



inspiração nos questionamentos levantados por Husserl (1954/1976) acerca do prejuízo relacionado à noção de mundo objetivo, compreendido a partir do paradigma euclidiano de espaço e tempo. Tal mapeamento crítico permite demonstrar o importante papel dos conceitos de tempo, espaço e de causalidade nas dificuldades de se compreender a relação entre sujeito e objeto nas ciências humanas.

A teoria de Merleau-Ponty é tecida em contínuo diálogo com Husserl², e concorda com ele sobre a existência de uma crise das ciências (Merleau-Ponty, 1951/1973). Essa crise não diz respeito à validade científica das ciências exatas, mas ao que Husserl (1954/1976) chama de “enigma da subjetividade”, e que aparece de forma mais contundente nas ciências do homem, sobretudo a Psicologia, e que pode se expressar assim: o homem exibe um contato íntimo com seu pensamento, de forma plenamente livre (subjetivismo), ou é estritamente condicionado por causas fisiológicas, psicológicas ou sócio históricas? Esse questionamento atravessa a relação entre a ciência e a filosofia.

Merleau-Ponty (1951/1973) mostra que, durante os séculos XIX e XX, muitas críticas foram feitas à filosofia, ao mostrar os condicionamentos psico-sócio-culturais que atravessam suas proposições. Essas posições são denominadas psicologismo, sociologismo e historicismo, conforme enfatize aspectos psicológicos, sociológicos ou históricos na explicação do pensamento e comportamento humanos. Assim, competiria à Psicologia, Sociologia e História a compreensão desses determinantes. Fazendo frente à essa crítica, a filosofia, por muitas vezes, adotou uma postura intelectualista e logicista que desenraizam o pensamento da vida do filósofo, e vê interior ao pensamento e sua lógica uma verdade que vai além desses determinantes. Segundo o filósofo, ambas posições encontram dificuldades que impossibilitam responder aos problemas a que se propõem. Como forma de escapar delas, Husserl, conforme destaca Merleau-Ponty (1951/1973), concebe a redução fenomenológica como método filosófico que permite considerar as contingências da vida como

uma vida possível entre muitas outras e, nesta medida, tomar recuo em relação ao que ela é atualmente, a fim de, através do que atualmente é, apreender tudo o que poderia ser, considerando seu personagem empírico apenas como uma das possibilidades de um universo muito mais largo e que está por explorar (p. 22).

Mais precisamente, a redução fenomenológica, -ao “colocar entre parênteses” a tese da atitude natural, desse contato ingênuo com o mundo que o toma como um dado em si

² A respeito das possibilidades desse diálogo com a obra husserliana, é importante retomar aqui a preocupação de Merleau-Ponty (1975/1960) à respeito da leitura da obra de um filósofo. Para ele, a história da filosofia deve evitar dois caminhos redutores, seja o de reduzir o sentido do autor ao que foi explicitamente dito, seja o de tornar o autor um momento de um movimento geral das ideias, destituindo-o de sua autonomia. Para Merleau-Ponty, há um excesso de sentido sobre o significante, um *impensado*, e que a tarefa de compreensão é a de explicitá-lo. Entretanto, foge ao escopo do artigo delinear sobre as peculiaridades da leitura que Merleau-Ponty empreende da obra de Husserl.



independente da consciência, permite— “ver brotar as transcendências” ou “os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 10). Aponta-se, assim, para uma experiência originária do mundo, anterior ao objetivismo das ciências, que nada mais é do que a atitude natural levada à ciência, e ao subjetivismo filosófico, que se funda no contato imediato do pensamento consigo mesmo e independente do mundo, tal como o *cogito* em Descartes. A fenomenologia surge, portanto, como uma forma de questionamento que busca compreender a origem e superar a antinomia que atravessa a relação da filosofia intelectualista com as ciências modernas.

Em *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Husserl (1954/1976) demonstra que esse dualismo, que ganha forma na filosofia cartesiana, tem como base um processo de idealização da natureza, estranho aos matemáticos da Antiguidade. Essa matematização, já presente nos antigos, ganha uma nova dimensão, pois deixa de ser relativa a um corpo teórico fechado em si mesmo, e passa a atingir a natureza como um todo, através de uma noção de espaço geométrico como “ideia de uma totalidade de ser racional infinita, sistematicamente dominada por uma ciência racional” (p. 26, tradução nossa). Tem-se, aqui, o universo laplaciano, absolutamente previsível, pois é determinado por uma lei causal universal capaz de determinar espaço-temporalmente cada parte e cada movimento. Marca-se, assim, o surgimento de uma causalidade exata universal, atrelada ao infinito, inexistente na Antiguidade e na Idade Média.

Essa causalidade é assumida a partir do que Husserl (1954/1976) denomina “prestação idealizante”: assume-se um fenômeno singular como exemplar para uma *coisa em geral*, através da qual se crê possível determinar uma série infinita de acontecimentos possíveis. O indeterminado do fluxo de mudanças dos fenômenos é então substituído pela série de generalidades possíveis advindas desse, tomado como propriedade ideal que dá unidade a essa infinidade de manifestações possíveis. Desse modo,

A objetividade exata é uma prestação do conhecimento que primeiramente pressupõe um método de idealização sistemática e determinada, que cria um mundo de ideais como produtivo de modo determinável e construtível sistematicamente em uma infinidade, e que, em segundo lugar, torna evidente a aplicação dessas idealidades construtíveis ao mundo da experiência (Husserl, 1954/1976, p. 398, tradução nossa).

O problema, tal como exposto por Husserl, surge na tentativa de generalização desse conceito para a explicação de fenômenos como os relativos à relação entre o físico e o psíquico. É impossível falar, por exemplo, em uma causalidade psíquica direta, pois não há ação a distância, na qual uma alma atinge diretamente a outra: a relação entre ambas só se dá através do corpo. Esse dilema instiga, no desenvolvimento da psicologia moderna, a criação de uma ciência nos moldes da ciência natural, com a busca de leis exatas e universais. A



Mecanicismo e finalismo

Merleau-Ponty (1956-1960/2000a) considera que o surgimento de uma nova ideia de Natureza, por meio de Galileu e Descartes, levou às descobertas científicas da Modernidade. Se em Aristóteles e nos estoicos há uma ideia de finalidade, ou seja, certa orientação que ordena o mundo natural, Descartes compreende a Natureza como artifício mecânico, subordinado à finalidade divina. Na terceira meditação, Descartes (1647/2004) comprova a existência de Deus, compreendendo-o através de uma noção de infinito positivo, cujo cogito não pode ser causa⁴, devendo ser atribuída, portanto, a um ser de igual ou maior grau de perfeição. Nesse sentido, Deus enquanto infinito se torna *naturante*, e a Natureza permanece como *naturada*. Como produto divino, a Natureza pode ser compreendida como orientada para alguns fins. Entretanto, na perfeição de Deus não há anterioridade entre causas e efeitos – tudo já está posto atualmente para ele. Assim, para Descartes, não há sentido na noção de finalidade quando se fala do ponto de vista divino (ele estaria para além dela), e nem do humano (o homem, sendo finito, não tem visão da totalidade, estando, portanto, aquém da finalidade).

Donde se segue que a Natureza é, à imagem de Deus, se não infinita pelo menos indefinida; ela perde seu interior; é a realização exterior de uma racionalidade que está em Deus. Finalidade e causalidade já não se distinguem e essa indistinção exprime-se na imagem de “máquina”, a qual mistura um mecanismo e um artificialismo. É preciso um artesanato; nesse sentido, tal ideia é antropomórfica (Merleau-Ponty, 1956-1960/2000a, p. 12).

O efeito dessa definição é a eliminação da dimensão de possível, já que toda possibilidade natural já está previamente presente na perfeição divina⁵. Não há produtividade que não seja pertencente a Deus. Assim, a Natureza é tudo aquilo que ela pode ser, é o reino das leis objetivas, sendo tudo da ordem do necessário:

aquilo que é, enquanto é, é verdadeiro. Surgimento de um ser a que se chama o Mundo e que não pode deixar de ser um ser verdadeiro. Portanto, a ideia da Natureza resulta da prioridade dada ao infinito sobre o finito (Merleau-Ponty, 1956-1960/2000a, p. 17).

Essa concepção de mundo mecanicista, talhada por Descartes, se dá quando ele parte da *luz natural* como referência, ou seja, a partir do entendimento e das evidências claras que

⁴ “Na medida, porém, em que uma ideia representa uma coisa, outra, outra coisa, é patente que são muito diversas umas das outras. Pois, não há dúvida de que as que mostram substâncias são algo mais e contém, por assim dizer, mais realidade objetiva, isto é, participam por representação de mais graus de ser ou de perfeição do que as que só representam modos ou acidentes” (Descartes, 1647/2004, p. 81).

⁵ O conceito de infinito positivo, portanto, trará grandes consequências para a filosofia: “de Descartes a Hegel, o infinito positivo – esteja ele no começo ou no final do percurso – desenha a filosofia como crença na determinação completa, seja do visível, seja do invisível, seja da percepção, seja a da linguagem e do pensamento” (Chauí, 2009, p. 15).



Ela só é o que ela é. Por isso o mundo está inteiramente no atual: não há lugar para uma diferença entre os seres atuais e os seres possíveis, nem para uma remanescência do passado ou uma antecipação do futuro. Nada existe de mais nem de menos em suas partes simultâneas, tal como não existe em seu desenrolar através do tempo (Merleau-Ponty, 1956-1960/2000a, p. 204).

Frente ao problema apresentado por essa concepção ontológica, Merleau-Ponty (1956-1960/2000a) aponta três possíveis atitudes: a adoção de uma causalidade mecanicista, na qual se elimina qualquer finalidade da Natureza, considerada como um “fantasma”, posição que o autor identifica em Kant; a tomada de uma causalidade finalista, hiperfísica e naturalista, o que Merleau-Ponty aponta em Schelling; e a posição segundo a qual a produção natural não pode ser compreendida nem pelo causalismo nem pelo finalismo, considerados conceitos artificiais que ignoram a originalidade do fenômeno. Nessa terceira, à qual se filia Merleau-Ponty, se vê a Natureza como um englobante de nossa experiência.

Ao se examinar as relações naturais, mais especificamente na biologia e na psicologia, pode-se visualizar melhor como ambas formas de causalidade levam a prejuízos na compreensão da produtividade natural. Na causalidade mecanicista, a totalidade do fenômeno explica-se pela série de eventos dada, de modo que a produtividade natural é um artifício (exigindo assim um artesão externo, Deus). Todas as relações estão atualmente dadas, são cegas à totalidade. A orientação em torno de determinadas metas vitais e simbólicas, características dos fenômenos vitais e humanos, é vista como mera aparência. Já na causalidade finalista, essa orientação não é negada, mas atribuída a um elemento hiperfísico, um *élan vital* ou uma entelúquia, que ordenaria as relações causais em torno de uma meta. Dessa maneira, o princípio integrador das partes de um organismo ou do comportamento, em sua relação com o meio, é exterior à organização mesma (Merleau-Ponty, 1956-1960/2000a).

O que se percebe no posicionamento de Merleau-Ponty, portanto, é uma crítica a essas duas abordagens acerca da Natureza, que desconsideram o que ela tem de mais próprio, que é uma produtividade anterior ao artifício humano. Para dar conta dessa dimensão, é necessário, por um lado, perceber que os fenômenos naturais se dão em decorrência única da interação entre suas partes, mas vislumbrando nessa relação a emergência de uma organização, uma teleologia natural, o que só é possível quando se atribui às relações atuais a presença de um inatural, uma negatividade natural que se inscreve na vida (Furlan, 2008).

A fim de compreender o sentido do atualismo nas relações causais que impregnam as concepções mecanicistas e finalistas, é importante considerar que elas partem daquilo que Merleau-Ponty denominava como “prejuízo do mundo objetivo” (Merleau-Ponty, 1945/1999), e que atravessa para ele as concepções da psicologia clássica sobre a experiência perceptiva.

Conforme descrevem Veríssimo e Furlan (2006), esse prejuízo refere-se ao primado dado ao objeto percebido, compreendido através do realismo: composto de unidades



materiais menores, que ocupam um espaço homogêneo infinitamente divisível e cujas partes não se sobrepõem e, podemos incluir aqui como parte dessa concepção, movem-se em um tempo serial, único e homogêneo, também marcado pela exterioridade dos momentos entre si (ou seja, sem que o passado ou o futuro atravessem o presente). O percebido é, portanto, composto a partir daquilo que se considera como característica real da coisa em si. Essa realidade do mundo objetivo é dada a partir de uma operação que atribui anterioridade ao produto da análise reflexionante sobre a própria reflexão, de forma que o mundo construído objetivamente é posto como primeiro, e o dado perceptivo é posto como apenas uma aparência, que o pensamento metódico deve sobrepujar.

A adoção dessa noção de espaço e tempo como formas objetivas *a priori* de nossa experiência é essencial para se compreender o papel do atualismo na causalidade mecanicista e finalista. Toda relação tem de ocupar um lugar e um tempo atual, sendo composta “atômicamente”, o que torna problemática a concepção de relações estruturais, por exemplo, já que não há como situar a totalidade nesse modelo⁸. Torna-se assim importante discutirmos como Merleau-Ponty trabalha com a noção de estrutura em sua obra, atrelado a ela uma crítica da causalidade atualista.

Consciência e natureza nas primeiras obras de Merleau-Ponty

A vida e o comportamento animal e humano se tornam problemas de difícil compreensão, quando trabalhados através das duas posições anteriormente comentadas. O estrabismo ontológico cartesiano leva ao surgimento de posições filosóficas aparentemente opostas, que atravessam o desenvolvimento das ciências, em particular a Psicologia. Desde suas primeiras obras, Merleau-Ponty discute como o empirismo⁹ e o intelectualismo falham na tentativa de compreender o comportamento e a percepção¹⁰.

Alinhado à divisão substancialista cartesiana entre *res extensa* e *res cogitans*, a psicologia clássica adotaria uma compreensão objetivista da natureza e do organismo, de modo que à consciência seria atribuída uma segunda realidade (Merleau-Ponty, 1942/2002). A partir dessa divisão, duas correntes buscam compreender essa relação, partindo de posições

⁸ Tendo em vista o paradigma gestáltico, no qual o todo o todo não é a soma das partes. Há, como afirma na linguagem da física contemporânea, relações não-locais, que extrapolam a causalidade clássica. A noção de uma finalidade extrafísica, como no caso do vitalismo, na tentativa de compreender essa ordenação para além da causalidade, ainda se mantém presa ao prejuízo do mundo objetivo, pois mantém o modelo de espaço e tempo clássico, inserindo uma força extra que incluiria a finalidade no mundo objetivo. É o primado deste, portanto, que se deve questionar, para se compreender a noção de estrutura.

⁹ De fato, Merleau-Ponty fala do empirismo em geral, mas o considera de um modo bastante específico, esse do naturalismo, tal como o fazia já em *La structure du comportement* (Merleau-Ponty, 1942/2002).

¹⁰ Dessa forma, pode-se considerá-las simétricas à dualidade trabalhada posteriormente em *A natureza* (Merleau-Ponty, 1956-1960/2000a) sobre o mecanicismo e o finalismo, compartilhando assim os mesmos prejuízos do estrabismo ontológico de Descartes. Desde *La structure du comportement*, Merleau-Ponty (1942/2002) discorre sobre os prejuízos relacionados às concepções mecanicistas e finalistas, e parte da noção de estrutura para compreender o físico, o vital e o psicológico como três dialéticas, não sendo subordinadas umas às outras.



aparentemente opostas. Em *La structure du comportement*, Merleau-Ponty (1942/2002) aborda essa relação através do conceito de comportamento, relação tomada como neutra entre as dimensões psíquicas e fisiológicas. Esse cuidado é importante, pois seu estudo se faz no intento justamente de superar as habituais dicotomias clássicas.

Por um lado, o empirismo parte do pensamento causal e realista, concebendo o comportamento como um conjunto de relações entre partes exteriores umas às outras. No caso da Psicologia, essa modalidade de pensamento é atravessada pela intenção de se atribuir a elas um estatuto psicológico, de acordo com o modelo das ciências naturais. Pavlov, por exemplo, cria modelos fisiológicos baseados em relações de causas e efeitos, eliminando qualquer vestígio de concepções antropomórficas, como as de “utilidade”, “intenção” ou “valor” do comportamento. A partir disso, a concepção clássica do reflexo o coloca como determinado pela natureza, concebendo-a pelo pressuposto de que o objeto científico se dá pela “exterioridade mútua das partes ou dos processos” (Merleau-Ponty, 1942/2002, p. 8, tradução nossa). Por outro lado, o intelectualismo define que o mundo objetivo, e nele o comportamento, encontra seu sentido nas operações do pensamento. A condição da experiência do mundo encontra-se, portanto, na consciência, ou seja, nessa certeza plena de si para si. O mundo torna-se então aquilo que é representado pela consciência em si mesma.

Percebe-se aí que ambos, empirismo e intelectualismo, partem de uma concepção objetiva do mundo, e diferem apenas na concepção de sujeito. Para o primeiro, o sujeito reduz-se às leis gerais do mundo objetivo, sendo a percepção uma função impessoal (Merleau-Ponty, 1945/1999), enquanto que para o segundo, o mundo objetivo é concebido como constituído por um sujeito pensante autor dessas leis e, portanto, alguém ou externo a elas. Merleau-Ponty (1945/1999), então, demonstra que empirismo e intelectualismo coincidem, já que

Um e outro tomam por objeto de análise o 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. Ambos guardam distância a respeito da percepção, em lugar de aderir a ela (p. 53).

Ou seja, ambos parte de uma concepção de mundo concebida pela ciência (a concepção moderna de Natureza, conforme vimos), que é tardia em relação à presença de mundo na percepção comum. Esse “prejuízo do mundo objetivo” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 27) é avaliado pelo filósofo a fim de retomar os aspectos negativos das teorias tradicionais acerca da relação entre consciência e objeto. Em tais posições teóricas, pressupõem-se que o mundo objetivo, constituído através dos procedimentos científicos e matemáticos, é primeiro, ignorando-se a experiência do mundo (Husserl, 1954/1976). Em tal concepção, todos os



Ora, contrário aos pressupostos empiristas e intelectualistas, as experiências da Gestalt revelam a percepção como a junção indecomponível entre o sentido e os materiais em que ele se realiza. Mais precisamente,

O que há de profundo na “Gestalt” de onde partimos, não é a ideia de significação, mas a de estrutura, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais se colocam diante de nós como tendo um sentido, a inteligibilidade ao estado nascente (Merleau-Ponty, 1942/2002, p. 223, tradução nossa).

E, no caso do comportamento, Merleau-Ponty (1942/2002) coloca que:

o comportamento não é uma coisa, mas também não é uma ideia, ele não é o invólucro de uma pura consciência e, como testemunha de um comportamento, eu não sou uma pura consciência. É justamente o que queríamos dizer afirmando que ele é uma forma (p. 138, tradução nossa).

Em *La structure du comportement*, Merleau-Ponty (1942/2002) descrevia, desde as análises científicas, que mesmo no comportamento animal não se podia reduzir as experiências às explicações físico-químicas de um mundo objetivo. O que se percebe, aí, é que a vida é a inauguração de uma nova ordem de relações, que segue os princípios de atividade do organismo:

Enfim, se fosse estabelecido que os processos nervosos em cada situação vão sempre restabelecer certos estados de equilíbrio privilegiados, esses últimos representariam valores objetivos do organismo e teríamos direito de classificar os comportamentos em relação a eles como ordenados e desordenados, significativos ou insignificantes (p. 38, tradução nossa).

Ou seja, restabelece-se então um princípio organizador inerente à própria estrutura do organismo, reabilitando as noções de valor e de sentido no campo do comportamento, sem com isso recair no intelectualismo. Cada organismo habita não um mundo único, regido por leis objetivas, mas por diferentes ambientes ou meios (*Umwelt*), cujos estímulos somente intervêm segundo seu valor ou significado para a atividade típica da espécie. Nesse sentido, a ordem vital não é independente da física, mas integra seus elementos noutra ordem de fenômenos. Assim, não se pode explicar seus fenômenos reduzindo-os a uma dinâmica causal físico-química, nem os elevando às representações do pensamento. Ambas as abstrações, respectivamente empiristas e intelectualistas, mal compreendem o fenômeno vital em sua imanência, em sua singularidade. O mesmo vale quanto à redução dos fenômenos psíquicos à esfera fisiológica, ou do comportamento simbólico (esfera humana) reduzido às dinâmicas vitais. Merleau-Ponty descreve, portanto, o surgimento lateral das funções espirituais no tecido da vida, o que, por fim, retirará a centralidade e excepcionalidade do homem enquanto presença no mundo (Furlan, 2011).



No que diz respeito à ordem humana, a noção de forma é concebida por Merleau-Ponty em diálogo com a obra de Goldstein, com o qual Merleau-Ponty desloca o privilégio da Gestalt da percepção para a Gestalt do comportamento. Além de servir para marcar a diferença do comportamento simbólico diante do comportamento animal, isto é, entre as ordens vital e humano, ela também permite que se veja a estruturação sucessiva do próprio comportamento humano. Segundo Bimbenet (2004), a noção de *Gestaltung*¹² permite compreender o desenvolvimento individual do comportamento humano como estruturação progressiva, no qual as condutas infantis são retomadas, reorganizadas e assim integradas às condutas de ordem superior, ou são recalçadas. Esse processo de integração é o que diferencia o comportamento normal do patológico: no normal, o passado é integrado a uma conduta nova, mas no doente, o passado continua vivo, mantendo-se em sistemas isolados, que o sujeito recusa assumir e transformá-los. Em termos freudianos, não verdadeiramente sublimados. Essa ideia atravessa uma interpretação da teoria freudiana segundo o existencialismo de Goldstein, feito por Merleau-Ponty (1942/2002) em *Structure du comportement*.

O que se percebe com a discussão entre comportamento normal e patológico é que a noção de forma permite, por um lado, superar a dicotomia substancialista cartesiana entre corpo e alma, instaurando em seu lugar uma diferença funcional entre comportamento integrado e não integrado (Bimbenet, 2004). Há aí uma assimetria na integração entre corpo e alma, buscada na obra, baseada na correspondência entre três pares de conceitos opostos sobre o comportamento: categorial e imediato, normal e patológico, atual e primitivo: “A integração da natureza no espírito é uma imposição de sentido, aquela do espírito na natureza representa, ao contrário, uma ameaça de regressão, e uma evocação do não-sentido ao qual o espírito pode sempre retornar” (Bimbenet, 2004, p. 102, tradução nossa). Mantém-se, portanto, uma polaridade entre consciência naturante e naturada:

O espírito e a vida se opõem não como duas coisas ou duas realidades, mas sim como dois tipos de comportamentos. Se se concebe a vida não como um impulso cego, mas como um conjunto de condutas polarizadas por significações próprias, então a transformação da relação intencional ao meio vale já como uma transformação da vida mesma (Bimbenet, 2011, p. 63, tradução nossa).

Transformação suscetível, então, de progressão ou regressão, conforme a maior ou menor integração dos comportamentos passados, inclusive sujeita à regressão, no caso dos comportamentos patológicos.

Em síntese, no terceiro capítulo da obra tratada, Merleau-Ponty (1942/2002) se reporta às rupturas e integrações entre as ordens física, vital e humana, descrevendo-as com sua noção de forma, de modo a conceber as diferenças entre elas não em termos substanciais

¹² “Formação” (tradução nossa).



equivalências de sentido, expresso pela noção de esquema corporal (Merleau-Ponty, 1945/1999).

A experiência perceptiva revela, assim, uma relação de sentido para com o mundo anterior à atividade reflexiva, relação essa compreendida em sua existência mais radical. Existir é ser no mundo através da experiência do corpo próprio, inclusive marcada pelo valor afetivo e emocional:

Nossa meta constante é pôr em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo enquanto o lugar dessa apropriação. Ora, enquanto nos dirigíamos ao espaço ou à coisa percebida, não era fácil redescobrir a relação entre o sujeito encarnado e seu mundo, porque ela se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto.... Portanto, se queremos pôr em evidência a gênese do ser para nós, para terminar é preciso considerar o setor de nossa experiência que visivelmente só tem sentido e realidade para nós, quer dizer, nosso meio afetivo. Procuremos ver como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor, e através disso compreenderemos melhor como objetos e seres podem em geral existir. (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 213).

Ou seja, o corpo existe no mundo primordialmente em uma relação ontológica, fenomenológica, afetiva. Merleau-Ponty (1945/1999) destaca, aqui, a psicanálise, pela possibilidade de desvelamento do sentido dessa relação através da noção de sexualidade. Em sua leitura da obra de Freud, o filósofo centra-se na noção de libido como uma potência interna que anima o mundo com uma significação sexual. Enquanto atmosfera, a libido deixa de ser somente uma função biológica e ganha uma generalidade, de forma a se imiscuir na existência, tornando-se coextensiva a ela. Não se trata aqui de reduzir a existência a uma significação exclusivamente sexual, mas de ampliar a sexualidade para além de um biologicismo, colocando-a na relação dialética com o mundo e com o outro. O corpo como ser sexuado abre o sujeito para um “outro”, também sexuado, e para um mundo que aparece como portador de um sentido afetivo para o sujeito. Não se trata de negar as contingências biológicas, mas de inserir o vital na história do indivíduo, assim como trazer as representações sexuais também para esse movimento expressivo do corpo que Merleau-Ponty (1942/2002), desde *A estrutura do comportamento*, de existência. Ou seja, a libido não se resume nem a um automatismo sexual nem a um conjunto representacional, “ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de condutas” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 219).

A noção de estrutura atravessa as primeiras obras e permite compreender a relação perceptiva do sujeito com o mundo, não só a concebendo como estrutural, mas ligando-a, pois, ao esquema corporal: é pela unidade da potência de ação do corpo que se habita o mundo. Com isso, Merleau-Ponty questiona a posição de sobrevoos (*kosmostheoros*) subentendida no empirismo e no intelectualismo.



Nesse sentido, há uma conjunção entre a experiência perceptiva e a do corpo próprio: “A percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam conjuntamente porque elas são as duas faces de um mesmo ato” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 276).

Enquanto as posições clássicas partem de um mundo objetivo já pronto atrás da percepção e tecido de relações de causalidade, para a percepção selvagem o que se tem é uma “re-criação ou uma re-constituição do mundo” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 279). Assim, para compreender a percepção, tem-se que ultrapassar a separação entre naturante e naturado, e ver surgir uma produtividade que atravessa a experiência em seu estado nascente. A relação de ser no mundo deve então garantir ao corpo sua abertura a um sentido que ele é capaz de compreender, sem que tenha sido posto ali por uma operação constituinte.

Temos experiência de um mundo, não no sentido de um sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, mas no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada. Temos a experiência de um Eu, não no sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente desfeito e refeito pelo curso do tempo. A unidade do sujeito ou do objeto não é unidade real, mas uma unidade presuntiva no horizonte da experiência; é preciso reencontrar, para alguém da ideia do sujeito e da ideia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as ideias como as coisas (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 296).

Como partir do ser no mundo sem reduzir a consciência às relações cegas de causalidade ou sem atribuir sua unidade à uma consciência constituinte? Ao investigar a percepção sem recorrer à unidade objetiva do espaço, mas através da inerência do sujeito ao mundo por seu corpo, Merleau-Ponty (1945/1999) afirma que a espacialidade se desdobra em diferentes modalidades de abertura do corpo¹³. Assim, pode-se falar em um espaço onírico, mítico, sexual, etc. Esse *espaço antropológico* teria validade filosófica, ou seja, a sua experiência revelaria um “espaço verdadeiro”, ou seria somente conteúdos particulares da experiência humana, subordinados à espacialidade geométrica euclidiana?

Essa questão coloca duas alternativas recusadas por Merleau-Ponty. Por um lado, ela coloca abaixo do espaço antropológico um espaço geométrico, submetido a uma consciência absoluta e intemporal (*cogito* racionalista), que daria unidade à experiência. Por outro, pode-se recair em um psicologismo, em que cada espacialidade permaneceria incomunicável à outra. No entanto, para o filósofo, o mito, o sonho e a loucura não correspondem a um mundo de sentidos isolados uns dos outros e, juntamente com o mundo das relações da consciência desperta, são espacialidades abertas, que não se sobrepõem plenamente, mas se intercomunicam, expressam-se mutuamente: “Nunca vivo inteiramente nos espaços

¹³ O mesmo se pode dizer da relação causal: “Assim como o espaço, a causalidade, antes de ser uma relação entre objetos, está fundada em minha relação às coisas. Os ‘curto-circuitos’ da causalidade delirante, assim como as longas cadeias causais do pensamento metódico, exprimem maneiras de existir” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 385).



antropológicos, estou sempre ligado, por minhas raízes, a um espaço natural e inumano” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 393).

Merleau-Ponty, portanto, desvincula o espaço e o mundo natural da concepção de espaço da espacialidade geométrica, que passa a ser uma perspectiva idealizante desse espaço ou uma maneira específica de abordá-lo, e, dessa maneira, o filósofo também elimina a necessidade de uma consciência constituinte que lhe garanta sua unidade. Encontramos um exemplo prático dessa questão na técnica da perspectiva na pintura do Renascimento (Merleau-Ponty, 1960/1984). De fato, no Renascimento, a técnica da perspectiva geométrica supõe um ponto específico de visão a partir do qual se organiza a visão de todas as coisas no espaço. Trata-se de uma posição antropocêntrica capaz de ordenar a percepção de um mundo a partir de um ponto central de visão, que, se pode revelar uma nova forma de abordar e explorar o espaço da percepção natural, não pode substituí-lo como se fosse a verdade do espaço percebido. O impressionismo que se lhe seguiu é, nesse sentido, outra forma de abordá-lo, e assim indefinidamente, todas elas referentes à exploração de um espaço e uma abertura primordial de mundo que demanda sua exploração e que, por princípio, é inesgotável. Mas dessa forma adentramos nos últimos trabalhos do filósofo, nos quais a pintura adquire uma importância especial para a abordagem desse espaço primordial. Voltemos, pois, ao enquadre original desse nosso trabalho.

Há uma unidade do mundo natural, que agora é preciso compreender: “se toda percepção tem algo de anônimo, é porque ela retoma um saber que não põe em questão” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 320).

Em *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1945/1999) busca compreender essa síntese passiva do mundo percebido sem recorrer à uma consciência constituinte. Para tal, ele questiona a ideia de um *cogito* que é, simultaneamente, consciência do mundo e consciência de si. Para que o sujeito veja um objeto, unifique em um todo a variação das perspectivas enquanto o manipula, ele teria que estar consciente de si, de que é ele quem manipula o objeto. Mas seria isso o que a experiência revela? Quando o sujeito se ocupa no ato perceptivo, não há situação para perceber-se percebendo, ele se beneficia de uma síntese já efetuada:

Na percepção, nós não pensamos o objeto e não nos pensamos pensando-o, nós somos para o objeto e confundimo-nos com esse corpo que sabe mais do que nós sobre o mundo, sobre os motivos e os meios que se têm de fazer sua síntese (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 320).

Em particular, é o tempo que garante a unidade da experiência do mundo e da experiência de si. Esta última é expressa pelo termo *cogito tácito*, experiência de si por si, “subjatividade indeclinável” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 541), que não tem um pensamento tematizado de si mesma nem do mundo, mas uma apreensão global e inarticulada, pré-reflexiva. A sua unidade se dá enquanto ele é “uma única experiência



inseparável de si mesma, uma única ‘coesão de vida’, uma única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento e se confirma a cada presente” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 546). Experiência essa que se dá no mundo. E para compreender o ser no mundo em sua unidade, o filósofo retoma a ideia de tempo fora da “série de agoras”. É a noção de existência que vai garantir a síntese temporal, e é a concepção de subjetividade como temporalidade que vai permitir compreender esse processo de síntese, tomando-a então como sendo característica de “uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetua-la senão viver essa vida, não há lugar do tempo, é ele que se conduz e torna a se lançar” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 567).

A estrutura da temporalidade e sua identificação à subjetividade permite, portanto, compreender como Merleau-Ponty busca solucionar os problemas do atualismo, pertinente à concepção objetiva do mundo. Nesse sentido, o presente configura-se como *ek-stase* em direção ao passado e ao futuro, e a unidade entre seus momentos se dá através da experiência do sujeito no mundo: “eu já estou no presente que virá, assim como meu gesto já está em sua meta” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 564).

Nota-se, aqui, uma íntima articulação entre a noção de estrutura e ser no mundo. Para Merleau-Ponty, é na existência em um mundo como corpo que as coisas se articulam, entram em eixos de equivalências e assim ganham sentido. O filósofo retoma aqui o termo husserliano de “Logos do mundo estético” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 575) como condição da intencionalidade de ato, operação ativa de significação. O sentido surge da abertura do sujeito ao mundo, abertura na estrutura temporal de sua existência. É interessante notar aqui a referência que Merleau-Ponty faz ao último Husserl, contrapondo a ideia de um mundo em si uma noção de Terra como “solo originário” (Husserl, 1940/2008), referência para o repouso e para o movimento. Para haver movimento ou repouso efetivo, deve haver uma referência, dada pelo corpo que habita esse espaço primordial e traça, com sua existência, proximidades e distâncias. Só há sentido por meio dessa habitação do mundo pelo corpo, e isso deve-se à identificação da subjetividade com a própria temporalidade. A existência como unidade temporal do ser no mundo torna-se, portanto, a base para a noção de estrutura. O sentido habita a totalidade da estrutura, seja da percepção da coisa seja a do outro, através dos eixos de equivalência que atravessam a relação do corpo com o mundo. Aquém da causalidade objetiva, tem-se o sentido originário da experiência, que advém a esse contato.

Mas, conforme discutido por Ferraz (2008), a noção de *cogito* tácito vincula-se a uma concepção de espaço e tempo ainda muito dependente da subjetividade, mesmo que essa *presença*, estrutura única de relação do sujeito com o objeto no mundo, seja descrita na inseparabilidade entre interior e exterior, o que se poderia chamar de reversibilidade “total”, de modo que “o mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 546), na qual somos “inteiramente ativos e inteiramente passivos” (p.



descrições fenomenológicas, já no último Husserl, apontam para uma produtividade comum que foge do campo da consciência perceptiva.

Essa postura assumida por Merleau-Ponty, aprofundando-se em direção a uma ontologia do ser sensível, será, então, desenvolvida em pesquisas posteriores. É aí que o filósofo circunscreverá mais uma vez o problema do atualismo nas relações causais científicas, discutido principalmente em relação ao estudo da Natureza e ao surgimento do homem. Essa retomada aprofundará as concepções que Merleau-Ponty possui das noções de espaço e de tempo, através do qual se delinea mais uma vez o *estatuto ontológico* da noção de estrutura. Se nas primeiras obras a introdução da dimensão do inatual se faz através da noção de tempo própria à subjetividade (cogito tácito), seus últimos trabalhos buscarão a dimensão do inatual através da noção de uma negatividade natural inscrita no movimento da vida natural. Mais uma vez, será a noção de tempo a chave para o entendimento da inscrição do espírito na natureza, mas através de uma reformulação ontológica do ser sensível que recuará da consciência humana para uma região selvagem de onde ela também emergirá. Ora, tendo como base o fato de que o atualismo presente nas concepções de espaço, tempo e causalidade permearam a formação da ciência psicológica, torna-se importante discutir sobre como os avanços teóricos contemporâneos da psicologia lidam com essa problemática. Com a possibilidade, por exemplo, de uma intencionalidade interna ao Ser e não à consciência (Merleau-Ponty, 1964/2000b), o que o filósofo também investigava através da noção de Instituição (Merleau-Ponty, 1954-5/2003), como a instituição do saber (geometria) ou mesmo a do sentimento (amor). Mas isso é assunto para outro trabalho.

Referências

Bimbenet, E. (2004). *Nature et humanite*. Paris: Vrin.

Bimbenet, E. (2011) *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin.

Chauí, M. (2009). Merleau-Ponty: da constituição à instituição. *Cadernos Espinozanos*, 20, 11-35.

Descartes, R. (2004). *Meditações sobre a filosofia primeira* (F. Castilho, Trad.). Campinas, SP: Unicamp. (Original publicado em 1647).

Ferraz, M. S. A. (2008). *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP. Recuperado em 14 de janeiro, 2014, de www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-08072008-145806/pt-br.php

Figueiredo, L. C. M. (2002). *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis, RJ: Vozes.



- Furlan, R. (2008). Estrutura e subjetividade no último Merleau-Ponty. *Dois Pontos*, 5(1), 207-222. Recuperado em 14 de janeiro, 2014, de ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/doispontos/article/viewFile/9914/8425
- Furlan, R. (2011). Carne ou afecto: fronteiras entre Merleau-Ponty e Deleuze-Guattari. *Doispontos*, 8(2), 99-130. Recuperado em 21 de maio, 2016, de revistas.ufpr.br/doispontos/article/viewFile/21513/19589
- Husserl, E. (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris: Gallimard. (Original publicado postumamente em 1954).
- Husserl, E. (2008). *La terre ne se meut pas*. Paris: Minuit. (Original publicado postumamente em 1940).
- Merleau-Ponty, M. (s.d.). *Manuscrits inédits*. (Disponível no acervo da Bibliothèque de Paris, Paris, França).
- Merleau-Ponty, M. (1973). *Ciências do homem e fenomenologia* (S. T. Muchail, Trad.). São Paulo: Saraiva. (Original publicado em 1951).
- Merleau-Ponty, M. (1975). O filósofo e sua sombra (M. S. Chauí, Trad.). Em M. S. Chauí (Org.). *Husserl, Merleau-Ponty* (pp. 430-450; Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1960).
- Merleau-Ponty, M. (1984). O olho e o espírito (M. S. Chauí, Trad.). Em M. Merleau-Ponty *Merleau-Ponty* (pp. 85-111; Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural (Original publicado em 1960).
- Merleau-Ponty, M. (1990). Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção (C. M. César, Trad.). Em M. Merleau-Ponty. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* (pp. 9-12). Campinas, SP: Papirus. (Original publicado em 1933).
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da percepção* (C. A. R. Moura, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1945).
- Merleau-Ponty, M. (2000a). *A natureza: cursos no Collège de France, 1956 – 1960* (A. Cabral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Originais de 1956-60).
- Merleau-Ponty, M. (2000b). *O visível e o invisível*. (J. A. Giannotti & A. M. d'Oliveira, Trad.s). São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1964).
- Merleau-Ponty, M. (2002). *La structure du comportement*. Paris: PUF. (Original publicado em 1942).
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'Institution, la passivite : notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Tours, França: Belin. (Originais de 1954-5).
- Treguier, J.-M. (1996). *Le corps selon la chair*. Paris: Kimé.

