto do qual não se pode afastar, ela foi incapaz de perceber que “sua permanência não é uma permanência no mundo, mas uma permanência ao meu lado” (PhP, 2009, p. 120). Por isso mesmo, o corpo nunca se mostra completamente a maneira do objeto, como não é possível fazer a volta em torno dele para observá-lo melhor. Mesmo diante do espelho, a imagem refletida não transmite exatamente o corpo como uma totalidade, apenas fornece a visão de um simulacro.

Assim, a permanência do corpo próprio, se a psicologia clássica a tivesse analisado, podia conduzi-la ao corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante (PhP, 2009, p. 122).

Outra característica que distingue o corpo próprio de um simples objeto pode ser explicada a partir da experiência das mãos quando se tocam, em que se evidencia a dificuldade de estipular qual das mãos é a tocante e qual é tocada, qual

é o sujeito da percepção e qual é o objeto. Não se trata de sensações duplas: como as mãos alternam-se na posição de sujeito e objeto o que se revela é uma organização ambígua (PhP, 2009, p. 122). Nesse sentido, o corpo remete a um tipo de reflexão que substitui a ontologia tradicional pela “ambiguidade da situação perceptiva e expressiva, que escapa incessantemente ao sujeito como também ao objeto” (CHARRAK, 2005, p. 36).

O mesmo pode ser dito se o corpo for considerado com relação a seus aspectos afetivos, os quais são evidenciados no caso de uma dor em alguma região específica. Quando uma pessoa diz ter dor no pé não se atribui a tal membro a causa da dor, mas compreende-se apenas que o problema está localizado nessa região, o que demonstra uma interioridade distinta do sentido externo característico dos objetos em geral. Se todas essas distinções entre o objeto *partes extra partes* e a objetividade do corpo já haviam sido colocadas pela psicologia clássica, por que não se avançou nessa concepção? Ou, ainda, “de onde provém que os psicólogos não tenham feito essa distinção ou que, em todo caso, não tenham extraído dela nenhuma consequência filosófica” (PhP, 2009, p. 123)?

Segundo Merleau-Ponty essa questão está relacionada à *perspectiva de situação*, algo que faltou à psicologia clássica quando ela pretendeu tornar-se ciência. O corpo foi entendido desde então como uma representação, um acontecimento psíquico pelo qual sua incompletude, ou sua ambiguidade não circunscreviam a estrutura de sua existência, já que eram apenas características de uma representação.

A incompletude de minha percepção era compreendida como uma incompletude *de fato*, que resultava da organização de meus aparelhos sensoriais; a presença de meu corpo, como uma *presença de fato* que resultava de sua ação perpétua sobre meus receptores nervosos; enfim, a união entre a alma e o corpo, suposta por essas duas explicações, era compreendida, segundo o pensamento de Descartes, como uma *união de fato* cuja possibilidade de princípio não precisava ser estabelecida porque o fato, ponto de partida do conhecimento, eliminava-se de seus resultados acabados (PhP, 2009, p. 124, grifo do autor).

Entretanto, o corpo do outro favorece a percepção de aspectos impossíveis de serem visualizados pelo próprio sujeito em seu corpo, resolvendo aparentemente os limites impostos pela percepção de si. Mas, um corpo observado e tomado apenas em sua exterioridade é um corpo objetivado que impossibilita a compreensão do outro, bem como de si mesmo. O que não foi considerado pelo

psicólogo é que a representação do corpo, incompleta e ambígua que “ele abordava com desapego era ele mesmo, ele a vivia ao mesmo tempo que a pensava” (PhP, 2009, p. 125). O psiquismo, portanto, não podia ser objetivado, uma vez que ele exprime exteriormente um acontecimento interior que define a condição do ser no mundo.

Para Merleau-Ponty, se o psicólogo pretende compreender a existência tendo por base fatos psíquicos ele não pode jamais esquecer que tais fatos estão intrincados com um mundo pré-objetivo que fundamenta todo e qualquer tipo de determinação objetiva. Nesse caso, “ser uma consciência, ou, antes, ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles” (PhP, 2009, p. 126). E essa comunicação remete a um movimento do corpo, o qual, diferentemente dos objetos em geral é o ponto de vista do ser no mundo. No entanto, tal ponto de vista pode ser modificado uma vez que o corpo tem a vantagem de possuir uma natureza móvel que lhe permite deslocar-se no espaço e circundar as coisas a fim de apreendê-las em sua multiplicidade de perfis.

#### 4.2 ESQUEMA CORPORAL E INTENCIONALIDADE

A capacidade do corpo de se locomover no espaço chama atenção em função da naturalidade com que certos movimentos complexos são realizados. É como se inumeráveis cálculos tivessem que ser feitos para executar determinada tarefa motora sem constrangimentos. No entanto, percebe-se que não existe um pensamento por detrás de todo gesto corporal e que, embora certos movimentos possam ser pensados antes da sua execução, há outros que não exigem nenhuma reflexão. Nesse caso, é possível uma articulação harmoniosa entre o espaço, a meta, os obstáculos e o corpo por meio de um esquema corporal sem que seja necessário nenhum cálculo *a priori*. Porém, segundo Merleau-Ponty (2009, p. 128), essa capacidade foi normalmente compreendida como “um resumo de nossa experiência corporal capaz de oferecer um comentário e uma significação à interoceptividade e à proprioceptividade do momento” (PhP, 2009, p. 128). Fenômeno esse que ocorreria por meio de associações dos vários elementos integrantes ao processo, de forma cada vez mais complexa conforme o passar da idade e a aquisição de experiência. Como se o corpo, o espaço, o ambiente e o

objeto fossem organizados por um órgão receptor do sistema nervoso central, com o propósito de fornecer uma resposta instantânea conforme as necessidades da situação. Para dizer de outro modo, o esquema corporal “seria o resumo de nossa experiência corporal exprimida em termos de interoceptividade, ele seria capaz de definir o estado do corpo em um dado instante” (CARDIM, 2007, p. 45). Entretanto, mais uma vez a análise de certos casos patológicos complica essa maneira associacionista de explicar o esquema corporal.<sup>41</sup>

O modo como o sujeito conta com seu corpo no imediatismo das situações vividas não pode ser explicado pela “simples síntese dos dados sensoriais relativos ao corpo próprio” (CARDIM, 2007, p. 45). Não se trata, portanto, apenas do “resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma ‘forma’ no sentido da *Gestaltpsychologie*” (PhP, 2009, p. 129). Porém, é adequado dizer, com o objetivo de ir além de uma análise psicológica, “que o esquema corporal não é nem o simples decalque nem mesmo a consciência global das partes existentes do corpo, e porque ele as integra a si ativamente em razão de seu valor para os projetos do organismo” (PhP, 2009, p. 129). Esse tipo de afirmação conduz a uma mudança da noção de espacialidade do corpo, que de posição, como a dos demais objetos, passa a ser entendida como espacialidade de situação. Merleau-Ponty considera imperioso admitir que, além da estrutura figura e fundo, existe o corpo como um *terceiro termo* dessa relação, que funda o espaço objetivo. Como afirma Charrak (2005, p. 43), pela análise do movimento se descobre “uma capacidade de se situar no espaço e de se perceber como um todo, quer dizer, de atribuir as partes de seu próprio corpo a si mesmo”.

O paciente Schneider – estudado por Gelb e Goldstein – encontra uma série de limitações no que se refere à execução de movimentos abstratos, quando com os olhos fechados, o que se costumou chamar de cegueira psíquica. Ele é capaz de pegar ou tocar se isso tiver relação direta com uma situação concreta, mas não pode mostrar ou reproduzir um movimento qualquer sob um comando. Ora, o que há de

---

<sup>41</sup> “Por exemplo, para que o esquema corporal nos faça compreender melhor a aloquiria, não basta que cada sensação da mão esquerda venha a se colocar e a se situar entre imagens genéricas de todas as partes do corpo, que se associariam para formar em torno dela como que um *desenho* do corpo em sobreposição; é preciso que essas associações sejam reguladas a cada momento por uma lei única, que a espacialidade do corpo desça do todo às partes, que a mão esquerda e sua posição esteja implicada em um *desígnio* global do corpo e tenha ali a sua origem, de forma que ele possa de um só golpe não apenas se sobrepor a ela ou baixar sobre ela, mas ainda tornar-se a mão direita” (PhP, 2009, p. 128, grifo do autor).

tão diferente entre esses dois atos, e o que essa limitação ensina quanto ao normal? Em primeiro lugar Merleau-Ponty afirma ser necessário “admitir que um ponto de meu corpo pode estar presente para mim como ponto a pegar sem me ser dado nessa apreensão antecipada como ponto a mostrar” (PhP, 2009, p. 133).

O caso é que diferentemente do que se acreditava unilateralmente em psicologia sobre a espacialidade, “o saber de um lugar se entende em vários sentidos” (PhP, 2009, p. 133). Para o doente o espaço é dado apenas de modo habitual e ele não encontra nenhum problema para localizar ou se dirigir aos objetos que pretende utilizar, ou ainda, livrar-se certamente com um tapa do mosquito que o pica. Porém, o espaço objetivo não faz sentido para ele, qualquer movimento abstrato depende de uma preparação do corpo para uma situação já conhecida. O doente não pode fazer de conta ou brincar, como qualquer criança seria capaz de fazer ao fingir ser um militar executando uma saudação militar, por não se tratar de uma situação efetiva (PhP, 2009, p. 134). Tem-se a partir daí, que o movimento não pode ser compreendido pela ação de algum tipo de instância privilegiada que moveria o braço em direção à testa sob a égide de algum comando, como se o membro fosse uma ferramenta quase mecânica. A patologia ocasionou a perda da capacidade de realizar movimentos, de utilizar seu corpo para funções motoras em geral, o que houve foi a perda de certos gestos específicos que remetem à organização do espaço e ao corpo objetivo.

O caso patológico de Schneider, no que se refere à motricidade, revela que “não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistérios, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos e que os percebia” (PhP, 2009, p. 136). Quando se analisam as diferenças entre o movimento concreto e o abstrato percebe-se que a limitação no doente diz respeito a certo grau de existência que foi deixado de lado pelo olhar científico. A ciência sempre dirigiu um olhar sobre o movimento que privilegiou a consciência tética exercida sobre um corpo manipulável. Admitindo o caráter ambíguo da motricidade, o qual se demonstra a partir da aparentemente sutil diferença entre pegar e mostrar, visa-se a estabelecer que o doente atesta sua inerência ao corpo, ou melhor, que “ele é o seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo (PhP, 2009, p. 137).

Com o propósito de verificar o que distingue uma pessoa normal de outra que apresenta essa disfunção da capacidade motora, não basta simplesmente dizer que

falta à segunda algo que se encontra perfeitamente funcionando na primeira. Não é tão clara assim a raiz ou o fundamento do distúrbio, que uma explicação por meio da comparação entre o normal e o doente poderia oferecer uma conclusão. O problema deve ser compreendido fazendo “alusões a uma função fundamental que elas tentam substituir e da qual não nos dão a imagem direta” (PhP, 2009, p. 138). O que se nota é a fixação do doente ao momento atual e qualquer referência a representações exige certos movimentos preparatórios que o permitam. Já no indivíduo normal não se encontra essa dificuldade em inserir-se numa espécie de virtualidade que toma o mundo, o espaço e o próprio corpo como objetos. Além de caracterizar a ambiguidade dos aspectos motores, a inerência do corpo ao mundo e ao mesmo tempo seu descolamento, a patologia revela algo ainda mais interessante. Uma relação com a “área vital do sujeito, a essa abertura ao mundo que faz com que objetos atualmente fora de alcance todavia contem para o normal, existam tatilmente para ele façam parte de seu universo motor” (PhP, 2009, p. 148-149).

Os pressupostos causais da ciência procuram deduzir um fenômeno de outro, e nesse caso de motricidade mórbida atribuem o distúrbio de Schneider a uma limitação visual, que traria consequências para a capacidade de representação do real. Todavia, não seria plausível afirmar que a visão é causa do comprometimento da função tátil, uma vez que elas não existem independentemente uma da outra, mas ambas fazem menção a uma estrutura, a um mesmo solo fértil que é sua condição de existência.

Se o comportamento é uma forma em que os ‘conteúdos visuais’ e os ‘conteúdos táteis’, a sensibilidade e a motricidade só figuram a título de momentos inseparáveis, ele permanece inacessível ao pensamento causal, ele só é possível por um outro tipo de pensamento – aquele que surpreende seu objeto em estado nascente, tal com ele aparece àquele que o vive, com a atmosfera de sentido na qual ele está então envolvido, e que busca introduzir-se nessa atmosfera para reencontrar, atrás dos fatos e dos sintomas dispersos, o ser total do sujeito, se se trata de um normal, o distúrbio fundamental, se se trata de um doente (PhP, 2009, p. 152, grifo do autor).

Entretanto, talvez fosse possível oferecer uma explicação para a doença, a partir de uma realidade inteligível ligada à capacidade representacional do sujeito. Afinal, que outra solução poderia haver, se a psicologia empirista fica à margem de uma resposta, por pensar de forma causal a existência exclusiva do corpo *em si*?

Entretanto, a ideia é demonstrar que uma psicologia intelectualista também não dá conta do problema, devido ao fato de que não existe uma consciência que apenas em determinados momentos se apresente ou se comporte como coisa. Mesmo explicando que o ato de reagir instantânea e certamente a uma picada de mosquito se deve a um reflexo no sentido clássico, não se tem uma resposta sobre a dificuldade de realizar o movimento do *mostrar*.

Para resumir, de acordo com Merleau-Ponty, “é impossível limitar a explicação fisiológica. Por outro lado, também é impossível limitar a consciência” (PhP, 2009, p. 155). Não há como dizer que o mostrar se refere a um conteúdo da consciência e que o pegar diz respeito a uma espécie de automatismo.

Pois se são possíveis movimentos ‘abstratos’, nos quais existe consciência do ponto de partida e consciência do ponto de chegada, é preciso que em cada momento de nossa vida saibamos onde está nosso corpo sem precisar procurá-lo como procuramos um objeto removido durante nossa ausência, é preciso portanto que até mesmo os movimentos ‘automáticos’ se anunciem à consciência intelectual, devemos encontrar a atitude categorial até no movimento de pegar (PhP, 2009, p. 155-156, grifo do autor).

Num pensamento que tem no corpo um *em si* e na alma o *para si*, até seria plausível ignorar a diferença denunciada pelo doente entre o *mostrar* e o *pegar*. Todavia, quando se entende que não se destaca a consciência daquilo que ela é consciência, se percebe que as psicologias empiristas e intelectualistas suprimem as diferenças entre movimentos concretos e abstratos. Faz-se importante encontrar outro tipo de explicação para o problema de Schneider permitindo uma compreensão do movimento que reúna em si o pegar e o mostrar. Um modo de entender pelo qual a matéria e a forma não sejam reduzidas uma à outra, e nem distinguidas completamente, mas ponderadas por meio de uma relação de fundação (PhP, 2009, p. 156). Diferente de qualquer tipo de relação causal entre corpo e mundo o conceito ligado à ideia de fundação “une dois termos em uma troca recíproca do fundante e do fundado” (DUPOND, 2002, p. 27). A função simbólica relacionada ao ato de mostrar está arraigada ao sentido da visão, sem por isso ser uma derivação direta dele como causa. A relação entre o simbolismo e o visual é o tema de uma dialética em que um se funda no outro sem que um seja a causa do outro. Provavelmente porque há simplesmente um modo diferente de uma mesma coisa se manifestar, porém, em outro plano e sobre outro aspecto. A “*Fundierung* é

sempre uma fundação cruzada: a percepção funda o pensamento, mas o pensamento, por sua vez, funda a percepção” (DUPOND, 2009, p. 95, grifo do autor).

O objetivo é compreender em que se funda a função simbólica que está alterada e por que ela se apresenta de modo peculiar na motricidade de certos casos patológicos. Para Merleau-Ponty (2009, p.163), “a estrutura mundo, com seu duplo momento de sedimentação e de espontaneidade, está no centro da consciência”. Ao levar isso em consideração observa-se melhor o que ocorre com Schneider. Suas funções comprometidas, ilustradas por diversos exemplos<sup>42</sup>, remetem a existência de um fundo de unidade que é a própria vida da consciência; não se trata de uma função de representação, mas algo que permite tanto representar quanto ater-se ao concreto. Ou seja, aquilo que a *Fenomenologia da Percepção* chama de *arco intencional*, pelo qual o indivíduo encontra-se completamente situado. “É esse arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. É ele que se ‘distende’ na doença” (PhP, 2009, p. 170, grifo do autor).

A consciência passa então a ser entendida para além dos postulados intelectualistas e empiristas, os quais explicam a doença por intermédio de alguns fatos psíquicos comprometidos ou pelo ato de significar, como uma instância que se encontra plenamente envolvida com o distúrbio patológico. Não é uma de suas funções que apresenta um problema específico, o que ocorre é uma espécie de reorganização global da experiência em que a consciência altera o modo de projetar a realidade devido a um problema pontual na visão. Para falar como Merleau-Ponty, “ela imita suas operações costumeiras, mas sem poder obter sua realização intuitiva

---

<sup>42</sup> Entre os comportamentos de Schneider comentados por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, os quais ilustram a perda de uma função que não se refere diretamente nem ao substrato material nem ao pensamento, mas a uma significação mais profunda da existência, se destaca o seguinte: “quando se divide um quadrado em quatro, se se aproximam convenientemente as partes, é preciso que isso forme um quadrado. Ele sabe portanto o que é um quadrado ou um triângulo; a relação entre essas duas significações não lhe escapa, pelo menos depois das explicações do médico, e ele compreende que todo quadrado poder ser dividido em triângulos; mas ele não infere daí que todo triângulo (retângulo, isósceles) pode servir para construir um quadrado de superfície quádrupla, porque a construção desse quadrado exige que os triângulos dados sejam reunidos de outra maneira e porque os dados sensíveis se tornam a ilustração de um sentido imaginário. Em suma, o mundo não lhe sugere mais nenhuma significação e, reciprocamente, as significações que ele se propõe não se encarnam mais no mundo dado” (PhP, 2009, p. 165).

e sem poder mascarar o déficit particular que as priva de seu sentido pleno” (PhP, 2009, p. 171).

Há, portanto, um tipo de intencionalidade no que se refere à motricidade, por meio da qual se entendem as limitações do paciente de Goldstein, sem ter que recorrer a nenhum postulado realista ou aos pressupostos causais da fisiologia mecanicista. Igualmente, abandona-se a perspectiva de uma função simbólica responsável pela organização do esquema corporal aos moldes de uma psicologia intelectualista. Não há como negar a falha do órgão específico da visão e a capacidade de representação como fenômenos que se encontram integrados na motricidade. Porém, existe um fundo de existência, ou ainda, um arco intencional que se encontra no fundamento desses aspectos que não pode ser ignorado. O esquema corporal seria, portanto, “uma relação de ser entre – meu corpo e o mundo” (N, 2006, p. 440).

No *Elogio da Filosofia*, Merleau-Ponty comenta o pensamento de Lavelle afirmando que ele chama de *milagre* essa relação paradoxal entre ser e mundo. Pois se trata de uma relação em que “a minha situação no mundo antes de qualquer reflexão e da minha iniciação na existência através dela não poderiam fundir-se pela reflexão que as ultrapassa no sentido do absoluto, nem ser consideradas depois como efeitos” (EP, 2000, p. 15). Trata-se de um movimento da consciência em direção aos objetos que não é da ordem do pensamento, visto que a consciência se dirige às coisas por meio do movimento potencial do corpo, que ao invés de se deslocar no espaço ou no tempo encontra-se plenamente inserido neles.

Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese e em que ela implicaria meu corpo; não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca (PhP, 2009, p. 175).

No entanto, essa inserção no espaço e no tempo nunca é total, justamente porque a motricidade os modela conforme uma intencionalidade do corpo frente ao mundo, a qual por ser aberta não se limita a um sistema de posições atuais. Colocados os limites no que se refere à compreensão do esquema corporal como um simples poder do organismo de localizar-se espacialmente e mover-se no tempo, obtém-se uma nova via de análise: a do ser no mundo. O esquema corporal “não é

apenas uma experiência de meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo, [...] é ele que dá um sentido motor às ordens verbais” (PhP, 2009, p. 176). A questão aqui é perceber que a possibilidade de existência de um corpo objetivo manipulável por um ato do pensamento se funda em uma existência pré-objetiva sem a qual não haveria um *em si*.

Aquilo que a patologia motora revela é justamente essa condição da existência para a qual se está procurando chamar a atenção, em que não se pode atribuir disfunções de movimento ao comprometimento de funções simbólicas e de representação ligadas aos limites do aparelho sensorial do paciente. “Não há, pois, qualquer relação transitiva entre mim e meu corpo, entre mim e o mundo, sendo unicamente para dentro que o eu pode ser transcendido” (EP, 2000, p. 16). Com o objetivo de confirmar ainda mais essa tese, a *Fenomenologia da Percepção* faz uma análise sobre a aquisição dos hábitos motores em que se procura demonstrar que para aprender os passos de uma dança, por exemplo, se faz necessário uma atuação do corpo como mestre do movimento. Afasta-se, assim, a ideia de um centro memorizador de fases consecutivas a serem executadas conforme as ordens do intelecto. “A aquisição do hábito é sim a apreensão de uma significação. Mas é a apreensão motora de uma significação motora” (PhP, 2009, p. 178). Não se trata simplesmente da aquisição de uma atividade motora de forma mecânica apreendida por meio da repetição, “porque nesse caso, o hábito funcionaria em condições definidas; ora, é um fato que os hábitos são plásticos, nem as situações, nem os instrumentos corporais são fixados uma vez por todas” (RC, 1990, p. 309).

O ato de dirigir, por exemplo, tão complicado para o iniciante e ao mesmo tempo extremamente familiar para o experiente, se explica por uma espécie de prolongamento do corpo próprio ante o objeto em questão. É preciso mais do que a soma de certos procedimentos encadeados e memorizados logicamente a partir da noção de um espaço objetivo: “o hábito não reside nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo como mediador de um mundo” (PhP, 2009, p. 180). Essa mediação, porém, não é entre uma consciência e o mundo, uma vez que a finalidade é justamente fugir à tradição que toma o corpo como um objeto *em si*, que responde aos estímulos do meio por relações de causalidade. Não interessa muito menos a Merleau-Ponty pensar a mediação do corpo em relação a um *Cogito* interior do qual ele seria puramente sua manifestação. No *Resumo de cursos de Psicossociologia e Filosofia* (1949-1952), ele afirma com relação à arte dramática

que “a operação do hábito é então ao mesmo tempo corporal e espiritual, é *uma operação de existência* da qual o caso da aprendizagem de um papel pelo ator é só um caso muito complexo” (RC, 1990, p. 309, grifo do autor).

A proposta fenomenológica é tomar a mediação do corpo na aquisição do hábito como um ato de compreensão. No entanto, para admitir esse papel para o corpo é indispensável um novo tipo de abordagem que não aquela do corpo como objeto, a fim de que se entenda a que tipo de mediação se está fazendo alusão. Por isso, o sentido que se procura dar é que “compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação – e o corpo é o nosso ancoradouro em um mundo” (PhP, 2009, p. 180). Para exemplificar esse tipo de relação, a *Fenomenologia da Percepção* descreve a atitude de um instrumentista na fase de preparação para um concerto, diante de um instrumento musical que não é o seu habitual. O que o músico faz não é procurar no espaço objetivo onde ficam os recursos que vai utilizar durante o espetáculo, mas ele se ajusta ao objeto como quem veste uma roupa que passa a fazer parte de si mesmo. Trata-se de uma “relação tão direta que o corpo do organista e o instrumento são apenas o lugar de passagem dessa relação” (PhP, 2009, p. 181).

Uma coisa já parece clara; não é o espaço objetivo responsável pela capacidade do músico de localizar partes isoladas que seriam responsáveis por certas notas, ritmos e sons, mas sim um espaço onde o corpo se torna pura expressividade musical. “A intencionalidade motora ensina que o corpo próprio exhibe uma característica fundamental, ele é a sede do fenômeno da expressão. O fenômeno expressivo se instala, então, no corpo próprio” (CARDIM, 2007, p. 48). Resta agora entender como se dá essa certeza da localização de certos elementos pontuais pertencentes ao instrumento. Embora o corpo, durante o ato musical, na dança, ou mesmo no esporte se caracterize como uma expressividade pura, ele não é somente isso. Não é apenas pura expressão em direção a objetos, mas é também o lugar de uma constituição por meio da qual se faz com que as coisas e as significações musicais, ou seja, tudo o mais exista para um sujeito.

O corpo é nosso meio geral de ter um mundo. Ora ele se limita aos gestos necessários para a conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora, brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através dele um novo núcleo de significação: é o caso dos hábitos motores como a dança (PhP, 2009, p. 182).

É essa existência independente do corpo de seus atributos fisiológicos que constitui o mundo cultural e que faz surgir também o próprio hábito, na medida em que se passa de um movimento novo e não constituído para algo assimilado pelo corpo. O esquema corporal, portanto, ensina que “meus movimentos são para mim muito menos deslocamentos objetivos aos quais eu assistiria do que modalidades diversas da relação global ao mundo do qual meu corpo é o veículo” (P, 1997, p. 39). De acordo com Merleau-Ponty, essa análise da motricidade permite entender a existência de modo diferente da ideia de um sentido interior apregoado pelo intelectualismo. Reduzido a uma atividade do pensamento, o *Cogito* não dá conta da riqueza das experiências do ser no mundo. A fundação de um sentido se dá no corpo e “nele aprendemos a conhecer esse nó entre a essência e a existência” (PhP, 2009, p. 183), o que ainda ficará mais evidente ao avaliar a sexualidade e a fala.

#### 4.3 O CORPO PRÓPRIO E A SEXUALIDADE

Nota-se, de acordo com os preceitos de Merleau-Ponty, aquilo que Descartes e Kant já supunham quando aproximavam o ser de sua espacialidade, porém, a noção de corpo próprio pretende ir além, conforme enraíza o espaço na existência.<sup>43</sup> Para dizer de outro modo, “o corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema” (PhP, 2009, p. 245). Então, como o corpo será compreendido a partir dessa imbricação do espaço com a existência? Certamente não pela análise de suas capacidades ou de seus vários aspectos, mas por meio da sua fundamental unidade, pela qual se distinguem as diferentes funções e significações. Algo invisível, levando-se em conta as qualidades sensíveis, faz com que se reconheça uma silhueta mais do que uma parte qualquer de modo isolado. É como se existisse uma espécie de olho interior em que a pessoa se vê como se estivesse a distância, porém nunca “estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo” (PhP, 2009, p. 185).

---

<sup>43</sup> De acordo com Merleau-Ponty (2009, p. 184), Kant e Descartes já supunham que a percepção do espaço e dos objetos não se distingue, contudo, eles explicam “a percepção do objeto pela percepção do espaço, quando a experiência do corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência”.

Da mesma maneira que uma obra de arte não expressa algo diferente ou distinto daquilo que ela é a expressão, assim também o corpo não expressa o que ele próprio não é. Por mais que a interpretação de um poema ou de uma tela de Cézanne, por exemplo, possa ter um significado diverso conforme o sujeito contemplativo, é impossível que o significado atribuído exista separado daquilo que ele significa. “É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes” (PhP, 2009, p. 188). O intelectualismo entende a relação entre o signo e a significação apenas como uma interpretação. Nesse caso, tanto um como o outro se encontrariam deformados por serem tomados como separados um do outro.

A utilização de uma bengala pela pessoa cega se dá como se o objeto passasse a fazer parte de seu corpo, não se trata mais do fornecimento de certos dados sensíveis à mão como se fossem signos, pois a bengala se tornou o próprio instrumento perceptivo. O hábito perceptivo acaba por se confundir com o hábito motor na medida em que eles encontram no corpo sua fonte de significação. Do mesmo modo, o início da aprendizagem do processo de distinção de cores pela criança não ocorre no formato de uma apreensão intelectual devido ao reconhecimento de duas cores primárias que permitiria a dedução das demais. (PhP, 2009, p. 189). Uma cor deve encontrar sempre no objeto aquilo que ela representa, para que a visão, por meio do corpo, possa distingui-las. Como afirma Merleau-Ponty (2009, p. 190), “apreender a ver as cores é adquirir um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal”. O corpo é, portanto, o lugar de uma fusão em que movimentos e percepções se encontram e dão origem a significações cada vez mais ricas.

Mas, se o corpo é esse *nó de significações*, pelo qual as coisas existem para um sujeito, como o mundo existente *em si* pode existir *para si*? Ou ainda, como os seres podem em geral existir para uma consciência? A resposta pode ser encontrada pela investigação das relações afetivas entre o corpo próprio, as coisas e os outros, contanto que se constitua um modo de compreensão para além do automatismo e da representação. O conceito de sexualidade ao longo da história foi normalmente abordado como um embutido de pequenas peças a formar um mosaico, onde cada elemento pode ser bem delimitado. Fala-se, portanto, “de estados afetivos, prazeres e dores fechados em si mesmos, que não se

compreendem e só podem explicar-se por nossa organização corporal” (PhP, 2009, p. 191).

A maneira de conceber a afetividade, na qual o prazer e a dor podem ser deslocados dos estímulos naturais por meio de representações, faz com que o mundo objetivo se distancie cada vez mais do sujeito perceptivo, e a originalidade da existência das coisas para uma consciência é colocada em segundo plano. Recorrendo novamente à patologia de Schneider demonstra-se que a perspectiva atomista no que se refere à sexualidade deverá ser descartada.

Imagens obscenas, conversações sobre temas sexuais, a percepção de um corpo não fazem nascer nele nenhum desejo. O doente quase não abraça e o beijo não tem para ele valor de estimulação sexual. As reações são estritamente locais e não começam sem contato. Se nesse momento o prelúdio é interrompido, o ciclo sexual não procura prosseguir-se. No ato sexual a *intromissio* nunca é espontânea. Se o orgasmo ocorre primeiro na parceira e ela se afasta, o desejo esboçado se apaga. A cada momento as coisas se passam como se o paciente ignorasse o que deve fazer. Não existem movimentos ativos, senão alguns instantes antes do orgasmo, que é muito breve. As poluções são raras e sempre sem sonhos (PhP, 2009, p. 192, grifo do autor).

Verifica-se que o paciente não perdeu sua capacidade representacional e nem tem uma diminuição do prazer em função da lesão que lhe acometeu. Já em *A Estrutura do Comportamento* se conclui, com Gelb e Goldstein, que no caso das doenças relacionadas a lesões no córtex, deve-se procurar “um novo gênero de análise, que não consiste mais em isolar elementos, mas em entender o desenho de um conjunto e sua lei imanente” (SC, 1972, p. 70). A teoria merleau-pontyana com relação à afetividade, presente na *Fenomenologia da Percepção*, seguirá essa mesma linha procurando destacar que o comportamento sexual não se explica por meio de automatismos causais e nem por simples representações de estímulos localizados.

A patologia põe em evidência, entre o automatismo e a representação, uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, assim como acima suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais. É preciso que exista, imanente a vida sexual, uma função que assegure seu desdobramento, e que a extensão normal da sexualidade repouse sobre potências internas do sujeito orgânico (PhP, 2009, p. 193).

O estudo da patologia revela que para a pessoa esboçar uma conduta afetiva, não basta simplesmente a posse de uma compleição física equipada para isso,

como também não é suficiente a capacidade de representar para se colocar em uma situação erótica. Uma vez que Schneider não foi prejudicado nesses domínios, não se pode considerar a representação ou o aparelho anatomofisiológico como causa de seu distúrbio, mas apenas como efeito. Mas, então, o que estaria afetado no paciente se suas faculdades continuam a operar aparentemente de modo normal? Conforme o pensamento de Merleau-Ponty, para que sejam evidenciados comportamentos afetivos, sexuais ou eróticos é necessária a existência de algo imanente a essa conduta; “um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, dêem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo” (PhP, 2009, p. 193). É essa estrutura que permite a experiência da sexualidade e é exatamente ela que se encontra comprometida no doente.

O paciente não se envolve afetivamente durante o ato sexual, não é capaz de enriquecer um mundo de estimulações nervosas com um mundo de significações. A análise desse caso clínico permite evidenciar o fato de que a “percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência” (PhP, 2009, p. 194). O fenômeno pelo qual a experiência da afetividade acontece, não pode ser explicado por uma investigação do entendimento. Em vez de pensar a sexualidade como uma função autônoma do organismo, é preferível pensá-la como sua estruturação intencional, visto que é isso que parece ter se perdido na patologia. Se o que se perdeu foi justamente o fundamento da experiência afetiva, a qual torna possível à existência significativa de um mundo para a consciência, o que dizer da abordagem psicanalítica da afetividade?

Merleau-Ponty reconhece o mérito de Freud em fazer com que o homem reencontre na sexualidade a sua própria existência, mas alerta que a psicanálise terminou por intumescer essa noção conforme quis reduzir a ela toda a existência. Essa leitura da obra freudiana estaria baseada no pensamento de Politzer, principalmente em seu texto *Crítica dos fundamentos da psicologia*. Ali se apresentou uma análise “que interessou particularmente a Merleau-Ponty, e a referência a ela não poderia faltar no estudo das relações do pensamento de Merleau-Ponty com a psicanálise” (FURLAN, 1999, p. 117). A partir da psicanálise e da generalização da sexualidade que decorre de seus pressupostos, um dilema é colocado: afinal, o correto é afirmar que “a existência inteira tem uma significação

sexual, ou que todo fenômeno sexual tem uma significação existencial? Na primeira hipótese, a existência seria uma abstração, outro nome para designar a vida sexual” (PhP, 2009, p. 196). Na segunda, inversamente, não parece aceitável explicar a sexualidade como um simples epifenômeno da existência. Se assim fosse, Casanova – o sedutor – não seria capaz de atuar de forma técnica para conquistar alguma pretendente já que sua vida sexual seria o reflexo de sua própria existência. Por outro lado, com relação aos neuróticos, a vida sexual parece estar vinculada ao seu drama fundamental. Como isso se explica?

Recorrendo novamente à teoria das Formas, Merleau-Ponty lembra que os dados sensíveis não dependem diretamente dos órgãos dos sentidos, e argumenta que embora a sexualidade esteja enraizada à existência, ainda é admissível ser “para o corpo do outro pela sexualidade, antes de ter acesso à vida de relações humanas” (PhP, 2009, p. 197). Segundo Merleau-Ponty (2009, p. 198), o problema da moça<sup>44</sup> que perde a fala devido a um trauma de infância talvez fosse explicado por Freud fazendo relação a alguma questão na fase oral do desenvolvimento sexual, mas o problema da afonia está mais relacionado ao fenômeno da coexistência. A doença acaba sendo um meio de fugir da situação de convívio com as outras pessoas, não de forma voluntária como se o indivíduo não quisesse mais falar, mas como se ela tivesse esquecido como se faz. Acontece algo semelhante ao paciente que não encontra o livro dado pela esposa com a qual se desentendeu.

Tudo o que dizia respeito à sua mulher não existia mais para ele, ele o riscara de sua vida; ele descartara, de um só golpe, todas as condutas que se relacionavam a ela e, assim, estava aquém do saber e da ignorância, da afirmação e da negação voluntárias. Assim, na histeria e no recalque podemos ignorar algo ao mesmo tempo em que o sabemos, porque nossas recordações e nosso corpo, em lugar de se apresentarem a nós em atos de consciência singulares e determinados, dissimulam-se na generalidade (PhP, 2009, p. 200).

Em se tratando de um recalque não há consciência dessa situação, “pois nesse caso não haveria um verdadeiro impedimento de falar, mas uma decisão deliberada que poderia ser suspensa a qualquer momento” (FURLAN, 1999, p. 121),

---

<sup>44</sup> Esse caso de afasia narrado no capítulo sobre a fala, embora se refira a um caso analisado por Binswanger, parece ter uma relação direta com a vida pessoal de Merleau-Ponty, pois ele teria se envolvido afetivamente com Elisabeth a quem foi obrigado a deixar em função da não aprovação do relacionamento pelos pais da moça. “Coincidência ou não, em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty se serve do exemplo de uma moça que, impedida pelos pais de se comunicar com o namorado, perde a voz. No texto, o filósofo mostrava que a recusa de se comunicar (no caso da moça) era também uma forma de comunicação” (COELHO; CARMO, 1991, p. 27, grifo do autor).

por uma decisão da doente. Para romper o processo faz-se mister atentar para uma adesão geral do corpo que “provém de mais baixo do que a vontade” (PhP, 2009, p. 201). E, como diz Merleau-Ponty (2009, p. 202), se nenhum medicamento for capaz de resolver, ou melhor, curar a afonia, talvez um simples toque afetivo o faça.

Na experiência do sono, por exemplo, o indivíduo pode se colocar em uma atitude que imita a condição daquele que dorme, mas isso é o máximo que ele pode fazer, o controle sobre o ato de dormir não é total. Por conseguinte, a cura não depende da vontade do doente, da mesma forma que o sono em última instância também não depende de uma decisão. Essa dialética na qual a sexualidade está inserida “é a tensão de uma existência em direção a uma outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta” (PhP, 2009, p. 206). É inviável, entre os fatos de uma determinada vida, elencar ou distinguir as motivações sexuais das não sexuais. A existência, embora esteja intrinsecamente vinculada à vida sexual, não se explica somente em função dela: “o sexual é coextensivo ao homem não como uma causa única mas como uma dimensão fora da qual nada resta” (N, 2006, p. 446).

A íntima relação que se evidencia entre a sexualidade e a existência caracteriza a indeterminação da vida, pela qual os acontecimentos não são tratados como puros fatos. Reconhece-se, portanto, “que as indeterminações, ambiguidades e imprecisões de sentido fazem parte da lógica do mundo percebido” (VERÍSSIMO; FURLAN, 2007). Para Merleau-Ponty existe uma solidariedade própria entre a sexualidade, a motricidade, a fala, e qualquer outra função exercida pelo homem. Por isso, “é impossível distinguir, no ser total do homem, uma organização corporal que trataríamos como um fato contingente, e outros predicados que lhe pertenceriam com necessidade” (PhP, 2009, p. 209). Necessidade e contingência constituem o homem e esses aspectos se atualizam conforme se retomam mutuamente.

Daí a dificuldade de explicar a sexualidade, porque, com relação ao corpo, forças pessoais e impessoais se confundem. “A relação dos aparelhos e da corporeidade total não é, portanto, uma relação de conteúdo com a forma – a visão, a sexualidade, a mão, são muito mais do que conteúdos: são *Gestalten*, figuras do homem inteiro, partes totais” (N, 2006, p. 444, grifo do autor). Não há uma consciência que transcenda a materialidade da vida e que ignore os aspectos afetivos que motivam sua existência, assim como não existe a sexualidade fechada

em si mesma que possa ser explicada como fazem a ciência e o senso comum. A sexualidade, conforme concebida por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, revela o fenômeno da expressão: entre o automatismo e a representação se descobre uma zona vital em que a significação erótica é preparada pelo corpo enquanto ser em situação.

A dimensão afetiva se caracteriza por um duplo movimento: é possível fechar a existência para se fixar numa dor do passado e no isolamento, mas essa renúncia nunca é de fato realizada e a qualquer momento, por meio de uma conversão de todo o corpo, o fluxo da existência temporal e da coexistência pode ser retomado: “o papel do corpo é assegurar essa metamorfose” (PhP, 2009, p. 204). Ele permite a fixação do prazer e da dor numa existência anônima subentendida pela vida pessoal, assim como abre um mundo de possibilidades ao se colocar sempre em situação. O corpo nunca é plenamente uma coisa, ele esboça uma intenção fugidia que é o sinal inegável de seu pacto com o mundo. Essa questão ilustra a ambiguidade do corpo, sua existência ao mesmo tempo simbólica e atual, anônima e pessoal, a qual pode fechar a vida de relação, como também pode reabri-la, nunca totalmente, mas apenas parcialmente. Trata-se de uma complexidade de instantes retomados que faz com que o ser se encontre sempre em situação, e onde a relação entre signo e significado é de mão dupla.

Portanto, diz Merleau-Ponty (2009, p. 204), é importante reconhecer “uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior”. A sexualidade quando compreendida fenomenologicamente demonstra que o corpo expressa sua existência como o solo a partir do qual ela se realiza.

A sexualidade, diz-se, é dramática porque engajamos nela toda a nossa vida pessoal. Mas justamente por que nós o fazemos? Porque nosso corpo é para nós o espelho de nosso ser, senão porque ele é um eu natural, uma corrente de existência dada, de forma que nunca sabemos se as forças que nos dirigem são as suas ou as nossas. Não existe ultrapassamento da sexualidade, assim como não há sexualidade fechada sobre si mesma. Ninguém está a salvo e ninguém está inteiramente perdido (PhP, 2009, p. 209-210).

A análise da dimensão sexual favoreceu a ressignificação do corpo a partir da sua unidade expressiva e fundamental. O caso Schneider mais uma vez ajudou a demonstrar que a existência corporal, enquanto condição do ser no mundo está para além das interpretações dicotômicas do *em si* e do *para si*. Segundo Merleau-Ponty

(2009, p. 213), “reconhecemos no corpo uma unidade distinta daquela do objeto científico. Acabamos de descobrir uma intencionalidade e um poder de significação até em sua ‘função sexual’” (PhP, 2009, 213). Contudo, será por meio de uma reflexão sobre a linguagem humana enquanto gesto corporal que “poderemos ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre sujeito e objeto” (PhP, 2009, p. 213).

#### 4.4 A LINGUAGEM COMO GESTO DO CORPO PRÓPRIO

O fenômeno da linguagem enquanto expressão singular do corpo próprio demonstra os limites das abordagens intelectualistas e empiristas, as quais suprimem o sujeito falante: não há sujeito quando o processo de constituição da linguagem está reduzido à codificação de um pensamento. Por outro lado, quem é o sujeito falante quando se compreende o sistema linguístico por meio de uma relação mecânica de estímulo-resposta? Será considerando a palavra enquanto gesto linguístico conforme o viés intencional da fenomenologia, que se fará transparecer quem é o sujeito que se expressa pela fala. De acordo com Merleau-Ponty (1990, p. 315) “se podemos mostrar que o componente pessoal da linguagem está presente de início, justificaremos nossa referência à linguagem”. Em *A prosa do mundo*, quando o filósofo desenvolve o tema sobre *O fantasma de uma linguagem pura*, ele explica essa ausência de um sujeito para a fala da seguinte forma:

[...] a língua, como o entendimento de Deus, contém o germe de todas as significações possíveis, todos os nossos pensamentos são destinados a serem ditos por ela, toda significação que aparece na experiência dos homens portam em seu coração sua fórmula, como para as crianças de Piaget, o sol porta em seu centro seu nome. Nossa língua encontra no fundo das coisas um discurso que as fez (PM, 1969, p. 08-09).

Mas esse tipo de abordagem tropeça na questão sobre o sujeito da fala devido à impossibilidade de atribuir um sentido para as palavras. No empirismo o sentido das palavras está relegado à causalidade mecânica e ao associacionismo, ou seja, o sentido existe, mas como um fenômeno interior trazido à tona por certos estímulos; não é, nesse caso, verdadeiramente a palavra que tem um sentido. De modo semelhante, se o sentido também não aparece dado na palavra, o intelectualismo a entende apenas como um signo utilizado pelo espírito para

expressar a significação existente em seu interior. Até se poderia dizer que “há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante. [...] Portanto, ultrapassa-se tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela simples observação de que a palavra tem um sentido” (PhP, 2009, p. 216).

Se a palavra fosse apenas um instrumento da linguagem, um signo sem significação em si mesmo, a intersubjetividade não poderia ocorrer. Para que o ser humano possa se comunicar é necessário que a fala seja mais do que a simples tradução significativa de um pensamento; faz-se mister que ela carregue consigo o próprio sentido e a significação. Do contrário, como se explicaria a complexidade da existência intersubjetiva?

Se a fala simplesmente traduzisse um pensamento, em vez de, como gesto lingüístico, conduzi-lo, aquele que escuta nada receberia, apenas efetuaria os mesmo pensamentos que o falante, que já deveriam se encontrar nele, uma vez que a fala não os leva em si, e nada passaria de uma consciência a outra, de modo que a experiência da comunicação seria apenas uma ilusão. (MOUTINHO, 2006, p. 151).

Para haver intermediação entre locuções verbais, é proficuo que o pensamento esteja contido na fala, “que a significação se encarne na fala, que a fala conduza, ela – já que é um gesto lingüístico –, o pensamento, em vez de ser uma mera tradução de uma significação já feita” (MOUTINHO, 2006, p. 151-152). No caso da música ou da obra literária, por exemplo, Merleau-Ponty (2009, p. 219) afirma que na primeira parece claro que a significação não existe separada dos sons que as notas musicais emitem; mas, na segunda, há uma falsa impressão de descolamento entre a palavra e o sentido que ela expressa. Todavia existe, “tanto naquele que escuta ou lê como naquele que fala e escreve, um pensamento na fala que o intelectualismo não suspeita” (PhP, 2009, p. 219). Um fundo de significação compartilhado por todos, a partir do qual a fala nasce e ao qual toda palavra faz referência, que só pode ser compreendido se elas deixarem “de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a presença desse pensamento no mundo sensível e, não sua vestimenta, mas seu emblema ou seu corpo” (PhP, 2009, p. 222).

Para entender como isso é possível, deve-se considerar um duplo aspecto da linguagem: “prospectivo, visando ao futuro, e retentivo, de retomada do passado – do recuo à fala. Trata-se então de recuar a uma fala originária na qual a significação

se encarna, significação que é aberta e em curso” (MOUTINHO, 2006, p. 153-154). Ao mesmo tempo em que a palavra se funda em aspectos já ditos e mencionados, os quais constituem o passado do fenômeno linguístico, ela também o atualiza constantemente e se renova a cada gesto verbal, enriquecendo assim o sentido da comunicação. Uma significação encontra-se sempre entrelaçada em outras que de certo modo a constituíram e terminarão por serem constituídas por ela. Pelo resultado desse processo em que uma operação do pensamento está descartada, “um novo ser cultural passou a existir” (PhP, 2009, p. 224). A restituição do sujeito falante revela o sedimentado da cultura que é constantemente retomado pelo gesto, seja ele linguístico ou motor. Do mesmo modo que uma pessoa se expressa por meio de certos movimentos gestuais, a fala é também uma capacidade gesticular do corpo próprio. Contudo, o sentido da linguagem como um gesto expressivo “é de tal ordem que a fala se esquece de si mesma e a significação parece destacar-se dela, dos signos que a conduzem, dando-nos a ilusão de que existe para si, antes mesmo do gesto que a produziu” (MOUTINHO, 2006, p. 159). Por isso se tem a impressão de que a fala é um acontecimento segundo, ou seja, de que ela seja apenas a modulação verbal de um pensamento interior.

O pensamento não é nada de interior, ele não existe fora do mundo e fora das palavras. O que nos engana a respeito disso, o que nos faz acreditar em um pensamento que existiria para si antes da expressão, são os pensamentos já constituídos e já expressos dos quais podemos lembrar-nos silenciosamente e através dos quais nos damos a ilusão de uma vida interior. Mas na realidade, esse pretense silêncio é sussurrante de falas, esta vida interior é uma linguagem interior (PhP, 2009, p. 223).

A fala acaba se esquecendo “de si mesma enquanto fato contingente, ela repousa sobre si mesma, e é isso, nós o vimos, que nos dá o ideal de um pensamento sem fala, enquanto a idéia de uma música sem sons é absurda” (PhP, 2009, p. 231). As afasias revelam que os distúrbios não ocorrem pela perda de uma capacidade representacional à maneira intelectualista. Na realidade, a disfunção acontece devido a todo um conjunto de fatores que dizem respeito ao modo como se estabelece a relação entre o afásico e o mundo. Descobre-se, na amnésia das cores,<sup>45</sup> que o doente perde o sentido mais profundo de viver um tipo de experiência

<sup>45</sup> O exemplo citado na *Fenomenologia da Percepção* se refere à dificuldade encontrada pelo afásico em classificar uma cor conforme o nome, o que é considerado uma espécie de amnésia. “Mostra-se, pelos testes de combinação, que o amnésico perdeu o poder geral de subsumir as cores a uma categoria, e relaciona-se o déficit verbal a essa mesma causa. Mas se nos reportarmos às descrições

que não é da ordem do *para si*. O que distingue o doente do normal não é o estreitamento de certos limites que o fixam nas características sensíveis da experiência. Essa “nova posição propicia uma inteligibilidade de fatos que não se deixam dizer pela posição anterior” (ORLANDI, 1980, p. 160).

Nesse caso, a distinção “diz respeito menos ao juízo do que ao meio da experiência em que o juízo nasce, menos à espontaneidade do que aos pontos de apoio dessa espontaneidade no mundo sensível e ao nosso poder de figurar nele uma intenção qualquer” (PhP, 2009, p. 232). Isso quer dizer que a fala se encontra fundada em um tipo de experiência que embaralha a palavra e o sentido de um modo que o articular do gesto e a sintaxe se confundem. A articulação da palavra se funde à inteligência por intermédio de uma terceira instância, a qual justifica essa integração pela participação, tanto do processo motor em que se encontra envolvido, bem como de seus antepredicativos intencionais ocultos.

A existência de uma espécie de função ou potência em que toda linguagem se encontra enraizada, em que processos relativamente autônomos se desdobram, é revelada quando o distúrbio da fala não apresenta desvios relacionados ao caráter motor da gesticulação da palavra, nem a algum aspecto psíquico que tenha afetado a suposta capacidade do pensamento de dar origem à verbalização. É o modo como Schneider faz uso das palavras que está afetado, “ele nunca sente a necessidade de falar, sua experiência nunca tende para a fala, nunca suscita nele uma questão” (PhP, 2009, p. 238). Ele só fala aquilo que faz parte do seu cotidiano concreto e não demonstra ter capacidade de exprimir nenhuma palavra com sentido abstrato em um campo de possíveis. Verifica-se um distúrbio estrutural que remete a uma determinada lesão, porém que não se explica pelo “método que fragmenta o comportamento na procura de trajetos exteriores uns aos outros” (ORLANDI, 1980, p. 161). Schneider continua a contar com todo o seu aparato fisiológico e com sua inteligência, ambas participam do processo de significação. Entretanto, é detectável uma alteração de sentido, como se ele estivesse fixado no presente sem poder usar a palavra de modo livre, criativo ou desinteressado. Mas o que isso significa quanto à linguagem e aonde se pretende chegar com essa análise? Os argumentos de

---

concretas, percebemos que a atividade categorial, antes de ser um pensamento ou um conhecimento, é uma certa maneira de relacionar-se ao mundo e, correlativamente, um estilo ou uma configuração da experiência” (PhP, 2009, p. 232).

Merleau-Ponty, a partir dos estudos de Goldstein, seguem em direção a uma distinção entre dois fenômenos de fala:

Poderíamos dizer, retomando uma distinção célebre, que as *linguagens*, quer dizer, os sistemas constituídos de vocabulário, e de sintaxe, os 'meios de expressão' que existem empiricamente, são o depósito e a sedimentação de atos de *fala* nos quais o sentido não formulado encontra não apenas o meio de traduzir-se no exterior, mas ainda adquire a existência para si mesmo, e é verdadeiramente criado como sentido. Ou, ainda, poderíamos distinguir entre uma *fala falante* e uma *fala falada* (PhP, 2009, p. 238, grifo do autor).

Apesar de fazer parte de um processo linguístico único e sem limites circunscritos, o ato da fala se revela ambigualmente a partir dos momentos específicos e das circunstâncias diferenciadas pelas quais as palavras são utilizadas. Por um lado ela é autônoma e livre e não pode ser explicada por meio de um processo mecânico que faz surgir palavras desencadeadas por leis físico-químicas. Por outro, ela se oferece ao sujeito como o sedimentado, como o mundo do já dito que é constantemente retomado na atribuição de significações novas, porém significações que se encontram ligadas intimamente àquelas já efetuadas. A *fala falante* “é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente” (PhP, 2009, p. 238). Ou seja, existe uma instância da linguagem que se caracteriza por uma criação perpétua, “que faz nascer um sentido novo, assim como o gesto dá pela primeira vez um sentido humano para o objeto, se ele é um gesto de iniciação” (PhP, 2009, p. 235). No entanto, essa potência significativa se encontra fundada em um mundo linguístico já constituído que caracteriza o mundo cultural. A *fala falante*, ao sedimentar-se, funda a existência intersubjetiva e constitui um universo de significações que possui uma existência autônoma. “Daí a fala falada que desfruta as significações disponíveis como uma fortuna obtida” (PhP, 2009, p. 239, grifo nosso).

O fenômeno de criação da linguagem, ao fazer nascer um sentido inédito para as palavras, não deixa de estar fundado em outras significações já efetuadas. Como diz Merleau-Ponty (2009, p. 239), “é essa função que adivinhámos através da linguagem, que se reitera, apóia-se em si mesma ou que, assim como uma onda, ajunta-se e retoma-se para projetar-se para além de si mesma”. Eis o que faz da fala um signo privilegiado de expressão. Não apenas por sua capacidade de se retomar e lançar-se além, ou porque a dimensão passada da fala possui uma qualificação

intersubjetiva, mas também em função da possibilidade de determinar um valor de verdade.

De toda sorte, acredita Merleau-Ponty, não fosse por esse poder que a fala tem para contrair nela própria outras falas e, ainda mais, outras relações de regulação de nossa, não haveria elementos com os quais se pudesse instituir uma razão ou medida para as significações atuais, uma razão ou medida da verdade dessas significações (MÜLLER, M. 2002, p. 14).

As demais formas de expressão, por não constituírem aquisições intersubjetivas, não permitem julgar uma significação como falsa ou verdadeira. Somente o *milagre da expressão*, que se verifica pela relação de fundação entre a *fala falante* e a *fala falada*, entre a linguagem e o pensamento, entre a palavra e o corpo, permite atribuir um valor de verdade para as significações. A confusão relacionada à ideia de um pensamento puro, sem fala, decorre dessa característica fundamental da linguagem. Como considera Müller, M. (2001, p. 248), “nem mesmo o privilégio de poder retomar-se, refletir-se e criticar-se delivra a fala de uma armadilha que ela mesma se prepara”. A possibilidade de ir além de si mesma, de transformar uma fala primeira em uma fala segunda pelo exercício de retomada é o que dá ideia de uma relação exterior entre o pensamento e a palavra. Na linguagem científica, por exemplo, a disponibilidade de significações conceituais já adquiridas faz com que as experiências que as tornaram possíveis sejam esquecidas em prol de um pensamento puro. Alienando-se da gênese das significações, “tornando espacial aquilo que, em verdade, pertence ao nosso mundo simbólico, renunciando ao poder criativo inerente às palavras, os cientistas reduzem a fala à condição de mero instrumental” (MÜLLER, M. 2001, p. 249).

Concebida dessa forma, a relação entre o significante e o significado torna-se problemática, pois se tem a ideia de que o pensamento se expressa por palavras, e estas já não encontram mais um sentido em si mesmas. Daí a necessidade de Merleau-Ponty de insistir no caráter gestual e criativo da linguagem, pelos quais é impossível expô-la como um objeto, uma vez que “em todas as partes a expressão é criadora e o expresso é sempre inseparável dela” (PhP, 2009, p. 451). É esse aspecto que transparece nas artes. A literatura e a poesia não se limitam ao fundo de significações já constituídas como na linguagem científica, elas remontam a um empreendimento expressivo em que as significações são rearticuladas “de forma

inédita, como novos pensamentos, novas experiências existenciais manifestando-se para além do limite empírico das falas” (MÜLLER, M. 2001, p. 252).

Trata-se de uma compreensão da linguagem enquanto um gesto corporal e intencional em que o significante não existe separado do significado. Como afirma Merleau-Ponty (1991, p. 95), “a significação anima a palavra como o mundo anima meu corpo: por uma surda presença que desperta minhas intenções sem se mostrar abertamente diante delas”. O processo criativo relacionado ao fenômeno da fala, sua capacidade de transcender a partir de sua própria imanência revelam o fato fundamental da expressão: “uma superação do significante pelo significado que é tornada possível pela virtude própria do significante” (S, 1991, p. 96). Essa transcendência da linguagem só pode ser compreendida quando a própria palavra tem um sentido, ou seja, quando há um sujeito na fala, do contrário predominaria a ideia de um pensamento ou alma por detrás do fenômeno linguístico. A fala reintroduz o enigma do corpo ao descobrir seu enraizamento nele. Para dizer como Merleau-Ponty (2009, p. 239): “é ele que mostra, ele que fala, eis o que aprendemos neste capítulo”.

#### 4.5 A SUBJETIVIDADE ENCARNADA

As análises realizadas em *A Estrutura do Comportamento* e na *Fenomenologia da Percepção* acabaram por evidenciar que o corpo é “para nós muito mais do que um instrumento ou um meio. Ele é nossa expressão no mundo a figura visível de nossas intenções” (P, 1997, p. 39). A purificação realizada pela tradição cartesiana das noções de corpo e de alma, as quais reduziram a existência ao estatuto de coisa ou de consciência foram superadas pela ambiguidade revelada na função expressiva do corpo próprio. Suas funções, ou melhor, suas formas de expressão não se ligam ao mundo por relações de causalidade, “todas elas estão confusamente retomadas e implicadas em um drama único. Portanto, o corpo não é um objeto. Pela mesma razão a consciência que tenho dele não é um pensamento” (PhP, 2009, p. 240). Sendo assim, ele não pode ser considerado simplesmente a partir daquilo que se pensa dele: ora como coisa regida por leis fisiológicas, ora como objeto regido pela consciência. É preciso admitir, como quer Merleau-Ponty (2009, p. 240), que “sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber

adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como o esboço provisório de meu ser total” (PhP, 2009, p. 240).

Entretanto, essa valorização do corpo não seria simplesmente uma inversão da antinomia clássica do sujeito e do objeto? Merleau-Ponty não estaria conferindo ao corpo o status que Descartes outrora atribuía à alma? Ou ainda, o corpo enquanto sujeito natural da percepção não acabaria suprimindo a questão do *para si*? Segundo Barbaras (1998, p. 160), essas questões são cruciais e levam a pensar sobre as consequências de uma filosofia do corpo para a noção de subjetividade. A dificuldade está em compreender como esse voltar-se para o mundo, que caracteriza a corporeidade, não se perderá na obscuridade do objeto e do pensamento objetivo, e como será plausível continuar pensando a existência na perspectiva de um sujeito (BARBARAS, 1998, p. 161).

O capítulo sobre o *Cogito na Fenomenologia da Percepção* se dedica justamente a resolver essas questões. Trata-se de pensar a noção de subjetividade, a qual inclui o fenômeno expressivo do corpo próprio, não pela simples inversão do *Cogito* cartesiano, que de uma instância superior denominada espírito se encarnaria agora no corpo. A fim de que se possa encontrar em Descartes o estatuto de uma racionalidade mais alargada, como desejava Husserl,<sup>46</sup> é necessário antes encontrar “esse *leitmotiv* de um anticartesianismo oriundo de uma radicalização dos próprios temas de Descartes” (MOURA, 2001, p. 208, grifo do autor). Somente por essa via descobre-se o que significa essa subjetividade que o filósofo precursor do pensamento moderno “tinha-na em suas mãos, mas a deixa escapar” (MOURA, 2001, p. 209).

O que se descobrirá, então, “é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (PhP, 2009, p. 436). Se Merleau-Ponty (2009, p. 427) considera que “há uma verdade definitiva no retorno cartesiano das coisas ou das idéias ao eu”, e que o *pensamento de ver*<sup>47</sup> tem seu lugar numa filosofia transcendental, como isso é possível sem cair

---

<sup>46</sup> “Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo das suas *Meditações* que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental. Poderíamos quase denominá-la um neocartesianismo, ainda que ela se tenha visto forçada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinário conhecido do cartesianismo, pelo próprio fato de ter conferido a certos termos cartesianos um desenvolvimento radical” (HUSSERL, 2001, p. 19).

<sup>47</sup> “Minha visão, por exemplo, é ‘pensamento de ver’, se por isso se quer dizer que ela não é simplesmente uma função como a digestão ou a respiração, um feixe de processos recortados em um conjunto que acontece ter um sentido, mas que ela mesma é este conjunto e este sentido, essa

nas armadilhas do idealismo? Para que exista uma transcendência de fato, é fundamental que a realidade do mundo exterior encontre no sujeito aspectos verdadeiros de sua existência. Ou seja, se faz necessário, conforme analisa Müller, M. (2001, p. 290), um “saber de mim que tão somente a expressão de significações perceptivas e simbólicas pode me revelar”. No entanto, de modo algum é aceitável afirmar que a síntese do sujeito perceptivo esgota o isto ao qual ele se dirige, ou que nele se encontra uma correspondência total com o mundo exterior. “Tal é precisamente o erro que comete Descartes na segunda *Meditação*, quando ele determina o ‘eu’ como ‘coisa que pensa’” (BARBARAS, 1998, p. 166, grifo do autor). Segundo esse autor, o filósofo define a existência pelo pensamento de existir e caracteriza o eu como puro pensamento transparente a si (1998, p. 166).

O problema surge quando Descartes pretende fazer com que a razão seja, além de uma correspondência direta com o real, uma compreensão absoluta do mundo enquanto *omnitudo realitatis*, reduzido à consciência interior do sujeito absoluto. Tal seria “a ocorrência eterna de nossa subjetividade” (MÜLLER, M. 2001, p. 291). Todavia, se cada consciência é um absoluto eterno, “como haveria vários absolutos?” (PhP, 2009, p. 431). A intersubjetividade, diante da potência naturante do *Cogito*, se torna praticamente irrealizável conforme o Outro é simplesmente o resultado objetivo de uma constituição realizada pelo próprio eu. Afinal, “seria propriamente um outro esse que é concebido pelo juízo?” (FALABRETTI, 2010, p. 517). No absoluto de um pensamento criador que espera fazer coincidir perfeitamente o interior com o exterior, o Outro passa a não existir. A dificuldade para Descartes em explicar a intersubjetividade a partir do *Cogito*, se deve à negação de uma realidade transcendente que não se supunha escapar à síntese constitutiva do sujeito.

O contato de meu pensamento consigo mesmo, se ele é perfeito, me fecha em mim mesmo e proíbe-me de alguma vez me sentir ultrapassado, não há abertura ou ‘aspiração’ a um Outro para este Eu que constrói a totalidade do ser e sua própria presença no mundo, que se define pela ‘posse de si’ e que só encontra no exterior aquilo que ele ali colocou. Este eu bem fechado não é mais um eu finito (PhP, 2009, p. 431, grifo do autor).

Entretanto, será que a irredutibilidade da transcendência implica a existência de um exterior que nunca é dado a um interior? Ou ainda, o fato de sempre haver

---

anterioridade do futuro em relação ao presente, do todo em relação às partes” (PhP, 2009, p. 466, grifo do autor).

coisas inapreensíveis ao eu sugere algum tipo de falha da percepção? Quando se analisa o fenômeno perceptivo como uma experiência de plena comunhão entre o eu e o mundo, tais perguntas já não fazem mais sentido. Como diz Merleau-Ponty (2009, p. 432), “nossas relações com as coisas não podem ser relações externas, nem nossa consciência de nós mesmos a simples notação de acontecimentos psíquicos”. Mas então, de que modo o mundo pertence ao sujeito e o sujeito a si mesmo? Tomando a percepção como “este gênero em que não se poderia tratar de colocar à parte o próprio ato e o termo sobre o qual ele versa” (PhP, 2009, p. 433), como é admissível que ainda assim o mundo mantenha seu aspecto transcendental?

O mundo apenas se apresentaria como uma transcendência completamente redutível, conforme a tese idealista da constituição, se a reflexão ignorar o caráter temporal da percepção. “A alteridade de que fala Merleau-Ponty não é a da coisa diante de mim (ou a de outrem diante de mim), mas a da coisa (e de outrem) cuja ipseidade eu não alcanço porque ela se desdobra temporalmente” (MOUTINHO, 2006, p. 225), de tal modo que inviabiliza o acabamento constituinte. O *Cogito* só poderá ser levado às suas últimas consequências se, ao abandonar a perspectiva eternitária do eu reflexivo, encontrar no “movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (PhP, 2009, p. 436). Segundo Dupond (2000, p. 281), isso não acontece em Descartes, em que sua reflexão “se esquece da vida irrefletida na qual ela se enraíza”. Daí a necessidade de “retornar à situação natural à qual a reflexão sucede” (DUPOND, 2000, p. 281).

A análise dos sentimentos humanos, na perspectiva da *Fenomenologia da Percepção*, ratifica essa necessidade de reconstituição do *Cogito*, ao explicar o erro e a ilusão. Na desilusão amorosa, por exemplo, o que faz o amante perceber a falsidade de seus sentimentos ou os da pessoa amada é o próprio transcender do tempo. Ou seja, só se percebe a falsidade de um sentimento que antes era considerado verdadeiro, em um momento futuro. A questão é colocada da seguinte maneira:

Se por vezes a ilusão é possível na consciência, ela não o seria sempre? Dizíamos que existem sentimentos imaginários em que estamos envolvidos o bastante para que sejam vividos, mas não o suficiente para que eles sejam autênticos. Mas existem envolvimentos absolutos? Não seria essencial ao envolvimento deixar subsistir a autonomia daquele que se

envolve, no sentido de nunca ser um envolvimento integral, e por conseguinte não nos é subtraído todo meio de qualificar certos sentimentos como autênticos? Definir o sujeito pela existência, quer dizer, por um movimento em que ele se ultrapassa, não é ao mesmo tempo consagrá-lo à ilusão, já que ele nunca poderá *ser nada*? Por não termos definido, na consciência, a realidade pela aparência, não rompemos os elos entre nós e nós mesmos e não reduzimos a consciência à condição de simples aparência de uma realidade inapreensível? Não estamos diante da alternativa de uma consciência absoluta ou de uma dúvida interminável? E, rejeitando a primeira solução, nós não tornamos o *Cogito* impossível? (PhP, 2009, 441, grifo do autor).

Admite-se nesses termos a impossibilidade de um *Cogito* tético, porém, se fosse concebido um tipo de existência pela qual a consciência, em vez de ser considerada plena posse de si mesma, se definisse pela adesão cega ao mundo, não se poderia manter um sentido alternativo para o *Cogito*? O pensamento cartesiano, quando coloca o mundo em dúvida, não percebe que ao duvidar já afirma a existência de algo. “Assim, não é porque eu penso ser que estou certo de existir, ao contrário, a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva” (PhP, 2009, p. 441). O que permite que o sujeito viva uma ilusão é a ausência da consciência como plena posse de si mesmo. A existência é constituída por atos que transcorrem temporalmente, que se ultrapassam afirmando-se uns nos outro.

De acordo com Merleau-Ponty (2009, p. 443) o *Cogito* que se pretende fazer notar depende do “reconhecimento desse fato fundamental”. Só é razoável falar em um pensamento interior como um momento que sucede a existência em ato, como um acontecimento que para ser expresso depende do envolvimento da consciência com aquilo que ela visa. Para que as coisas existam numa condição de generalidade e ao mesmo tempo como ato particular da consciência, “é preciso que nosso contato com nós mesmos só se faça no equívoco” (PhP, 2009, p. 441). Somente assumindo a ambiguidade entende-se a existência ao mesmo tempo por um saber de si e por uma ilusão de si, ou ainda, que o sujeito seja coincidentemente ser *no mundo* e ser *para si*, por meio do corpo. O corpo é justamente essa “possibilidade permanente de nos escaparmos de nós mesmos, de nos fixar em um papel e de crer verdadeiramente que nós somos lá onde nós não somos: ele é, em sentido próprio, um *álibi permanente*” (BIMBINET, 2004, p. 229).

Tal realidade escapa ao *Cogito* cartesiano por meio da afirmação da consciência unívoca e absoluta do ser *para si*, o que acarretará a negação do aspecto fundamental da existência, aquele em que o sujeito vive engajado

cegamente em seus projetos. Por isso, o que Descartes supõe ter encontrado é um *Cogito* falado que ignora suas condições de possibilidade “e que, exatamente por essa razão, não alcança sua meta, já que uma parte de nossa existência, aquela que está ocupada em fixar conceptualmente nossa vida e em pensá-la como indubitável, escapa à fixação e ao pensamento” (PhP, 2009, p. 464). Por isso, é necessário firmar, para além do *Cogito* falado, um *Cogito* tácito que permita entender “a subjetividade como inerência ao mundo” (PhP, 2009, p. 466).<sup>48</sup>

A análise do capítulo sobre a fala, da *Fenomenologia da Percepção*, já demonstrou os limites da consciência no que se refere à articulação da linguagem, quando restituiu o sujeito perceptivo da fala e evidenciou a relação de circularidade entre a *fala falante* e a *fala falada*.<sup>49</sup> Ora, é semelhante o que ocorre com o *Cogito* falado e o *Cogito* tácito. “O *Cogito* tácito, a presença de si a si, sendo a própria existência, é anterior a toda filosofia, mas ele só se conhece nas situações-limite em que está ameaçado” (PhP, 2009, 465). O *Cogito* merleau-pontyano assume esse paradoxo conforme atesta uma subjetividade “ao mesmo tempo dependente e indeclinável” (PhP, 2009, p. 461). Indeclinável no sentido de que o ser no mundo não se dobra ao pensamento objetivo, apesar de ser revelado por ele; dependente porque é impraticável considerar algo *para si* sem esse fundo de generalidade.

Para se afirmar algo como verdadeiro ou ilusório é necessário um horizonte não tético que permita tal diferenciação. Não é a percepção ou o corpo, portanto, que está em questão, ou que por vezes pode se apresentar como dubitável. A verdade ou a falsidade são consideradas a partir de uma experiência transcendental

---

<sup>48</sup> Embora Merleau-Ponty questione a ideia de um *Cogito* tácito em *O visível e o invisível*, considerando que as soluções oferecidas pela *Fenomenologia da Percepção* são insolúveis por partir da distinção entre a consciência e o objeto (VI, 2007, p. 189), acredita-se que sua formulação foi essencial para o desenvolvimento de sua ontologia futura. Mesmo que Merleau-Ponty (VI, 2007, p. 167) escreva ser impossível a existência do *Cogito* tácito, à maneira daquele definido na *Fenomenologia da Percepção*, não se vê nisso algum tipo de problemática que torne inválida a relevância epistemológica de tais considerações. A correção realizada pelo filósofo em *O visível e o invisível* soa muito mais como uma característica fundamental do método fenomenológico, do que como um erro presente em suas primeiras obras. Afinal, a fenomenologia desde Husserl é “um diálogo constante ou uma meditação infinita, e, na medida em que permanecer fiel à sua intenção, não saberá aonde vai. O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão” (PhP, 2009, p. 21-22).

<sup>49</sup> “Falar, nós vimos, não é evocar imagens verbais e articular palavras segundo o modelo imaginado. Fazendo a crítica da imagem verbal, mostrando que o sujeito falante se lança na fala sem representar-se as palavras que vai pronunciar, a psicologia moderna elimina a palavra como representação, como objeto para a consciência, e desvela uma presença motora da palavra que não é o conhecimento da palavra” (PhP, 2009, p. 464).

irredutível.<sup>50</sup> Esse retorno ao irrefletido sem desconsiderar o pensamento objetivo, que caracteriza uma nova compreensão do *Cogito*, é o que também torna possível a intersubjetividade. Se duas pessoas diante de uma paisagem são capazes de apontar e descrever o mesmo objeto, isso não se deve à idealidade do mundo, mas sim porque o mundo se apresenta como um campo de experiência em que a universalidade não nega a singularidade da experiência de cada um dos observadores.

Na verdade, “a universalidade e o mundo se encontram no coração da individualidade e do sujeito” (PhP, 2009, p. 467). Só pode haver relações intersubjetivas verdadeiras, bem como verdadeira percepção do Outro se for considerada essa dimensão que antecede ao pensamento objetivo e a filosofia de sobrevoo. Como considera Bonan (2001, p. 11), a intersubjetividade faz “referência a um contato que sempre antecede sua subjetivação”. A condição de ser no mundo desvela uma noção mais abrangente do *Cogito* cartesiano, ao sugerir que o sujeito, em sua possibilidade de situações, “só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo” (PhP, 2009, p. 470).

O mundo da experiência do corpo próprio atesta a intersubjetividade pelo abandono dos prejuízos legados pela biologia e fisiologia mecanicistas, bem como pela psicologia intelectualista. A alternativa do corpo como coisa ou do corpo como submetido pela consciência, que invalidavam o reconhecimento do outro com um eu, já não se justifica diante da expressividade do corpo próprio e dessa restauração do *Cogito* realizada pela *Fenomenologia da Percepção*. A subjetividade deve, então, ser entendida a partir de sua encarnação, que se caracteriza pela afirmação de uma experiência tácita do corpo próprio, todavia, em relação de circularidade com o pensamento reflexivo. A subjetividade encarnada ensina que a existência do ser humano enquanto sujeito já não pode mais ser tomada em regime de separação entre o corpo e o mundo.

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

---

<sup>50</sup> “O *cogito* merleau-pontiano só é *cogito*, isto é, contato consigo mesmo, na medida em que implica um contato com o ser do mundo – ou seja, é um *cogito* pré-reflexivo. E ele não acarreta a identidade na consciência do ser e da aparência porque ele está implicado em um ato que é um movimento de transcendência, que se ultrapassa a si mesmo continuamente; daí por que, muito embora esse ato temporal defina uma relação a si no movimento de ultrapassamento, ele envolve a possibilidade do erro e da ilusão” (MOUTINHO, 2005, p. 25, grifo do autor).

subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui. O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em idéia ou o corpo em idéia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente (PhP, 2009, p. 470).

Essa dimensão do ser permite entender como diferentes subjetividades podem se relacionar com o fenômeno por perfis e ainda assim serem capazes de captar a essência de um mesmo objeto pela percepção. Há uma condição da existência em que o sujeito, as coisas e o Outro já não mais se distinguem: “em cada experiência expressiva é a nossa própria vida que damos a conhecer. De onde se segue haver uma ligação indissociável entre a expressão de fenômenos e a constituição temporal de nossa subjetividade” (MÜLLER, M. 2001, p. 32). É a presença do sujeito no mundo enquanto corpo que caracteriza uma dimensão em que o imanente e o transcendente não se excluem, mas se completam na medida em que a temporalidade os funde pela condição natural da existência. Como afirma Merleau-Ponty (2009, p. 470), “o pensamento absoluto não é mais claro do que meu espírito finito, já que é por este que eu o penso”.

O que ajuda a esclarecer o conjunto das duas primeiras obras analisadas neste trabalho é justamente esse retorno ao irrefletido, uma dimensão pré-objetiva em que *em si* e *para si* deixam de ser aspectos contraditórios e excludentes para serem compreendidos como diferentes maneiras de explicar “estes fenômenos que fundam todas as nossas certezas” (PhP, 2009, p. 470). O que não seria presumível se *A Estrutura do Comportamento* e *a Fenomenologia da Percepção* não tivessem transformado radicalmente a compreensão da experiência humana enquanto corpo no mundo. Enfim, se o corpo tomado pelas ciências e pela filosofia, não se transmutasse fenomenologicamente em corpo próprio.

## CONCLUSÃO

A centralidade do corpo nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty<sup>51</sup> se impõe de forma inequívoca. Talvez não seja exagerada a colocação de Shusterman (2006, p. 151) a respeito do filósofo como uma espécie de padroeiro do corpo para a filosofia ocidental. Embora outros pensadores importantes como La Mettrie, Diderot, Nietzsche e Foucault tenham defendido apaixonadamente a dimensão corporal, nada se compara ao rigor sistemático e persistente de Merleau-Ponty para provar a primazia do corpo na significação da experiência humana. De modo implacável “ele insiste que o corpo não é apenas a fonte crucial de toda percepção e ação, mas também o núcleo de nossa capacidade expressiva e, portanto, o fundamento de toda a linguagem e significação” (SHUSTERMAN, 2006, p. 151).

Suas críticas visando às teorias clássicas são realizadas a partir dos fundamentos, os quais remetem à ontologia cartesiana e ao dualismo da *res extensa* e da *res cogitans*. O que se verificou, desde então, foi um tipo de pensamento que procurou compreender o fenômeno separando a essência da experiência, a alma do corpo. Influenciadas pela ontologia cartesiana, a filosofia e a ciência do século XX se fragmentaram na ordem do *em si* e do *para si*, tendo por base a noção mecanicista da extensão e eternitária do *Cogito*. No itinerário reflexivo de suas duas primeiras obras, Merleau-Ponty procurou justamente desestabilizar os alicerces das abordagens clássicas sobre o comportamento e a percepção. Ao denunciar o esquecimento da experiência primeira, por meio das resistências estabelecidas pelo corpo fenomenal ao pensamento objetivo, o filósofo desenvolveu uma verdadeira teoria da corporeidade:

A tradição cartesiana habituou-nos a desprender-nos do objeto: a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum de corpo e a da alma, definindo o como uma soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que é apenas aquilo que pensa ser. O objeto é objeto do começo ao fim, e a consciência é consciência do começo ao fim. Há dois sentidos e apenas dois sentidos da palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência. A experiência do corpo próprio, ao contrário, revela-nos um modo de existência ambíguo. Se tento pensá-lo como um conjunto de processos em terceira pessoa – ‘visão’, ‘motricidade’, ‘sexualidade’ – percebo que essas ‘funções’ não podem estar ligadas entre si e ao mundo exterior por relações

<sup>51</sup> A relevância do corpo continuará a ser uma constante na filosofia merleau-pontyana, mesmo a de seus últimos anos, porém, refletindo sobre o conceito de carne: “é através da carne do mundo que se pode, enfim, compreender o próprio corpo” (VI, 2007, p. 227).

de causalidade, todas elas estão confusamente implicadas em um drama único (PhP, 2009, p. 240, grifo do autor).

*A Estrutura do Comportamento e a Fenomenologia da Percepção* estão orientadas sobre a crítica da concepção mecanicista de corpo legada pela tradição cartesiana, no sentido de que a superação das antinomias clássicas tem por base o mundo descoberto na vivência pré-reflexiva do corpo próprio. Chegou-se até essa convicção, como deseja o filósofo, “partindo ‘de baixo’ e por uma análise da noção de comportamento” (SC, 1972, p. 02, grifo do autor). Fora justamente o papel insondável do corpo pela tradição filosófica e científica que começou a mostrar-se pela execução de uma revisão da noção de comportamento, com base nos próprios avanços da ciência. A fisiologia e a psicologia moderna abriram-se para um campo fenomenal em que uma experiência tácita é vivenciada ambigualmente pelo corpo como expressividade. Nesse sentido, aprendeu-se sua resistência às determinações científicas já nos estudos e debates científicos da obra de 1942. Ali, já se desconfiguravam as teses sobre o comportamento relacionadas ao pensamento cartesiano e a ideia do corpo sob o controle da mente, e seu oposto, o fisicalismo de características pavlovianas. Conforme considera Merleau-Ponty, não há nada melhor que a elucidação sobre a atuação do corpo no tempo e no espaço, “para manifestar a insuficiência dos pontos de vista de Pavlov” (SC, 1972, p. 122). O modo de atuação do organismo na organização do esquema arco-reflexo fundamentaram as críticas de Merleau-Ponty à fisiologia mecanicista e à psicologia intelectualista, e permitiram introduzir o conceito de estrutura nas análises sobre o comportamento.

As discussões sobre os casos patológicos contribuíram para ensinar que uma forma não é um ser físico e nem um fenômeno de consciência, mas uma característica da existência simultânea do homem enquanto corpo, alma e mundo. Verificou-se que numa concepção estrutural do comportamento estão envolvidos tanto o aparato anatômico e as leis que regem o organismo, bem como suas condições vitais e representacionais, sem que haja o privilégio de uma instância sobre a outra. Como explica Merleau-Ponty (1972, p. 141), “as propriedades da matéria, da vida e do espírito, não seriam mais do que o caráter dominante na ordem considerada”. A noção de forma, assim compreendida, serviu ao propósito de fornecer um novo entendimento sobre a relação entre o corpo e a alma, pois, partindo da experiência perspectiva, conforme vivida pela consciência perceptiva, já não faz mais sentido falar no domínio causal de um sobre o outro. “Encontramos

pois com a noção de 'forma' o meio de evitar as antíteses clássicas tanto na análise do 'setor central' do comportamento quanto na de suas manifestações visíveis" (SC, 1972, p. 138, grifo do autor). Contra a fisiologia mecanicista e a psicologia intelectualista Merleau-Ponty impôs uma reflexão sobre certa condição da existência que é impossível de explicar pelos exames objetivos em terceira pessoa ou por atos do pensamento.

Conforme foi analisado, o fenômeno do membro fantasma, da anosognose e do recalque ajudaram a demonstrar o meio pelo qual se articulam o psíquico e o fisiológico, quando ensinaram que para além dos atos pessoais há um nível de existência impessoal e anônima que a tradição filosófica e científica ignorou. Afinal, se a experiência do membro fantasma é como um recalque existencial, "um antigo presente que não se decide a tornar-se passado" (PhP, 2009, 115), é porque o fenômeno não depende de uma decisão pessoal do doente e nem de um processo associacionista que resgata o passado pela memória. A recusa da mutilação e a recusa da doença dizem respeito à troca incessante entre o ser e o mundo, ao modo como o corpo encontra-se situado, já empenhado em projetos desconhecidos e inacessíveis para a consciência tética. Trata-se de uma intencionalidade tornada explícita pela característica motora do corpo próprio.

A noção de esquema corporal entendida para além de uma série de associações realizadas a partir da experiência caracterizou-se como uma *tomada de consciência global* da situação, em que uma tarefa atual ou possível é visada. O corpo, como grau zero de espacialidade, é o ponto pelo qual surgem todos os objetos, o terceiro termo na estrutura figura e fundo, "o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos" (PhP, 2009, p. 181). O modo como o paciente com distúrbio de motricidade vive sua espacialidade ilustrou essa situação. Ao diferenciar movimentos concretos de abstratos, constatou-se que a patologia não afeta o ato de pegar ou tocar, mas sim o ato de mostrar. O problema não diz respeito nem a uma disfunção motora que impossibilitaria o ato de tocar uma parte de seu corpo quando solicitado pelo médico, e nem a uma falha na sua capacidade representacional. O que se verificou foi "uma antecipação ou apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um 'projeto motor' (*Bewegungsentwurf*), uma 'intencionalidade motora' sem os quais a ordem permanece letra morta" (PhP,

2009, p. 141, grifo do autor). Na reflexão sobre a aquisição do hábito, o entendimento sobre a consciência não como um *eu penso*, mas como um *eu posso*, evidenciou de que modo novas tarefas são assimiladas e aprendidas: “o hábito é apenas um modo desse poder fundamental” (PhP, 2009, p. 182).

No entanto, a mediação entre o corpo e o mundo ocorre por meio de relações afetivas que fazem as coisas existirem para um sujeito, visto que o corpo é um ser sexuado. Reforçando a crítica à dicotomia do empirismo e do intelectualismo a análise da sexualidade ensinou que, muito mais do que um mosaico de sensações de prazer e de dor passíveis de seres deslocadas por representação, ela se constitui como uma *zona vital* do corpo próprio. Entre o automatismo e a representação se desdobra um *Eros* ou uma *Libido* que enriquecem o mundo de significações existenciais. Eis o que ensinou a patologia, baseando-se na incapacidade que o doente apresenta de se colocar em uma situação erótica. Mais uma vez foi o corpo – extrapolando o domínio da *res extensa* – que descortinou um mundo sexual enraizado na existência e não em uma consciência.

O corpo como núcleo interpretativo das duas primeiras obras de Merleau-Ponty teve seu coroamento pela apreciação do fenômeno da fala. Ao apreender a linguagem como um gesto expressivo do corpo próprio, restituindo, portanto, um sujeito à fala, Merleau-Ponty superou o pensamento clássico. A palavra, contrariamente às suposições empiristas e intelectualistas, não é o invólucro de um sentido interior, seja em termos fisiológicos ou psíquicos, ela é o próprio sentido que foi ignorado ou esquecido pela constituição temporal da linguagem. A descrição do exercício de retomada, que caracteriza a *fala falante* e *fala falada*, permitiu entender à linguagem não enquanto processos físico-químicos relacionados à mecânica nervosa, e nem como uma ferramenta para transmitir pensamentos.

O que se demonstrou definitivamente pelo processo de constituição da linguagem e pelo corpo enquanto expressão da fala foi um mundo oculto e rico de significações, *sussurrante de falas*; o *silêncio primordial* rompido pelo gesto linguístico. A visão sobre o homem, de acordo com Merleau-Ponty (PhP, 2009, p. 224), continuaria dicotômica e superficial se não fosse descrito de que modo a palavra rompe essa camada silenciosa sob o *ruído das falas* e faz da sua significação um mundo propriamente dito. Destituídas as interpretações equivocadas e insuficientes a respeito do corpo, demonstrada a sua fundamental unidade expressiva por meio das análises de seus gestos motores, sexuais e linguísticos,

procurou-se evidenciar as consequências dessa abordagem para a noção de subjetividade. Percebeu-se a limitação do *Cogito* cartesiano em fazer transparecer uma realidade opaca e estrangeira ao pensamento de sobrevoo. Apesar de Merleau-Ponty aceitar que o aspecto tácito do *Cogito* já existia implicitamente em Descartes, teria faltado ao filósofo reconhecer, para além dos atos da consciência, uma experiência significativa nas relações do corpo com seu meio circundante e com o outro:

Era esse *Cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*, ele animava e dirigia todas as operações de expressão que, por definição, sempre erram seu alvo já que elas interpõe, entre a existência de Descartes e o conhecimento que dela ele adquire, toda a espessura das aquisições culturais, mas que não seriam nem mesmo tentadas se em primeiro lugar Descartes não tivesse uma visão de sua existência (PhP, 2009, p. 463, grifo do autor).

Todavia, para admitir uma subjetividade encarnada, enraizada na existência, Descartes teria que constatar não só que o corpo existe e encontra-se unido à alma, mas ainda, que ele oferece o sentido desse mundo a partir do qual o eu pretende meditar. Como explica Merleau-Ponty (2009, p. 471), “a crença em um espírito absoluto ou em um mundo em si separado de nós é apenas uma racionalização dessa fé primordial”. Algo que uma concepção mecanicista da extensão poderia até certo ponto intuir, mas nunca assumir, uma vez que a existência ambígua da corporeidade foi negada pela veracidade das ideias claras e distintas.

Os reflexos desse esquecimento da experiência primeira tiveram um alcance bastante amplo e ressoaram no pensamento científico do século XX, como fica claro no texto *Einstein e a crise da razão*, encontrado na obra *Signos*, pelo qual Merleau-Ponty analisa as discussões entre Bergson e o físico a respeito do tempo. Incapaz de aceitar o ponto de vista do filósofo sobre um tempo percebido, que torna admissível especular cientificamente a respeito de tempos múltiplos, o cientista autorizou a desrazão (S, 1991, p. 18). O que dizer da sua fixação na linguagem racional e científica sobre a verdade do tempo, senão que se trata de uma renúncia ao saber instituído pelo corpo e a percepção? Faltou a Einstein, reconhecer que o universal não se funda numa ciência dogmática, mas “sobre a evidência pré-científica de que há um único mundo, sobre a razão antes da razão que está contida em nossa existência, em nossa relação com o mundo percebido e com os outros” (S, 1991, p. 218). Mundo esse revelado pelo corpo e a percepção quando

compreendidos fenomenologicamente, e não sobre a perspectiva de uma ciência ainda presa à alternativa clássica do *em si* e do *para si*. Como diz Merleau-Ponty (1991, p. 219): “o vigor da razão está ligado ao renascimento de um sentido filosófico, que, certamente, justifica a expressão científica do mundo, porém em sua ordem, em seu lugar no todo do mundo humano”.

O itinerário filosófico de Merleau-Ponty, desde *A Estrutura do Comportamento* até a *Fenomenologia da percepção*, que reconhece “no corpo uma unidade distinta daquela do objeto científico” (PhP, 2009, p. 213), favoreceu um tipo de análise que a ciência e a filosofia não poderiam ter postulado, justamente por se fixarem na herança ontológica do pensamento cartesiano. A apreensão do corpo pela metáfora da máquina e da alma como puro pensamento, bem como a tentativa de contradizer essa perspectiva, refletiram sobremaneira nas concepções que se constituíram historicamente a respeito do comportamento e da percepção. Repensar a corporeidade é proporcionar uma reaproximação entre a filosofia e ciência; é ver o homem como um ser integral que se expressa com a mesma riqueza significativa e inesgotável da obra de arte; é admitir a ambiguidade do mundo e assumi-la como uma característica essencial da existência e do conhecimento. A esfera deflagrada pelos modos de expressão do corpo próprio ensinou que o homem é ao mesmo tempo um ser físico, biológico e psicológico. Do ponto de vista do ser no mundo, as explicações científicas e filosóficas são apenas desdobramentos de um saber pré-reflexivo denunciado pela obstinação do corpo em resistir ao pensamento objetivo.

Nesse sentido, se a ciência e a filosofia pretendem descobrir o verdadeiro sentido de sua investigação, elas precisam compreender que “o problema do mundo e do corpo próprio, consiste no fato de que *tudo reside ali*” (PhP, 2009, p. 240, grifo do autor). E que a importância de se “despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo” (PhP, 2009, p. 249), tem um alcance bem maior do que simplesmente a correção de um conceito equivocado. Como afirma Merleau-Ponty (2009, p. 249), “retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos reencontrar, já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção”.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALQUIÉ, Ferdinand. **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**. 4. ed. Paris: Universitaires de France, 1991.

AQUINO, Tomás de. Compêndio de teologia. Tradução de Luiz João Baraúna. In: AQUINO, Tomás de. **Seleção de textos**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 149-205. (Coleção Os Pensadores).

BARBARAS, Renaud. **Le désir et la distance**: introduction à une phénoménologie de la perception. Paris: J. Vrin, 1999.

\_\_\_\_\_. **Le tournant de l'expérience**: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty. Paris: J. Vrin, 1998.

\_\_\_\_\_. **Merleau-Ponty**. Paris, Ellipses, 1997.

BERGSON, Henri. A lembrança do presente e o falso reconhecimento. Tradução de Jonas Gonçalves Coelho. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 29, n.1, p. 95-121, 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010131732006000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732006000100007&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 05 jun. 2010.

BIMBINET, Étienne. Les pensées barbares du premier age: Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant. **Chiasmi International**. Paris, n. 4, p. 65-86, 2002, p. 68

BONAN, R. **Le Problème de L'intersubjectivité dans la Philosophie de Merleau-Ponty**: la dimension commune. Paris: L' Harmattan, 2001. v. 1.

BRUNSCHVIGG, Léon. **Descartes et la cartésianisme hollandais**. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

BUZON, Frédéric de.; KAMBOUCHNER, Denis. **Vocabulário de Descartes**. Tradução de: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CARDIM, Leandro Neves. **A ambiguidade na Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty**. 2007. 199 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CARMAN, Taylor. **Merleau-Ponty**. New York: Routledge, 2008.

CHARRAK, Clara da Silva. **Merleau-Ponty**: le corps et le sens. Paris: PUF, 2005.

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

\_\_\_\_\_. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. **Cadernos Espinosanos / Estudos Sobre o século XVII**. São Paulo, n. 20, p. 11-35, jan/jun, 2009.

COELHO Júnior, Néilson. ; CARMO, Paulo Sérgio do. **Merleau-Ponty: filosofia como corpo e existência.** São Paulo: Escuta, 1992.

COTTINGHAM, John. **A filosofia de Descartes.** Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Rio de Janeiro: Edições 70, 1986.

DAMÁSIO, Antônio R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano.** Tradução de Dora V. G. Segurado. 7. ed. São Paulo: Companhia da letras, 1996.

DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da Alma; Cartas.** Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 336 p. (Os Pensadores; 15)

\_\_\_\_\_. **Regras para a direção do espírito.** Tradução de Antônio Reis. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1977.

\_\_\_\_\_. **O homem.** Tradução de Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. (Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana II).

DUPOND, Pascal. Du *cogito* tacite au *cogito* vertical. **Chiasmi Internacional.** Paris, n. 2. p. 281-300, 2000.

\_\_\_\_\_. **Le vocabulaire de Merleau-Ponty.** Rio Preto: Ellipses, 2002.

\_\_\_\_\_. A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty. Tradução de: Monclair Valverde. In: VALVERDE, Monclair. (Org.). **Merleau-Ponty em Salvador.** Salvador: Arcádia, 2008. p. 82-106.

FALABRETTI, Éricson Sávio. A presença do Outro: intersubjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora,** Curitiba, v. 22, n. 31, p. 515-541, jul/dez, 2010.

\_\_\_\_\_. **Experiência primeira e estrutura:** uma abordagem sobre o comportamento na obra de Merleau-Ponty. 309 f. Tese – (Doutorado em filosofia) Universidade Federal de São Carlos, 2006.

\_\_\_\_\_. Merleau-Ponty: o sentido e o uso da noção de estrutura. **Dois pontos,** Curitiba, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 153-192, abr, 2008.

\_\_\_\_\_. Merleau-Ponty: o problema mente-corpo e o comportamento. In: CANDIOTTO, Cezar. **Mente, cognição, linguagem.** Champagnat. Curitiba, 2008. p. 77-97. (Pensamento contemporâneo; 3)

FERRAZ, Marcos Sacrini A. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas e Fapesp, 2006.

FURLAN, Reinaldo. A noção de "comportamento" na Filosofia de Merleau-Ponty. **Estudos de psicologia.** Natal, v. 5, n. 2, p. 383-400, jul/dez, 2000. Disponível em:

<C:\Users\rodrigo\Desktop\rodrigo\MERLEAU-PONTY\Artigos Ponty\The notion of behavior in the philosophy of Merleau-Ponty.mht>. Acesso em: 15 mar. 2010.

\_\_\_\_\_. Estrutura e subjetividade no último Merleau-Ponty. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 193-206, abr, 2008.

\_\_\_\_\_. Freud, Politzer, Merleau-Ponty. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 117-138, jan/jun, 1999. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010365641999000200009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365641999000200009&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 18 de julho de 2009.

\_\_\_\_\_. Objetivismo, intelectualismo e experiência do corpo próprio. **Natureza humana**. São Paulo, v. 3, n. 2, p. 289-314. Jul/dez, 2001. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302001000200003&script=sci\\_arttext](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302001000200003&script=sci_arttext)>. Acesso em: 08 ago. 2010.

FURLAN, R; BOCCHI, J. C. O corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty. **Estudos de Psicologia**. Natal, v. 8, n. 3, p. 445-450, set/dez, 2003. Disponível em: < C:\Users\rodrigo\Desktop\rodrigo\MERLEAU-PONTY\Artigos Ponty\The body as expression and language in Merleau-Ponty.mht>. Acesso em: 23 jan. 2010.

GOUHIER, Henri. **Essais sur Descartes**. Paris: J. Vrin, 1949.

\_\_\_\_\_. **La pensée métaphysique de Descartes**. 4. ed. Paris: J. Vrin, 1999.

GUENANCIA, Pierre. **Descartes**. Tradução de Christian Descampes e Robert Maggiori. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991.

GUEROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons: l'ame et le corps**. Paris: Aubier, 1975.

GUILLAUME, Paul. **Psicologia da forma**. Tradução de Irineu de Moura. 2 ed. Sao Paulo: Nacional, 1966.

GOLDSTEIN, Kurt. **La Structure de l'organisme – Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine**. 7. ed. Paris: Gallimard, 1951.

HASS, Lawrence. **Merleau-Ponty's philosophy**. USA: Indiana University, 2008.

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Tradução de André Campos Mesquita. São Paulo: Escala, 2009.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas**. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Lucimar A. C. Anselmi e Fulvio Lubisco. São Paulo: Martin Claret, 2009.

KOFFKA, Kurt. **Princípios de psicologia da gestalt**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, [19--].

KÖHLER, Wolfgang. **Psicologia da gestalt**. Tradução de David Jardim. Belo Horizonte: Itatiaia, 1968.

LAPORTE, Jean. **Le rationalisme de Descartes**. 4. ed. Paris: Universitaires de France, 2000.

LEBRUN, Gérard (Notas). In: DESCARTES, René. **Discurso do método**: meditações; objeções e respostas; as paixões da alma; cartas. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril cultural, 1973. (Os pensadores; 15)

MARQUES, Jordino Assis dos Santos. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993. (Filosofia)

MCARDLE, William D.; KATCK, Frank I.; KATCH, Victor L. **Fisiologia do exercício**: energia, nutrição e desempenho humano. Tradução de Giuseppe Taranto. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1998.

MONTOVANI, Harley Juliano. Uma fenomenologia do patológico em Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 193-212, jan/jun, 2009.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Merleau-Ponty e a filosofia de seu tempo. Tradução de: Monclair Valverde. In: VALVERDE, Monclair. (Org.). **Merleau-Ponty em Salvador**. Salvador: Arcádia, 2008. p. 17-31.

\_\_\_\_\_. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

MOUTINHO, Luíz Damon Santos. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. **Kriterion**, v. 45, n. 110, p. 264-293, jul/dez, 2004.

\_\_\_\_\_. **Razão e Experiência**: ensaio sobre Merleau-Ponty. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. Tempo e sujeito - O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. **Dois Pontos**, Curitiba, São Paulo, v. 1, n. 1. p. 11-57. Jan/jun, 2005. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/1919/1604>>. Acesso em: 03 Fev. 2011.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José. **Merleau-Ponty**: acerca da expressão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. Privilégio e ardil da fala na consecução da reflexão crítica segundo Merleau-Ponty. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga - Portugal, v. 58, n. 01, p. 119-139, 2002. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/preMuller.pdf>>. Acesso em: 09 Mai. 2011.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José.; MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane Lorena. Gênese fenomenológica da noção de gestalt. **IGT na rede**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1. 2004. Disponível em: <<http://www.igt.psc.br/ojs/viewarticle.php?id=35&layout=html>>. acesso em: 03 Maio. 2011.

ORLANDI, Luiz B. Lacerda. **A voz do intervalo**: introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Ática, 1989.

PAVLOV, Ivan. **Los reflejos condicionados aplicados a la psicopatología y psiquiatria**. Montevidéo: Pueblos Unidos, 1955.

POLITZER, Georges. **Critique des fondements de la psychologie : la psychologie et la psychanalyse**. 3. ed. Paris: Universitaires de France, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Conversas**: 1948. Tradução de Fabio Landa, Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Éloge de la philosophie et autres essais**. Paris: Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. **La prose du monde**. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. **La structure du comportement**. 7. ed. Paris: Universitaires de France, 1972.

\_\_\_\_\_. L'oeil et l'esprit. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Oeuvres**. Paris: Gallimard, 2010. p. 1591-1626.

\_\_\_\_\_. **L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**. 2. ed. Paris: J. Vrin, 2002.

\_\_\_\_\_. **Merleau-Ponty na Sorbonne**: resumo de cursos psicossociologia e filosofia. (1949-1952). Tradução de Constança Marcondes Cezar e Lucy Moreira Cezar. São Paulo: Papyrus, 1990.

\_\_\_\_\_. **Notes des cours au Collège de France**: (1958-1959 et 1960-1961). Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. **OEuvres**. Paris: Gallimard, 2010.

\_\_\_\_\_. **Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques**. Paris: Verdier, 1996.

\_\_\_\_\_. **Parcours – 1935-1951**. Lagrasse, Éditions Verdier, 1997.

\_\_\_\_\_. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_. **Sens et non-sens**. Paris: Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_. **Signos**. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins fontes, 1991.

ROCHA, Ethel Menezes. Observações sobre a sexta meditação de Descartes. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas, v. 16, n. 1, p. 127-144, jan/jun, 2006.

RYLE, Gilbert. **Introdução a psicologia**: o conceito de espírito. Tradução de M. Luisa Nunes. Lisboa: Moraes editores, 1970.

SAINT AUBERT. **Le scénario cartésien**: recherches sur la formation et la coherence de l' intention philosophique de Merleau-Ponty. Paris: J. Vrin, 2005.

SHUSTERMAN, RICHARD. The silent, limping body of philosophy. In: CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark B. N. (Eds.). **The Cambridge Companion to Merleau-Ponty**. Cambridge: University Press, 2006.

SOARES, Edvaldo. A crítica de Merleau-Ponty à psicofisiologia clássica. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**. Niterói, v. 16. n. 2, p. 13-35, jul/dez. 2004.

Disponível em:

<<http://www.uff.br/periodicoshumanas/index.php/Fractal/issue/view/v.%2016%2C%20n.%202>>. Acesso em: 03 jul. 2010.

VERÍSSIMO, Danilo Saretta; FURLAN, Reinaldo. Entre a Filosofia e a Ciência: Merleau-Ponty e a Psicologia. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 17, n. 38, set/dez, 2007.

Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103863X2007000300004&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103863X2007000300004&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 19 julho de 2009.

WATSON, John B. **El conductivismo**. Buenos Aires: Paidós, 1955.

WAELEHENS, Alphonse de (Prefácio). In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Estrutura do Comportamento**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WRATHALL, Mark. A. Motives, Reasons, and Causes. In: CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark B. N. (Eds.). **The Cambridge Companion to Merleau-Ponty**. Cambridge: University Press, 2006.