



Os primeiros trabalhos de Merleau-Ponty: convergência filosófica e “diplopia” metodológica

**Initial works by Merleau-Ponty: philosophical convergence and
methodological “diplopia”**

Danilo Saretta Veríssimo
Universidade Estadual Paulista
Brasil

Resumo

A discussão de diversos temas revelados nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, trabalhos estes que possuem especial relevância em debates acerca dos fundamentos da psicologia, exige um exame da cumplicidade estratégica, do ponto de vista filosófico, entre *A estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da percepção*. É neste contexto que apresentamos o presente artigo. Trata-se de, a partir da prerrogativa dessa cumplicidade, expor uma leitura que dê destaque a questões primordiais para o delineamento da intenção filosófica do autor nesses dois livros. Malgrado a utilização de perspectivas metodológicas distintas, ambos fazem parte de um único projeto de trabalho. Inserem-se na discussão das antinomias cartesianas na filosofia e nas ciências e partem da delimitação de um mesmo problema, o da percepção, enquanto ponto de integração das duas ordens fundamentais do pensamento de Descartes: a alma e o corpo.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; fenomenologia; percepção.

Abstract

The discussion of different themes revealed in the initial works of Merleau-Ponty, which are especially relevant in debates on the foundations of psychology, demands a closer look at the strategically complicity, from a psychological viewpoint, between *The Structure of Behavior* and the *Phenomenology of perception*. That context constitutes the background for this article. Based on the prerogative of this complicity, the goal is to present a reading that highlights primordial issues to outline the philosophical intention of that author. Despite the use of distinct methodological perspectives, both are part of one single work project. They fit into the discussion of Cartesian antinomies in philosophy and depart from the delimitation of the same problem, i.e. that of perception, as a point of integration between the two fundamental orders of Descartes' thinking: the soul and the body.

Keywords: Merleau-Ponty; phenomenology; perception.

Introdução

Entendemos que a discussão de diversos temas revelados nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, trabalhos estes que possuem especial relevância em debates acerca dos fundamentos da psicologia, exige um exame da cumplicidade estratégica, do ponto de vista filosófico, entre *A estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da percepção*. É neste contexto que apresentamos o presente artigo (1). Trata-se de, a partir da prerrogativa dessa cumplicidade, expor uma leitura que dê destaque a questões primordiais para o delineamento da intenção filosófica do autor nesses dois livros. Neles, o estudo entabulado por Merleau-Ponty acerca da filosofia e da descrição científica da percepção “modernas” visa a ultrapassagem das “alternativas clássicas”, a ultrapassagem do idealismo filosófico sem a adesão ao realismo científico ingênuo (Merleau-Ponty, 1997), a negação de toda manifestação de pensamento objetivo – tanto aquele que por meio de “atos de significação” estabelece um mundo sem fissuras quanto aquele que pressupõe um mundo cuja constituição pode ser retomada pela análise do



sistema de relações objetivas que o sustenta, incluindo-se, nesse mundo, o organismo humano, o que, supostamente, nos levaria à possibilidade de uma "ciência objetiva da subjetividade". Na perspectiva merleau-pontiana, a crítica dessas "alternativas clássicas" nos encaminha, diretamente, ao debate com o cartesianismo expresso na filosofia e nas ciências. É neste "cenário cartesiano" que Merleau-Ponty se orienta nas obras que ora nos ocupam e é por ele que iniciamos nosso ensaio.

O "cenário cartesiano" dos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty

Para Merleau-Ponty, o "gesto cartesiano" fundador é a assunção das contradições geradas pela dificuldade de articular a união do espírito e do corpo tal como ela aparece, com evidência, no que Descartes chama de nossa "inclinação natural", com o privilégio da substância pensante, do espírito, na concepção de toda forma de consciência. Tal dificuldade é a espinha dorsal do pensamento ocidental (Merleau-Ponty, cerca de 1957 (2) citado por Saint-Aubert, 2005) e se resume à tarefa de dar conta da existência paradoxal do corpo humano (3). A "intenção filosófica" de Merleau-Ponty sustenta-se, pois, na interrogação da herança cartesiana e no debate de toda sorte de "dualismos antropológicos" que se desenvolveram a partir dela (Bimbenet, 2004; Furlan, 2001; Saint-Aubert, 2005). Isso fica claro no trecho de uma entrevista cedida pelo filósofo em 1959:

- Georges Charbonier: Qual o sentido de suas pesquisas em filosofia pura?
- Merleau-Ponty: No fundo, o ponto de partida dessas pesquisas foi bastante tradicional. Recordo-me bem que, desde o fim dos meus estudos, encontrava-me vinculado às relações da alma e do corpo enquanto problema que me interessava especialmente (...). Continuei nesse sentido durante uma quinzena de anos, e é o resultado desse esforço que surgiu sob a forma de dois livros (...) que são, ambos, consagrados, mais ou menos, ao problema das relações da alma e do corpo. No fundo, veja, o que sempre me chocou, durante meus estudos, é o fato de que nossos mestres, no conjunto, eram cartesianos - um homem como Léon Brunschvicg era cartesiano, ele admitia, pois, entre o espírito e o corpo uma distinção categórica, que era a distinção daquilo que é consciência, e daquilo que é coisa, a existência como coisa e a existência como consciência sendo opostas uma à outra (...). Quando o espírito reflete sobre sua verdadeira natureza, ele se apercebe apenas como pura consciência, pensada no sentido cartesiano, e é ele mesmo que é, novamente, o espectador da relação entre o espírito e o corpo. Ele a vê, ele a pensa, ele a constitui, isso faz parte do universo do pensamento, mas não se trata de uma ligação do pensamento com outra coisa que ele mesmo. E é essa imanência filosófica do pensamento a ele mesmo que sempre me chocou, que sempre me pareceu insuficiente, de modo que, desde o tempo de estudante, eu me propunha trabalhar sobre esse problema, das relações do espírito com aquilo que não é ele: como torná-las compreensíveis, como torná-las pensáveis (Merleau-Ponty, 1959 (4) citado por Saint-Aubert, 2005, pp. 17-18).

Voltemo-nos para Descartes. Em vários textos, o filósofo seiscentista insiste sobre a distinção entre a alma e o corpo. Em *Meditações*, no exercício da dúvida hiperbólica, após refletir sobre os atributos do corpo, nenhum deles indubitável, e os da alma, vários deles



ligados às demandas corporais, somente o pensamento aparece a Descartes (1641/1953a) enquanto característica diferencial do espírito, enquanto aquilo que não pode ser destacado do Eu. Como qualquer objeto que encontramos ao nosso redor, o corpo é divisível, ao passo que o espírito configura uma substância pensante e una, e à qual não se aplica o princípio da divisibilidade. Podemos perder partes do nosso corpo sem que isso incorra em perda da substância pensante. Ademais, a substância extensa não admite a sobreposição de extensões. Um corpo não pode ocupar o mesmo espaço ocupado por um outro corpo, propriedade essa que não pertence à substância pensante (Descartes, séc. XVII/1953b). As impressões que recebemos do nosso corpo nós não as recebemos dele todo, mas do cérebro, órgão responsável pela mediação entre nossa substância material e nossa substância pensante, segundo Descartes. É o espírito que sente por meio das impressões que recebe do corpo, é a alma que vê, e não o olho (Descartes, 1637/1953c). Neste contexto, se por um lado Descartes admite que há certas coisas que a "luz natural" não é capaz de nos ensinar sem a ajuda do corpo, aquilo que nos causa prazer e aquilo que nos causa dor, por exemplo, por outro lado, o filósofo afirma: "Pois é, ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade das coisas" (Descartes, 1641/1996, p. 330) (5). A tradição cartesiana implica, portanto, o afastamento do sujeito em relação ao objeto. Segundo Merleau-Ponty (1945), opera-se a "purificação" da substância extensa, doravante compreendida enquanto soma de partes exteriores umas às outras, aí se incluindo o corpo, e a "purificação" da substância pensante, da alma, "ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância" (6). A clareza é encontrada, de um lado, em nós e, de outro, fora de nós. Assim, ou se existe como coisa, e a análise de suas partes revela tudo o que ela pode ser, ou se existe como consciência, como poder puro de entendimento de si mesmo e dos objetos exteriores (7).

Mas, aos olhos de Merleau-Ponty, as reflexões mais "célebres" de Descartes, e que se encontram em algumas poucas passagens de seus textos e cartas, são aquelas em que o filósofo seiscentista investiga a união da alma e do corpo, vislumbra uma zona "abissal" do Ser, entra em contradição e, então, decide fechá-la ao pensamento filosófico. Voltemo-nos a um trecho de *Meditações* indicado por Saint-Aubert (2005) como adágio da "aventura intelectual do cartesianismo".

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas, que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia este ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disto ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo (Descartes, 1641/1996, pp. 328-329) (8).

Segundo Saint-Aubert (2005), esta passagem contém, na perspectiva da filosofia de Merleau-Ponty, o melhor e o pior do cartesianismo.

O melhor, porque, nela, Descartes cruza, no espaço de uma meditação, a dimensão autêntica da carne e da sua fenomenalidade de interferência [*empiétement*]. O pior, porque, tendo encontrado justamente a posição



do mais precioso dos tesouros, ele não encontra os meios de reerguê-lo e enterra-o definitivamente (Saint-Aubert, 2005, p. 25).

Numa carta à princesa Elizabeth (9) (1618-1680), datada em 28 de junho de 1643, Descartes (séc. XVII/1953b) comenta que a atribuição de matéria e extensão à alma é mais fácil que concebê-la capaz de mover o corpo sem possuir matéria e que esta atribuição de matéria à alma nada mais é do que concebê-la unida ao corpo. Já numa carta a Morus (10) (1614-1687), de 15 de abril de 1649, o filósofo retoma o tema da atribuição de materialidade à alma, concebendo-a como uma "extensão de potência". A alma não seria corporal no mesmo sentido da substância extensa. Mas qual a coerência dessa noção, pergunta Merleau-Ponty?

A alma, vista do corpo, aparece como se aplicando a este corpo e dotada de uma extensão por contágio. Mas não se trata senão que da alma dos outros, e não da alma enquanto alma. De fora, encontra-se nela a superfície de extensão; de dentro, não se pode alcançá-la que por reflexão (Merleau-Ponty, 1968/2002, p. 15).

O fato é que a alma não é concebida por Descartes senão por meio do "entendimento puro", e os corpos – a extensão, a figura e o movimento – concebidos a partir do entendimento e da imaginação, tal qual exercida nos estudos matemáticos, enquanto aquilo que se refere à união da alma e do corpo encontra-se proscrito do terreno do pensamento. Recorremos, novamente, às palavras de Descartes (séc. XVII/1953b):

(...) as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento isolado, nem mesmo pelo entendimento auxiliado pela imaginação; mas elas são conhecidas claramente pelos sentidos. De onde o fato que aqueles que não filosofam jamais, e que não se servem que dos seus sentidos, não duvidam que a alma move o corpo, e que o corpo aja sobre a alma, mas consideram um e outro como uma única coisa, ou seja, eles concebem a sua união, pois conceber a união que há entre duas coisas, é concebê-las como uma só. (...) é apenas utilizando-se da vida e das conversações ordinárias, e se abstendo de meditar e de estudar sobre as coisas às quais se exerce a imaginação, que se aprende a conceber a união da alma e do corpo. (p. 1158).

Descartes prescreve, portanto, uma interdição à reflexão filosófica no tocante à nossa experiência. A reflexão, se exercida no domínio da união entre a alma e o corpo, domínio claramente acessado em nossa vida comum sem o auxílio da filosofia (11), não encontrará senão confusão, não encontrará senão pensamentos obscuros e sem validade no campo do conhecimento que se pretenda verdadeiro e científico. O exercício do entendimento puro impede a plena dedicação à imaginação e aos sentidos e o pensamento que se vale dos sentidos não é capaz de alcançar um entendimento puro e verdadeiro; o pensamento que se exerce em região obscura do ser alcança apenas conclusões duvidosas e confusas. Para Descartes, a união da alma e do corpo não pode ser concebida pelo espírito humano. Trata-se de um "setor" que não podemos pensar.

O preceito cartesiano foi seguido à risca. É o que nos mostra Merleau-Ponty ao falar de uma crise da filosofia pura na França. "Ela vive, sobretudo, no passado, como história da filosofia", comenta o autor (Merleau-Ponty, 1996a, p. 165). Se havia uma filosofia, ela estava "no ar", expressa nas pesquisas sobre arte, e, sobretudo, em pesquisas sobre o "homem subterrâneo", da forma que encontramos em Schopenhauer, Dostoevsky, Nietzsche e Freud (12). Este é o resultado último da atitude que manifestara Descartes; "(...) filosofia e não filosofia sem interferência [empiètement], nem conflito, a filosofia nos dando razões de não fazer mais filosofia", afirma Merleau-Ponty (1996a, p. 225).

A pedra de toque do pensamento merleau-pontiano, construído à luz do preceito fenomenológico de suspensão do conhecimento filosófico e científico estabelecido, é a afirmação de que o irrefletido não deve ser afastado como termo inacessível à reflexão, que ele é, antes, a "situação inicial, constante e final" (Merleau-Ponty, 1945, p. IX) de uma "reflexão radical". Um pensamento que não rejeita a confusão, mas que aceita ser reflexão sobre um irrefletido, pode ser capaz de exprimi-lo e de, assim, aproximar-se de uma "nova idéia de razão" (Merleau-Ponty, 1966/1996b, p. 7), uma idéia de razão imiscuída em desrazão. A virada filosófica, que abriga em si o "gesto" fenomenológico propriamente merleau-pontiano, faz do *cogito* o centro de uma reflexão "(...)" que domina e mantém ao mesmo tempo a opacidade da percepção" (Merleau-Ponty, 1945, p. 53). O campo de exercício da reflexão filosófica doravante deve preservar aquilo que, para Descartes, implicava confusão, mistura e dúvida, e que deveria ser dissipado à luz de um fundamento claro e distinto para as ciências. Mais do que isso, trata-se de recolocar a "atitude crítica e reflexiva" no magma da "experiência irrefletida do mundo", que devemos reencontrar, para então ver surgir a reflexão da forma como ela, de fato, se apresenta, como um "dom de natureza", ou seja, como reflexão inerente a uma situação espacial e temporal, inerente ao nosso corpo, a um "Eu natural", que coincide com a consciência sensível que conhece a si mesma e o seu mundo anonimamente, antes de qualquer decisão de nossa parte. "Minha percepção, diz Merleau-Ponty, mesmo vista do interior, exprime uma situação dada (...)" (1945, p. 249), um "passado original", diz ele, a referir-se ao fato de que não temos mais consciência de sermos o "verdeadeiro sujeito" da sensação do que consciência do nosso próprio nascimento. É a partir desse fundo de "experiência não tética", que é a nossa "percepção originária", que se delimitam o objeto de ciência, o sujeito psicofísico, morada das sensações, e a consciência pura e constituinte, que "põe um e outro". A "reflexão radical" de que fala Merleau-Ponty precisa antecipar-se à formulação da idéia do sujeito e do objeto e apanhar a si mesma no instante em que brota da mesma "fonte" daquelas idéias (13).

Se Merleau-Ponty compara o corpo à obra de arte é porque em ambos o fenômeno expressivo se antecipa ao pensamento e força caminho para aquém do "privilegio da razão". Um quadro, assim como uma música ou um poema, não emite uma idéia que se descola da obra e passa a significá-la, a idéia matriz do trabalho artístico tal como quisera transmitir o seu autor. A obra é antes, diz Merleau-Ponty, um "indivíduo", um "ser" do qual não é possível "distinguir a expressão do expresso" (Merleau-Ponty, 1945, p. 177). Se quisermos conhecê-la, isso não será possível senão através de um " contato direto" por meio do qual acessaremos uma significação situada no tempo e no espaço. A obra de arte, assim como o corpo, possui uma fisionomia, ou seja, um sentido que surge do seu conjunto. Uma profunda dimensão desse sentido é perdida na descrição que se possa fazer de um quadro, na notação que se possa fazer da música em uma partitura, da mesma forma que a transcrição de uma entrevista "achata" a expressão do entrevistado, desprovendo-a dos seus gestos, do seu tom, dos seus acentos, enfim, da tensão na qual ele se movera e das "significações vivas" que ele experimentara e expressara. Para Merleau-Ponty é significativo que Descartes não aborde a pintura senão com alguns poucos comentários; "... a pintura não é para ele uma operação central que contribui para definir nosso acesso ao ser; é um modo ou uma variante do pensamento canonicamente definido pela posse intelectual e pela evidência" (Merleau-Ponty, 1960/1985, p. 42). E se Descartes fala em "quadros" é de fato ao desenho que ele se apegou enquanto forma que nos fornece os índices suficientes para a representação do objeto desenhado. Falar das cores, que escapam à correspondência geométrica entre as coisas e suas projeções, e que, no entanto, nos "apresentam" as coisas, seria ver-se diante do problema "... de uma abertura às coisas sem conceito" (Merleau-Ponty, 1960/1985, p. 43) (14).

Diante do que apresentamos até aqui, pode ficar ao leitor a impressão de que, se Merleau-Ponty não pretende realizar uma abordagem histórica da filosofia de Descartes, a ele interessa apenas criticar um pensamento defasado. De fato, Merleau-Ponty não se ocupava de uma restituição "lógica" e "arquitetônica" das obras de Descartes (15). Para nosso filósofo, não se tratava de fazer história da filosofia e seu trabalho de pesquisa

sobre o autor seiscentista não precisava ser exaustivo (16). Não lhe interessava o sistema cartesiano e sua ordem interna, o que implica, para Merleau-Ponty, a exposição ao risco de reduzir o filósofo às suas próprias questões e às suas próprias respostas (17). Interessava, sim, a ele fazer filosofia hoje à luz de Descartes, pensar mesmo os primórdios de uma nova ontologia, o que não seria possível senão a partir da focalização das "intuições" cartesianas, ou seja, a partir daquilo que Descartes "nos diz" sob a base das interrogações que lhe podemos endereçar hoje e que mantém viva a filosofia produzida por ele no século XVII. Trata-se de ultrapassar os limites da ordem e do conteúdo do que disse Descartes em resposta aos seus problemas. Trata-se de "sonhar", "meditar", "refletir livremente" sobre os temas cartesianos, de fazer aflorar intuições acerca das verdades que ele tentou exprimir (Merleau-Ponty, 1968/2002), mesmo que contraditórias, sem romper, contudo, a dimensão de diálogo com o filósofo de outrora (18). Para Merleau-Ponty, essa é a única maneira de encontrar o "princípio de coesão" do Ser em Descartes. É nessa leitura e não na perspectiva plana e homogênea de um exame sistemático que o filósofo deseja avançar em suas próprias interrogações.

Merleau-Ponty prefere instalar-se no "horizonte do pensamento cartesiano" (Merleau-Ponty, 1945, p. 54), sem, no entanto, perder de vista os temas e as soluções vislumbradas por Descartes. A impossibilidade de pensar a união da alma e do corpo, deixada ao alcance apenas do "conhecimento vital", significa, para Merleau-Ponty (1945), que "(...) o ato de compreender se dá como reflexão sobre um irrefletido que ele não reabsorve nem de fato nem de direito" (pp. 52-53). O "pensamento absoluto" de Descartes não aparece como dimensão primeira, mas inserido num fluxo temporal e espacial do qual ele não se ausenta jamais. "É sempre à percepção que caberá conhecer a percepção", afirma Merleau-Ponty (1945, p. 53). É nesse sentido que o filósofo lê a análise de Descartes acerca do pedaço de cera, ou acerca dos homens presumidos que ele vê de sua janela (19). Se, sem saber se o que vemos são homens verdadeiros ou tão somente bonecos sob as vestes e os chapéus, julgamos tratar-se de homens, o julgamento ao qual se refere Descartes não é anterior à própria percepção. O sentido do percebido não está posto de antemão em alguma dimensão somente acessível a um pensamento sem ancoragem, mas parece brotar do próprio percebido, no instante da sua descoberta. A "estrutura inteligível" do pedaço de cera não é constituída pelo "pensamento absoluto", mas, sim, reconstituída, diz Merleau-Ponty (1945). É por isso que o autor afirma que a "significação última do cartesianismo" assenta-se na identificação entre a razão e a condição humana. O "homem sensual" que encontramos na sexta meditação rejeita a "purificação" que Descartes operara nas duas primeiras meditações (Merleau-Ponty, 1996a).

Se a filosofia de Descartes é isso, estabelecimento de uma luz inteligível contra o homem sensual e o mundo visível, em seguida, justificação relativa por meio dela do sentimento, ela deve conter (se ela não é, no seu segundo momento, simples renegação do primeiro) uma relação ambígua de luz e sentimento, do invisível e do visível, do positivo e negativo. É esta relação ou este cruzamento que seria necessário procurar (Merleau-Ponty, 1996a, p. 222).

Mas, se Merleau-Ponty pode afirmar que a existência, a individualidade e a facticidade encontram-se no "horizonte do pensamento cartesiano", é apenas admitindo, também, que Descartes não as tematizou. Caso contrário, a filosofia cartesiana seria outra, e a análise reflexiva teria se aproximado mais de uma "subjetividade autêntica".

A cumplicidade entre A estrutura do comportamento e a Fenomenologia da percepção

As duas obras iniciais de Merleau-Ponty fazem parte de um único projeto de trabalho. Elas se inserem na discussão das antinomias cartesianas na filosofia e nas ciências e partem da delimitação de um mesmo problema, o da percepção, enquanto ponto de



integração das duas ordens fundamentais do pensamento de Descartes: a alma e o corpo.

Nossos primeiros trabalhos publicados [comenta Merleau-Ponty] apegam-se a um problema que é constante na tradição filosófica, mas que é posto de modo mais agudo desde o desenvolvimento das ciências do homem, a ponto de conduzir a uma crise do nosso saber ao mesmo tempo que da nossa filosofia. Trata-se da discordância entre a visão que o homem pode ter de si mesmo, por reflexão ou por consciência, e aquela que ele obtém religando suas condutas a condições exteriores das quais elas dependem manifestamente (Merleau-Ponty, 2000, p. 11).

Do ponto de vista interior, a verdade do *cogito* parece irrecusável para a filosofia. Mesmo que o saber positivo sobre o homem chegassem ao extremo de concebê-lo no interior de um entrelaçamento de causalidades orgânicas, psíquicas ou sociais, o reconhecimento da validade dessa concepção permaneceria atrelado à possibilidade de se apreciá-la. Caso contrário, os próprios resultados científicos deveriam ser colocados em dúvida, enquanto simples efeitos de uma determinação exterior inapreensível (Merleau-Ponty, 2000). O fato é que a evidência da consciência é "inchada" a partir de Descartes em direção a uma liberdade absoluta. A consciência passa a ser uma consciência constituinte e, assim, a compreender todos os fenômenos como inerentes à sua atividade e o pensamento como evidente para si mesmo (Merleau-Ponty, 1945). Por outro lado, as ciências, do ponto de vista do "espectador estrangeiro" (20), são capazes de pôr em relevo uma série de dependências do homem em relação a fatores físicos, orgânicos, psicológicos e sócio-históricos. Merleau-Ponty (2000) resume esse impasse com as seguintes palavras:

É preciso, pois, compreender como o homem é simultaneamente sujeito e objeto, primeira pessoa e terceira pessoa, absoluto em iniciativa e dependente, ou, mais ainda, é preciso revisar as categorias que, se mantidas, fariam renascer o conflito perpétuo do saber positivo e da filosofia (p. 12).

As ciências humanas, se acompanhadas em seu "desenvolvimento espontâneo", revelam, de fato, um homem-coisa, o homem como um objeto entre outros? E a "atitude reflexiva", que olha o homem a partir de si mesmo, ela nos conduz, inevitavelmente, a uma subjetividade "intemporal e incondicionada"? Estas interrogações summarizam a dupla proposta de Merleau-Ponty, ao conceber um estudo sobre a percepção (21) que, partindo de dois pontos de vista diferentes, convergisse para um ponto aquém do sujeito e do objeto puros.

A estrutura do comportamento

Na *estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty considera a percepção a partir do exterior, ou, conforme expressão utilizada pelo próprio autor, do ponto de vista do "espectador estrangeiro". As palavras com que o autor inicia o livro já anunciam o impasse a que fizemos referência: "Nosso objetivo é compreender as relações da consciência e da natureza – orgânica, psicológica ou mesmo social. Entendemos aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade" (Merleau-Ponty, 1942/1967, p. 1). Logo após, Merleau-Ponty anuncia a estratégia que utilizará para instalar-se no seu problema: partir "de baixo", da noção de comportamento, considerada pelo autor como noção neutra em relação às oposições clássicas entre o "psíquico" e o "fisiológico". Novamente, é na leitura do "horizonte" de um pensamento estabelecido, desta vez da teoria behaviorista, que o filósofo adquire a confiança necessária para pôr em marcha sua intenção intelectual. Há uma intuição "profunda" na noção de comportamento, diz ele, que fora perturbada por uma "desordem ideológica" no seio da psicologia norte-americana. No ardor da contraposição à psicologia introspeccionalista, o behaviorismo lançou-se em explicações

fisiológicas e mesmo físicas do comportamento. Deixou-se, então, de lado o comportamento que não se localiza no sistema nervoso central, mas no "debate" do homem com o ambiente físico e social. "Em nossa opinião (...) Watson tinha em vista, quando falava de comportamento, aquilo que outros chamaram de *existência*, e a nova noção apenas poderia receber seu estatuto filosófico se se abandonasse o pensamento causal ou mecânico em prol do pensamento dialético" (Merleau-Ponty, 1942/1967, p. 3). Com efeito, Merleau-Ponty impõe-se a tarefa, realizada de modo paciente e meticoloso, de deixar de lado a visão que se adquire do homem a partir da reflexão e de denunciar o "abuso do pensamento causal" nas "representações científicas do comportamento". É, sobretudo, às teorias do comportamento fundadas sobre a noção de reflexo que o autor dirige suas críticas, mas também à psicanálise. Mas não lhe escapam nem a psicologia da Gestalt e o organicismo de Goldstein, correntes que oferecem a Merleau-Ponty os elementos sobre os quais será, pouco a pouco, constituída a idéia de estrutura que funda tanto a noção de comportamento para o filósofo, quanto a possibilidade de abordagem da "consciência perceptiva", cujo caráter transcendental se coaduna ao seu caráter natural-estruturalista (Bernet, 2008).

A psicologia da forma tem suas elaborações teóricas acerca do comportamento, da percepção e do funcionamento nervoso mobilizadas desde o início do livro, de modo a explicitar as insuficiências da teoria do reflexo. Com base em estudos remarcáveis pela fidelidade descritiva à estrutura do fenômeno perceptivo, a psicologia da forma pôde integrar noções como a de estímulo, de local da excitação, de circuito reflexo e de reação, todos relacionados à premissa de que a reação ocorre por meio de fenômenos locais e mutuamente independentes, em uma nova ordem de eventos, relacionados ao *padrão* da estimulação que conta para o organismo, distinguindo, assim, o "ambiente geográfico" e o "ambiente de comportamento", como o faz Koffka (1935/1975), e atribuindo a reação a um processo *unitário*, um "todo funcional", segundo as palavras de Köhler (1929/1980). "De fato, a psicologia moderna colocou em evidência essa apreensão imediata das estruturas que é a condição de possibilidade de todos os juízos de reconhecimento, assim como de todas as associações de idéia", afirma Merleau-Ponty (1942/1967, p. 70). É assim que, na experiência perceptiva, temos acesso a uma "cena sensorial" e não a um "mosaico de sensações locais", é assim que, na dimensão do comportamento, percebemos movimentos dotados de uma "articulação interior", uma "melodia cinética dotada de um sentido" (Merleau-Ponty, 1942/1967, p. 140), e não uma soma de movimentos devidos a relações mecânicas exteriores umas às outras.

Desde o início d'A estrutura do comportamento, Merleau-Ponty invoca, também, uma corrente de autores encabeçada por Kurt Goldstein e Buytendijk, e que se insere no terreno de uma fenomenologia dos seres vivos. Pintos (2005) destaca as concepções goldsteinianas sobre as quais se ergue a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. Isso porque o filósofo não aborda a percepção enquanto domínio fenomenal particular, destacado do organismo no qual se insere. Ela é, antes, considerada a partir do "fundo" composto pela totalidade orgânica. E se o estudo da percepção levado a cabo por Merleau-Ponty se inicia pela análise dos "aspectos concretos do comportamento", é também a partir do todo representado pelo organismo que essa análise será conduzida. O filósofo dá-se conta de que os fatos relacionados à adaptação das respostas do organismo aos estímulos ambientais e à coordenação de "movimentos parciais" em "gestos totais" são apresentados por aqueles autores segundo "categorias originais" que correspondem a uma nova concepção de explicação em fisiologia. Além do fato fundamental de atrelar a noção de forma ao organismo enquanto todo, pode-se dizer que esses autores falam de uma Gestalt ainda mais ampla: a que se constitui entre o organismo e o seu meio, "fundo" do qual se destacam todos os seus comportamentos e que é esboçado a partir da "ordem" que emana do próprio organismo. Essa Gestalt ampliada é, com efeito, referência ao "recorte" levado a cabo pelo organismo de um meio (*Unwelt*) que lhe seja adequado, levando-se em conta que cada organismo vive em um mundo que não apresenta apenas as excitações que lhe convém (Goldstein, 1934/1983; Merleau-Ponty, 1942/1967). Assim, qualquer fenômeno parcial que possa ser posto em destaque pelas análises físico-químicas do organismo vivo somente possui um significado

em sua ligação com outros fenômenos segundo uma "relação original", estrutural, e, por isso, sem nenhuma possibilidade de inteligibilidade segundo uma análise causal. Esses fenômenos são a expressão de um "sentido autóctone", de uma maneira única e harmoniosa do organismo "fazer aparecer um meio à sua imagem" (Merleau-Ponty, 1942/1967, p. 167).

A noção de estrutura é, portanto, o subsídio através do qual Merleau-Ponty nos mostra, em meio ao organismo enquanto *locus* de acontecimentos físicos e fisiológicos, o aparecimento do comportamento orientado para um mundo específico de cada espécie animal e para o mundo cultural, no caso do homem. É importante destacar que essa "atividade prospectiva" que Merleau-Ponty encontra nos organismos não se confunde com concepções vitalistas e idealistas da vida natural. Se o organismo não pode ser compreendido enquanto funcionamento de "mecanismos cegos", tampouco poderá ser compreendido fora dos limites da corporeidade, como deixam claro os trabalhos de psicopatologia humana e animal. Os dispositivos empíricos utilizados por Merleau-Ponty – psicologia e psicopatologia da percepção modernas – são para ele uma solicitação ao "reexame da antinomia" entre matéria e idéia (22). E é este o sentido da noção de estrutura que emerge deles. O filósofo inicia seu livro questionando-se: "(...) não há nada fundado no naturalismo da ciência, nada que, 'compreendido' e transposto, deva encontrar um lugar numa filosofia transcendental?" (Merleau-Ponty, 1942/1967, p. 2). E no último parágrafo do livro, escreve: "A 'estrutura' é a verdade filosófica do naturalismo e do realismo" (Merleau-Ponty, 1942/1967, p. 241). A noção de estrutura tornou possível, para Merleau-Ponty, o desenvolvimento do que ele denominou "consciência naturada". Restava, então, investigá-la, tentar pensá-la sem "suprimir sua originalidade", sem reduzi-la a uma consciência intelectual e, portanto, buscar uma redefinição da filosofia transcendental. É este o sentido geral do estudo empreendido em seu trabalho seguinte.

Fenomenologia da percepção

A *Fenomenologia da percepção* corresponde à "análise da percepção em nós" (Merleau-Ponty, 2000, p. 17). Mas, esta análise também não deveria instalar-se de imediato na consciência transcendental. O percurso adotado por Merleau-Ponty em seu segundo livro é bem representado numa análise que o autor profere no ano letivo entre 1947 e 1948:

(...) é preciso que haja mediação entre o para si puro e aquilo que a consciência põe em si diante dela, é preciso que haja convivência entre o para si e o em si. "É a alma que vê, e não olho", dizia Descartes (...). "O olho ou a alma": para ele, não há senão um ou outro. O julgamento natural queria ser essa mediação, mas não passa de uma oscilação entre o em si e o para si. Para ultrapassar a alternativa, seria necessário não considerar logo de início a consciência pura, mas retornar à própria percepção; obter a consciência já em obra, já situada, não se contentar com uma noção esquemática da consciência. Se faço uma idéia pura da consciência, jamais poderei reencontrar a percepção (Merleau-Ponty, 1968/2002, p. 30).

É por isso que o estudo da "percepção em nós" também parte de dispositivos antropológicos. Novamente a psicologia, representada pela escola de Berlim, e a psicopatologia, representada, sobretudo, pelos trabalhos de Gelb e Goldstein, encontram destaque sob a pluma de Merleau-Ponty. A reflexão filosófica sobre a percepção nos apresenta um prejuízo que ameaça a empreitada intelectual. Conforme os dizeres de Merleau-Ponty (2000), ela afasta o filósofo do corpo que ele habita, bem como das coisas que ele freqüenta por meio do seu corpo. A coisa percebida, assim como o corpo, é envolta, então, por uma atmosfera de indiferença. Ambas passam a ser objetos cuja lei constitutiva deve ser explorada, ou mesmo construída, pelo sujeito transcendental. Mesmo a fenomenologia transcendental, tal como concebida por Husserl, pode ser

interpretada dessa forma (Merleau-Ponty, 1945). Ora, a psicologia – Merleau-Ponty refere-se à psicologia da Gestalt, que ele freqüentemente denomina “psicologia moderna” – reconhece a “originalidade dos fenômenos” em detrimento do “mundo objetivo”. Por meio da refutação da noção de sensação (23) que implica uma nova concepção de consciência, não mais como região natural composta por “conteúdos psíquicos”, mas como *Gestalt*, a psicologia também possibilita o desvelamento de algumas “dificuldades de princípio” no tocante à concepção da percepção enquanto ato cognitivo e da consciência como “razão pré-existente”. E é por isso que o filósofo considera que, afastados os prejuízos da atitude natural, a descrição psicológica adquire o valor de “método filosófico” (24).

A filosofia e a psicologia empíricas fazem do sujeito perceptivo o lugar de ocorrência de fatos mentais, cujas moléculas constitutivas mais elementares são as sensações. Da associação entre essas moléculas mentais, devida à sua semelhança ou à sua contigüidade espacial e temporal, ou mesmo a processos intelectuais, visto que a simples associação não dá conta de explicar nossa percepção efetiva, nasceria nossa percepção, cópia do mundo exterior, pólo subjetivo de uma realidade em si. O preceito fundamental que dá coerência à cadeia de acontecimentos que vai dos estímulos físico-químicos emanados do mundo exterior, passando por nossos órgãos sensoriais e demais estruturas nervosas, aos fatos sensoriais que são produzidos na consciência, é a hipótese de que haja conformidade entre os estímulos e as sensações, de que haja “(...) uma correspondência pontual e uma conexão constante entre o estímulo e a percepção elementar” (Merleau-Ponty, 1945, p. 14). Essa “hipótese de constância” (25) é expressão do que Merleau-Ponty considera como o esquecimento da experiência perceptiva em favor do objeto ao qual ela nos abre, mais especificamente em favor do percebido tomado segundo o pensamento objetivo do mundo. Há uma ciência acerca do mundo que o tem por soma de objetos que, por sua vez, são compostos por fragmentos de matéria, o que se traduz por uma concepção do espaço enquanto conjunto de pontos exteriores uns aos outros. O fato é que a determinação do mundo em si fora transportada diretamente para o estudo do fenômeno perceptivo, dando ensejo a teorizações que desfiguravam a nossa experiência vivida da percepção. A “sensação pura”, categoria perfeitamente análoga às partículas materiais que a física e a química encontram nos objetos, não é nada do qual possamos ter experiência – aliás, esta é uma observação igualmente válida em relação aos elementos atômicos da matéria, com a diferença de que, em grande medida, as concepções materialistas do mundo instrumentalizam o cientista para o trabalho sobre o objeto físico, enquanto, no tocante à subjetividade, mais a dissimulam do que a revelam (26).

A antítese intelectualista das teorias da percepção e, em última instância, da subjetividade, partilha com o empirismo a necessidade de um mundo objetivo e determinado, à diferença que este mundo não é identificado enquanto causa da percepção, mas, sobretudo, como seu fim imanente (Merleau-Ponty, 1945). Merleau-Ponty mostra-nos que, no intelectualismo, “(...) a percepção é um juízo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 42), ver é pensamento de ver, conforme um modo de expressão próprio aos primórdios da análise reflexiva. Os dados advindos da sensibilidade corporal são a ocasião para uma “interpretação de signos”, para atos de reflexão e de construção de uma representação do mundo. Mas, se é assim que as coisas se passam, em termos de julgamento, de onde vem nossa certeza de perceber? Afinal, na vida ordinária, não dizemos que cremos ver algo, mas, sim, que vemos as coisas. Além disso, os doentes que sofrem de alucinações são capazes de distingui-las de suas percepções efetivas. Merleau-Ponty (1945, p. 385-386) comenta: “Se os doentes dizem tão frequentemente que se fala com eles por telefone ou pelo rádio, é justamente para exprimir que o mundo mórbido é factício e que lhe falta algo para ser uma ‘realidade’”. As alucinações escapam à densidade da coisa percebida; a maior parte delas se constitui de fenômenos efêmeros, sensações vagas de pontos brilhantes, silhuetas, sussurros. Se se trata de um objeto definido, como, por exemplo, a visão de um animal ameaçador, é antes o seu estilo ou a sua fisionomia que é representada. Por outro lado, as coisas com as quais nos ligamos adquirem “espessura” a partir da compressão que caracteriza o nosso tempo vivido;



assim como o outrora e o porvir coexistem na experiência do presente, as perspectivas possíveis da coisa se comprimem na presença "carnal" do objeto. Contudo, a debilidade da alucinação não impede que haja a "impostura alucinatória", ou seja, a adesão do doente a este mundo mórbido. Ora, abaixo desse mundo constituído e objetivo, do qual trata o intelectualismo, há um mundo pré-objetivo com o qual nos unimos numa "comunicação vital" (Merleau-Ponty, 1945, p. 394). Para Merleau-Ponty, é o estudo dessa ligação primordial que pode nos levar a uma compreensão tanto do fenômeno perceptivo quanto do processo alucinatório. Precisemos essa análise por meio das próprias palavras do filósofo:

Ainda que a alucinação não seja uma percepção, há uma impostura alucinatória e é isso que não compreenderemos nunca se fizermos da alucinação uma operação intelectual. É preciso que, por mais diferente que ela seja de uma percepção, a alucinação possa suplantá-la e existir para o doente mais do que suas próprias percepções. Isso apenas é possível se alucinação e percepção são modalidades de uma única função primordial pela qual dispomos ao nosso redor um meio de uma estrutura definida, pela qual nós nos situamos ora em pleno mundo, ora à margem do mundo. A existência do doente está descentrada, ela não se realiza mais no comércio com um mundo áspero, resistente e indócil que nos ignora, ela se esgota na constituição solitária de um meio fictício. *Mas essa ficção não pode valer como realidade senão porque a própria realidade é alcançada no sujeito normal em uma operação análoga* (Merleau-Ponty, 1945, p. 394).

Se essa operação fosse um ato de síntese operado por uma consciência constituinte, não se poderia compreender porque o mundo e o sujeito não convivem numa coincidência plena, porque não vivemos nas "articulações mais secretas" de ambos e porque, ao contrário, vivemos na "espessura de um presente" (Merleau-Ponty, 1945, p. 275). Ademais, seria difícil compreender como essa consciência reflexiva deixar-se-ia aderir a uma ilusão construída por ela mesma paralelamente à sua obra com valor de realidade. A alucinação apenas é possível porque a consciência não se possui plenamente.

Toda forma de causalidade psicológica, bem como de intelectualismo, pressupõe "(...) a operação primordial que impregna o sensível de um sentido (...)" (Merleau-Ponty, 1945, p. 43). Essa operação, Merleau-Ponty nos convida a encontrá-la entre as alternativas do "naturado" e do "naturante", num plano de fundo que, para ele, constitui uma "(...) vida de consciência pré-pessoal" (Merleau-Ponty, 1945, p. 241) que sustenta toda investigação analítica sobre a percepção. Não há um caos de sensações que deva ser organizado seja por fenômenos associativos, seja por fenômenos mnêmicos ou, ainda, por fenômenos intelectuais. O mundo já se apresenta a nós em forma, as coisas que vemos já configuram unidades inseridas em determinados contextos perceptivos; vemos, ouvimos e tocamos não sensações, mas fisionomias e estruturas da paisagem, da palavra, do objeto (27). A crítica da hipótese de constância possui o valor de uma redução fenomenológica, ou seja, de suspensão da idéia de mundo partilhada pelo senso comum e pela ciência, e, nessa medida, nos abre um "campo fenomenal" que demanda uma circunscrição clara (28).

O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, desde que é nele que poderemos compreender o direito bem como os limites do mundo objetivo, devolver à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inherência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência

viva por meio da qual o outro e as coisas nos são primeiramente dados, o sistema "Eu-Outro-as coisas" no estado nascente, despertar a percepção e desfazer a artimanha pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em prol do objeto que nos entrega e da tradição racional que funda (Merleau-Ponty, 1945, p. 69).

A dureza ou a rugosidade de um objeto implicam "(...) uma certa maneira de me unir ao fenômeno e de me comunicar com ele" (Merleau-Ponty, 1945, p. 367). De modo análogo as coisas se passam no tocante à percepção de um comportamento qualquer. Os signos que se esboçam diante de nós são retomados por uma espécie de sintonia anterior à subsunção intelectual. Não apreendemos uma idéia que seja responsável pela unidade do comportamento, mas sim a própria animação do sujeito que nos é dada em "carne e osso" e como que por uma "(...) comunicação preliminar com uma certa atmosfera" (Merleau-Ponty, 1945, p. 370). Nosso próprio corpo é apreendido com esse caráter antepredicativo, e grande parte do esforço de Merleau-Ponty se dá, justamente, no sentido de mostrar que a unidade do nosso corpo não se distingue – e, com efeito, é a fonte – da unidade temporal, da unidade do mundo e da própria unidade que constituímos com os outros e com as coisas. Ora, o que é, então, o sujeito perceptivo se ele experimenta essa cumplicidade de sentido com o mundo, e não apenas com ele, mas com os outros sujeitos que ele encontra no mundo e, antes de tudo, com o seu próprio corpo? Certamente, ele não pode ser identificado com o *cogito* da tradição cartesiana, com um Eu retirado do "sistema da experiência". Se Descartes afirmava que não é o olho que vê, mas, sim, a alma, para Merleau-Ponty trata-se de recobrar um certo sentido da afirmação de que vemos com nossos olhos. Isso sem deixar de lado o fato de que temos a "experiência de nós mesmos", a experiência de uma "(...) presença efetiva de mim a mim" (Merleau-Ponty, 1945, p. X). Se a visão é visão de algo é porque ela pode apreender-se enquanto visão de algo, caso contrário ela não seria visão de nada, e nisso reside a verdade do gesto cartesiano de retorno a um Eu. Mas, essa apreensão de nós por nós mesmos não é límpida e absoluta, assim como não o é o fenômeno perceptivo; ela é repleta de "ambigüidade e de obscuridade" (29).

Conforme Merleau-Ponty (1945), o *cogito* cartesiano é um "cogito falado", ou seja, um *cogito* já condicionado pelo poder objetivante da linguagem e que deixa atrás de si, intocada, a visão pré-objetiva que temos das nossas motivações, da nossa situação no ambiente natural e social, enfim, da nossa existência. A análise cartesiana da consciência deixou de fora a sua dimensão silenciosa, afirma Merleau-Ponty, aquela em que, justamente, as palavras e tudo que nos cerca adquirem um sentido, e que pode, por isso mesmo, ser comparada à consciência infantil, anterior à linguagem e ao pensamento objetivo, mas nem por isso incapaz de produzir uma luz sobre si mesma.

Essa subjetividade, presente abaixo do *cogito* pensante, revela-se como "inerência ao mundo" (Merleau-Ponty, 1945, p. 464) e, antes disso, como corpo no mundo, como "corpo-cognoscente" (Merleau-Ponty, 1945, p. 467). É nesse sentido que Merleau-Ponty ressalta o fato de que, por de trás das pesquisas da "psicologia moderna" sobre a linguagem, desvela-se uma "presença motora da palavra" que não se confunde com representação ou conhecimento da palavra, na acepção intelectualista dos termos. Trata-se, antes, de observar a inflexão corporal presente tanto no ato de percepção quanto no ato de expressão lingüísticas. Aprender uma palavra não implica a realização de um processo analítico da mesma e que a tornará disponível em termos ideatórios e, depois, motores, mas, sim, a sua "assunção" pela "potência motora" que somos. Se o *cogito* tácito de que fala Merleau-Ponty é incapaz de se possuir absolutamente é porque ele é corporalidade, um "saber latente e habitual do mundo" fundado sobre uma "tradição perceptiva", e porque esse "lugar da natureza", que é o nosso corpo, nos abre o tempo. Nosso presente é preenchido por um horizonte de passado e de futuro. Impossível a coincidência comigo mesmo quando o "vazio do futuro" se anuncia perenemente. Do mesmo modo, se cada ato perceptivo nos abre uma "pretensão à objetividade", sustentada pelos horizontes perceptivos retidos e projetados, no mesmo instante a



sucessão temporal preenche a percepção com perspectivas vindouras que oferecem espessura ao objeto percebido, tornando-o ao mesmo tempo opaco e inesgotável (30). Nesse sentido, podemos dizer, com Barbaras (1998), que a consciência constituinte é antes o que resta constituir, que ela se nos apresenta como "(...) o horizonte teleológico da existência corporal (...)" (p. 118) e não como a fonte absoluta de todo saber e, mais ainda, do próprio ser (31).

Considerações finais

Concluímos aqui a demarcação dos objetivos dos dois primeiros trabalhos de Merleau-Ponty. Se ela se expõe aos prejuízos próprios a toda sinopse, esperamos, por outro lado, ter mostrado que o estudo de Merleau-Ponty sobre a percepção possuía uma intenção bem definida – o debate das antinomias cartesianas expressas nas investigações científicas e filosóficas da existência humana – e que se concretizara na forma de duas obras convergentes mediante a utilização de perspectivas metodológicas distintas. Problemas como o que nos propusemos a debater alhures, o da função simbólica nas primeiras obras de Merleau-Ponty, encontram-se atrelados a essa "diplopia" metodológica, às transformações conceituais que se operam a partir da passagem do ponto de vista do "espectador estrangeiro" ao ponto de vista do sujeito perceptivo.

Referências

- Barbaras, R. (1998). *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Barbaras, R. (2001). *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, France: Jérôme Millon.
- Bernet, R. (2008). La conscience dans la perspective d'un transcendentalisme structuraliste. *Alter*, 16, 27-47.
- Bimbenet, É. (2004). *Nature et humanité*: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Paris: Vrin.
- Descartes, R. (1953a). Méditations. Em R. Descartes. *Oeuvres et lettres* (pp. 253-334). (Coleção Bibliothèque de la Pléiade). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1641).
- Descartes, R. (1953b). Lettres choisies. Em R. Descartes. *Oeuvres et lettres* (pp. 903-1347). (Coleção Bibliothèque de la Pléiade). Paris: Gallimard. (Originais do séc. XVII).
- Descartes, R. (1953c). La dioptrique. Em R. Descartes. *Oeuvres et lettres* (pp. 180-229). (Coleção Bibliothèque de la Pléiade). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1637).
- Descartes, R. (1996). Meditações. Em G. Lebrun (Org.). *Descartes* (Coleção Os Pensadores). (J. Guinsberg & B. Prado Jr., Trad.). São Paulo: Nova Cultural. (Original publicado em 1641).
- Furlan, R. (2001) Objetivismo, intelectualismo e experiência do corpo próprio. *Natureza Humana*, 3 (2), 289-314.
- Furlan, R. & Rozestraten, A. (2005). Arte em Merleau-Ponty. *Natureza Humana*, 7 (1), 59-93.
- Goldstein, K. (1983). *La structure de l'organisme* (E. Burckhardt & J. Kuntz, Trad.). Paris: Gallimard. (Original publicado em 1934).



- Gurwitsch, A. (2002). Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forme. Em A. Gurwitsch. *Esquisse de la phénoménologie constitutive* (pp.257-312). Paris: Vrin. (Original publicado em 1936).
- Koffka, K. (1975). *Princípios de psicologia da gestalt* (A. Cabral, Trad.). São Paulo: Cultrix. (Original publicado em 1935).
- Köhler, W. (1980). *Psicologia da gestalt* (D. Jardim, Trad.). Belo Horizonte: Itatiaia. (Original publicado em 1929).
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *La structure du comportement*. Paris: PUF. (Original publicado em 1942).
- Merleau-Ponty, M. (1985). *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1960).
- Merleau-Ponty, M. (1996a). *Notes des cours au Collège de France: 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996b). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1966).
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Parcours: 1935-1951*. Lagrasse: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1998). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse: Verier. (Original publicado em 1947).
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux: 1951-1961*. Lagrasse: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin. (Original publicado em 1968).
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Signes*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1960).
- Pintos, M. (2005). Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty: analyse d'une étroite relation. *Chiasmi International*, 6, 147-171.
- Saint-Aubert, E. (2005). *Le scénario cartésian: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

Notas

(1) O presente artigo é uma versão modificada de nossa tese de doutorado intitulada "Posição e crítica da função simbólica nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty" e defendida em regime de co-tutela junto à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP) e à Faculdade de Filosofia da Universidade Jean Moulin – Lyon 3 (França). Agradecemos à CAPES pelo financiamento da pesquisa.

(2) Documento inédito intitulado *La nature ou le monde du silence*.

(3) "A questão da união da alma e do corpo em Descartes não é uma simples dificuldade especulativa, como se supõe amiúde. O problema é, para ele, de dar conta de um fato paradoxal: a existência do corpo humano" (Merleau-Ponty, 1968/2002, p. 13).

(4) Trechos dos encontros de Merleau-Ponty com G. Charbonier. Bibliothèque Nationale de France, caixa n.9, 14'10.



- (5) Optamos, aqui, por utilizar uma tradução brasileira. Em francês, conferir Descartes, 1641/1953a, p. 328.
- (6) Com Descartes, vamos das coisas ao pensamento das coisas, o que representa (...) reconhecer aquém dos eventos um campo e um sistema de pensamentos que não se encontre sujeito nem ao tempo nem a qualquer limitação, um modo de existência que não deva nada ao acontecimento e que seja a existência como consciência, um ato espiritual que capte à distância e contraia em si mesmo tudo aquilo que ele visa, um 'eu penso' que seja por ele mesmo e sem nenhuma adjunção um 'eu sou' (Merleau-Ponty, 1945, p. 426).
- (7) Conferir Merleau-Ponty (1945, pp. 231-232).
- (8) Em francês, conferir Descartes (1641/1953a, p. 326).
- (9) Princesa da Boêmia.
- (10) Filósofo e teólogo inglês.
- (11) (...) a noção da união que cada um prova continuamente em si mesmo sem filosofar (...) (Descartes, séc. XVII/1953b, p. 1159).
- (12) Conferir Merleau-Ponty (1996a, p. 166).
- (13) Conferir Merleau-Ponty (1945, pp. 53, 249-250, 253, 278-279).
- (14) Sobre a pintura em Merleau-Ponty, indicamos a leitura de Furlan e Rozestraten (2005).
- (15) Conferir Merleau-Ponty (1960/2003, pp. 205-206).
- (16) "Reserva sobre a palavra 'cartesiano': não passamos em Descartes mais do que algumas horas por ano. Nós não reconstituímos interiormente, a partir de todos os textos, o sistema. (...) Nada a dizer contra a leitura completa – mas direito e necessidade de uma outra leitura" (Merleau-Ponty, Documento inédito intitulado *La nature ou le monde du silence*, cerca de 1957 citado por Saint-Aubert, 2005, p. 20).
- (17) Conferir Merleau-Ponty (1960/2003, p. 259).
- (18) Ao refletir sobre sua própria leitura da obra de Husserl, Merleau-Ponty (1960/2003) comenta: "Entre uma história da filosofia 'objetiva', que mutilaria os grandes filósofos naquilo que eles deram a pensar aos outros, e uma meditação dissimulada em diálogo, onde faríamos as questões e as respostas, deve haver um meio, onde o filósofo do qual se fala e aquele que fala estejam presentes juntos, se bem que seja, mesmo de direito, impossível separar a cada instante aquilo que é de cada um" (p. 260).
- (19) Conferir Descartes (1641/1953a, pp. 279-283).
- (20) Merleau-Ponty utiliza esse termo para referir-se aos estudos do comportamento animal e humano que se eximem de pressupor ou de considerar, seja na auto-observação, seja na observação de outrem, qualquer tipo de experiência interna de tipo psíquico ou consciente. O behaviorismo é o exemplo mais claro dessas ciências voltadas aos fatos "exteriores" do comportamento.
- (21) Em 1933, em seu "Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção", texto que sustentava uma solicitação de subvenção para pesquisa, Merleau-Ponty (1947/1998), então com 25 anos de idade, estabeleceria o estado da arte referente ao problema da percepção naquele tempo. Segundo ele, a percepção vinha sendo tratada segundo inspirações criticistas. Era considerada uma operação indireta, mediada por operações intelectuais que seriam responsáveis pela conjugação dos dados sensoriais de modo a "constituir um universo objetivo". Depois de um ano de estudos, no texto que sustentava o pedido de renovação daquela subvenção, o autor mostrava-se convencido de que as novas investigações que vinham sendo produzidas nos campos da fisiologia, da patologia, da psicologia e da filosofia da percepção, notadamente na Alemanha, trabalhos que não vinham sendo ainda amplamente difundidos na França, poderiam sustentar uma nova síntese da percepção, sobretudo da percepção enquanto atividade natural do corpo próprio.
- (22) Conferir Merleau-Ponty (2000, p. 16).
- (23) Nos capítulos introdutórios da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty fundamenta a redescoberta do "mundo fenomenal" sobre a crítica da noção de sensação, ou crítica à "hipótese de constância". Voltaremos a esta questão.
- (24) Conferir Merleau-Ponty (1945, p. 77).



(25) A expressão "hipótese de constância" é atribuída por Merleau-Ponty (1945) à Köhler. Gostaríamos de frisar que a encontramos, também, em Gurwitsch (1936/2002), que, aliás, apresenta uma discussão bastante clara e precisa acerca do papel que era atribuído ao princípio de constância na percepção no interior da dinâmica teórica das teorias empíricas, bem como do efeito renovador que o "sacrifício" da hipótese de constância trouxera ao desenvolvimento das doutrinas "modernas", tais como a psicologia da forma.

(26) Conferir Merleau-Ponty (1945, p. 12).

(27) Conferir Merleau-Ponty (1945, pp. 22 e páginas subsequentes).

(28) Conferir Merleau-Ponty (1945, p. 66).

(29) Conferir Merleau-Ponty (1945, pp. 423, 432).

(30) Conferir Merleau-Ponty (1945, pp. 275-279).

(31) Vale comentar que Barbaras (1998, 2001) realiza uma importante demarcação da dualidade que, segundo ele, permanece sendo pressuposta na *Fenomenologia da percepção*. Para o autor, o interior desta obra é marcado por uma "tensão" nunca desfeita completamente entre consciência e objeto, entre sujeito e natureza; a noção de *cogito* tácito surge, justamente, como expressão dessa dualidade, como tentativa de dar conta do fato, revelado pela nossa experiência, de que, simultaneamente, temos contato com o nosso ser e com o ser do mundo (conferir Barbaras, 1998, p. 120; Merleau-Ponty, 1945, p. 432). A consciência encarnada, se não se possui, também não escapa a si mesma. Segundo Barbaras, esta ambigüidade baseia-se na admissão da noção de consciência, o que impede maiores avanços na abordagem do problema da corporalidade. "Parece que um pensamento rigoroso do corpo próprio, comenta o autor, deve renunciar à categoria de consciência: mais do que negação interna à consciência, o corpo deve ser retomado como *negação da própria consciência*. Finalmente, o mérito da *Fenomenologia da percepção* terá sido o de pôr em evidência, de alguma forma à sua revelia, a incompatibilidade profunda entre os traços descritivos do corpo próprio e a filosofia da consciência que busca recolhê-los (...)" (Barbaras, 1998, p. 123, grifo no original). Será apenas em *O visível e o invisível* que encontraremos a abordagem do corpo próprio fora dos liames da distinção entre consciência e objeto, afirma o autor.

Nota sobre o autor

Danilo Saretta Verissimo é docente do Departamento de Psicologia Evolutiva, Social e Escolar da Faculdade de Ciências e Letras de Assis - UNESP. Possui graduação, mestrado e doutorado em psicologia pela FFCLRP-USP, e doutorado em filosofia pela Université Jean Moulin – Lyon 3. Atualmente dedica-se à continuação de suas pesquisas sobre a filosofia de Merleau-Ponty e suas interfaces com a psicologia, e ministra aulas, em nível de graduação, sobre fundamentos históricos e epistemológicos da psicologia. Contato: danilo.verissimo@gmail.com Endereço para correspondência: Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP. Departamento de Psicologia Evolutiva, Social e Escolar. Av. Dom Antônio, 2100, Parque Universitário, Assis – SP, CEP: 19806-900.

Data de recebimento: 18/11/2009
Data de aceite: 03/11/2010