

JOSÉ LUIZ PASTRE

**EXPRESSÃO E COEXISTÊNCIA:
ALGUNS SIGNOS EM MERLEAU-PONTY**

**UNICAMP
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
2002**

JOSÉ LUIZ PASTRE

EXPRESSÃO E COEXISTÊNCIA – ALGUNS SIGNOS EM MERLEAU-PONTY

Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, área de concentração “Filosofia, História e Educação”, sob orientação do Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida por José Luiz Pastre e aprovada pela Comissão Julgadora em 22/02/2002.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo: _____

Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben: _____

Prof. Dr. Walter Omar Kohan: _____

**UNICAMP – FACULDADE DE EDUCAÇÃO
2002**

© by José Luiz Pastre, 2002.

**Catálogo na Publicação elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

Bibliotecária: Rosemary Passos - CRB-8ª/5751

P269c Pastre, José Luiz.
Expressão e coexistência : alguns signos em Merleau-Ponty / José Luiz
Pastre. – Campinas, SP: [s.n.], 2002.

Orientador : Silvio Donizetti de Oliveira Gallo.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas,
Faculdade de Educação.

1. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961. 2. Fenomenologia. 3. Linguagem.
4. Corpo e mente. 5. Intencionalidade (Filosofia). I. Gallo, Silvio Donizetti de
Oliveira. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III.
Título.

01-0204-BFE

AGRADECIMENTOS

Ao CNPQ: que financiou parte deste trabalho.

Ao Prof. Orlandi: pelas interrogações iniciais.

Ao Prof. Aquiles: pelas indicações que ajudaram a direcionar o trabalho.

Ao Prof. Silvio: pela orientação e pela confiança.

À Corinta e ao Wanderley: que me apresentaram com um dos primeiros artigos de Merleau-Ponty, cuja leitura coincidiu com as primeiras páginas deste trabalho.

Para Tânia

RESUMO

Procuramos desenvolver alguns aspectos do problema da relação com outrem na obra de Merleau-Ponty. Em geral, o pensamento clássico considera o processo educativo opondo o individual ao social, assumindo a tese solipsista. A tese solipsista afirma que só existo eu e todos os outros entes (homens e coisas) são somente idéias, ou sensações, minhas. Na medida em que esta tese é aceita a relação com outrem e com o mundo é tomada como sendo primordialmente uma relação de negação e a comunicação reduz-se a uma linguagem convencional. Para Merleau-Ponty a existência implica uma relação de abertura a outrem e ao mundo.

Abstract

We have tried to develop some aspects of the problem of relationship with other people in Merleau-Ponty's work. Often, classical thought reflects upon educative process, opposing the individual to the social, assuming the Solipsist thesis. The Solipsist thesis affirms that I am the only one who exists, the other beings (men and things) being just ideas, or sensations that are mine. As such thesis is accepted, a relationship with others and with the world is taken as being primarily one of denial, communication being reduced to a conventional language. For Merleau-Ponty, existence implies a relationship of openness to others and to the world.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	01
2. PARTE I	
Há algo:	
A Estrangeiridade da Filosofia	09
Alguns obstáculos para pensar a relação com outrem	19
Crítica aos fundamentos da psicologia em Politzer	29
3. PARTE II	
Introdução da noção de estrutura:	
Introdução à análise do comportamento	45
Análise do circuito reflexo	49
Análise do reflexo condicionado	52
Entidade anatômica e entidade funcional	56
Aprendizagem e desenvolvimento	65
Matéria, vida e espírito	68
O problema da representação	
A consciência e o corpo e o problema da representação	77
A propósito da noção de intencionalidade	79
O corpo vivo, a consciência encarnada	83
Eu posso – a consciência prática	85
Eu sinto – a consciência perceptiva	91
Eu falo – pensamento e linguagem	99
4. Parte III	
Eu-outrem-mundo: estrutura problemática	
A intersubjetividade – a ordem humana	117
Expressão e coexistência	133
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
6. BIBLIOGRAFIA	151

Introdução

Ao tratarmos do fenômeno da educação somos conduzidos a um conjunto de questões que dizem respeito ao processo educativo e ao seu sentido. Questões que dizem respeito às relações entre a educação e o mundo, entre o educando e a cultura, pois o processo educativo pressupõe a relação com outrem e com o mundo e, se considerarmos a educação formal, esta pressupõe um conjunto de práticas e escolhas que vão interferir na formação de sujeitos¹.

Considerando a educação em um sentido amplo, isto é, não apenas a educação formal, escolar, podemos afirmar que a educação é um fenômeno que diz respeito à *aprendizagem da cultura*². E já que o processo educativo pressupõe a relação com outrem e com o mundo, na medida em que tomamos este processo como tema de reflexão, encontramos um conjunto de autores, alguns clássicos, outros que assumem pressupostos clássicos, que abordam o processo educativo opondo o individual ao social, o biológico ao cultural. Por exemplo, segundo Durkheim, o indivíduo quando nasce é um ser egoísta³ e insocial, cabendo à educação fazê-lo levar uma vida moral e social⁴. É através da educação que a criança tem acesso aos valores, às regras, às condutas, aos conhecimentos, enfim, à cultura produzida pelas gerações anteriores. É a educação que gera no homem um ser novo⁵, é a educação que tem por função humanizar o homem pois, no homem, “toda a espécie de aptidões que a vida social pressupõe, são demasiadamente complexas para

¹ Merleau-Ponty afirma que o problema do pedagogo é aquele do psicanalista e, em geral, de todo experimentador: ele modifica seu sujeito. Mas isso só é um inconveniente se ele ignora o sentido de sua própria intervenção. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumé de cours (1949-1952)*. Paris, Cynara, 1988, p. 90.

² REZENDE, Antonio Muniz de. *Concepção fenomenológica da educação*. São Paulo, Cortez: Autores Associados, 1990, p. 46.

³ Quer dizer, um ser isolado, um ser fechado em si mesmo, um átomo social.

⁴ DURKHEIM, É. *Sociologia, Educação e Moral*. p. 18.

⁵ *Ibid.*, p. 18.

poderem de algum modo encarnar-se nos tecidos, e materializar-se sob a forma de predisposições orgânicas”⁶. Assim, o indivíduo que originalmente apresentava uma natureza egoísta, depois de educado, adquire uma segunda natureza, que o habilita a viver em sociedade dando prioridade às necessidades do todo, antes das necessidades pessoais⁷.

Mas, para Durkheim, constituir no indivíduo uma consciência moral significa tornar o homem propenso a submeter-se a uma autoridade política, a respeitar uma disciplina, a dedicar-se e sacrificar-se⁸. É nesse sentido que a educação consiste numa socialização metódica da nova geração⁹. A educação é, portanto, um fato social que se impõe coercitivamente ao indivíduo que, para o seu próprio bem, sofrerá a ação educativa, integrando-se e solidarizando-se com o sistema social em que vive, sendo que, a transmissão da experiência de uma geração a outra se dá no interesse da continuidade de uma sociedade dada¹⁰.

Ao analisar a relação educativa, no cotidiano de algumas escolas em São Paulo, a partir de sua própria experiência, Belintane afirma que esta relação pode ser compreendida como a dialética do processo civilizatório¹¹. A educação teria por função civilizar. Mas este processo civilizatório, ou processo educativo, teria um sentido e uma função diferentes, conforme o grupo social ao qual ela é destinada. Por exemplo, na escola da periferia educar, ou civilizar, significa amortecer os choques sociais, sublimar todas as misérias e mazelas do pobre da periferia¹²; e, na escola de classe média, educar significa preparar para fazer frente às demandas do mercado, às novas tecnologias¹³. De qualquer modo, em ambas a educação tem um caráter civilizatório e, portanto, repressivo, disciplinador¹⁴.

A cultura compreendida como civilização tem a sua origem no século XVIII, na Europa. Segundo Marilena Chauí¹⁵, se originalmente a palavra cultura implicava a idéia de

⁶ Ibid., p. 19.

⁷ FREITAG, Bárbara. *Escola, Estado e sociedade*. São Paulo, Moraes, 1986, p. 16.

⁸ DURKHEIM, É. *Sociologia, Educação e Moral*. p. 18.

⁹ Ibid., p. 17.

¹⁰ FREITAG, Bárbara. *Escola, Estado e sociedade*. São Paulo, Moraes, 1986, p. 16.

¹¹ BELINTANE, Claudemir. *O poder de fogo na relação educativa na mira dos novos e velhos prometeus*. In: Caderno Cedes, 47 – Na mira da violência: a escola e seus agentes, Campinas, SP, 1998, p. 20, 31.

¹² Ibid., p. 29-30

¹³ Ibid., p. 30.

¹⁴ Ibid., p. 28. Disciplinar significa reprimir o fogo primitivo. Belintane faz uma abordagem institucional da escola. Ele utiliza em suas análises alguns aspectos da obra de Freud (*O Mal-estar na Civilização*) e de Marcuse (*Eros e Civilização*).

¹⁵ A idéia de cultivar, cultura como cultivo. CHAÚÍ, Marilena. *Cultuar ou Cultivar*. SP, Revista Teoria & Debate, n.º 08, 1989, p. 50.

uma ação que conduz à plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém, a partir do século XVIII, a cultura passa a ser encarada como um conjunto de práticas que permite avaliar e hierarquizar o valor dos regimes políticos, segundo um critério de evolução¹⁶. Esta concepção de cultura servirá para distinguir os homens cultos (educados intelectual e artisticamente) dos incultos, e também para comparar e classificar diferentes culturas em termos de mais ou de menos “civilizadas” (os bárbaros e os civilizados), de mais ou de menos “evoluídas”. A partir desta concepção, a cultura europeia capitalista se coloca como *telos*, como fim necessário do desenvolvimento de toda cultura ou de toda civilização¹⁷.

A interpretação da cultura como civilização, e a interpretação da educação como processo civilizatório, implica que estas atividades não trazem nenhuma satisfação, nenhuma alegria ao ser humano, pois a educação torna-se uma imposição ao indivíduo, ou a uma outra cultura, de modo a torná-lo capaz de viver em sociedade, visando a continuidade desta sociedade. Mas torná-lo capaz de viver em sociedade não significa ampliar a sua confiança em si mesmo e na vida¹⁸. O processo civilizatório não nos leva a amar mais o mundo, a apreendê-lo como mais estimulante e mais acolhedor, pois a cultura não é tomada aí como uma ação que mude alguma coisa no mundo, que participe às forças que mudam algo no mundo¹⁹, não é tomada como trabalho de criação de novas possibilidades de vida, não é uma educação para a liberdade. Socializar, como vimos em Durkheim, significa tornar o homem propenso a submeter-se a uma autoridade política, a respeitar uma disciplina moral, a dedicar-se e sacrificar-se. Mas podemos, como o faz o pensamento clássico, estabelecer a dicotomia entre o individual e o social, estabelecer a separação entre vida e cultura?

A questão que pretendemos desenvolver neste trabalho é bem específica. Trata-se, para nós, de compreender alguns aspectos da relação eu-outrem-mundo. Nosso objetivo é mostrar, a partir da análise do problema da expressão e da coexistência em Merleau-Ponty, que é possível uma outra compreensão do ser humano que não o toma a priori como um ser

¹⁶ Ibid., p. 50.

¹⁷ Ibid., p. 51.

¹⁸ SNYDERS, Georges. *A Alegria na escola*. Trad. Bertha H. Guzovitz e outros. São Paulo, Ed. Manole LTDA, 1988, p. 20.

¹⁹ Ibid., p. 20.

egoísta²⁰, quer dizer, como um ser fechado em si mesmo, como um átomo social e; uma compreensão da cultura como trabalho de criação²¹, o trabalho como uma dimensão própria do homem²², e que, portanto, cultura e vida não se opõem. Sendo assim, o nosso trabalho está circunscrito ao desenvolvimento de alguns conceitos presentes na obra de Merleau-Ponty, tendo em vista a questão que nos colocamos.

Em um de seus trabalhos, Severino afirma que uma das tarefas da filosofia da educação é contribuir para o desvendamento das ideologias, contribuir na produção de um contradiscurso, capaz de reorientar as propostas pedagógicas²³. Ora, ainda que talvez um pouco diferente do trabalho realizado por ele em “Educação, Ideologia e Contra-Ideologia”, o nosso objetivo é mostrar que a partir de uma leitura de Merleau-Ponty²⁴ podemos encontrar uma crítica profunda a alguns pressupostos clássicos (que apesar de serem clássicos ainda estão presentes em muitas das análises do fenômeno educacional) e uma contribuição para superar estes pressupostos que se constituem como obstáculos para pesarmos a relação eu-outrem-mundo. Reunimos estes pressupostos em torno daquilo que chamamos, a partir de Merleau-Ponty, de “Ideologia Objetivista”, ou seja: a aceitação da tese solipsista; a hipótese de constância do mundo; as concepções de causalidade e de representação que aceitam implícita ou explicitamente a existência de um puro interior e de um puro exterior, etc. Estes pressupostos são obstáculos na medida em que se constituem a partir de métodos que abstraem o ser humano de suas relações efetivas com o mundo, ou ainda, na medida em que estabelecem a relação do homem com o mundo e com outrem como sendo uma relação a priori de negação, já que, o indivíduo, para o pensamento objetivo, é um ser fechado em si mesmo, um átomo social.

²⁰ Para Merleau-Ponty a existência social é uma dimensão de nossa vida a mais “interior”, MERLEAU-PONTY, Maurice. “La querelle de L’existentialisme”, In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 143.

²¹ CHAUI, Marilena. *Cultuar ou Cultivar*. SP, Revista Teoria & Debate, n.º 08, 1989, p. 53.

²² “Foi de propósito que em vez de falar em ação, como o fazem a maior parte dos psicólogos contemporâneos, escolhemos o termo hegeliano “trabalho”, que designa o conjunto de atividades pelos quais o homem transforma a natureza física e social”, MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 176.

²³ SEVERINO, Antônio Joaquim. *Educação, ideologia e contra-ideologia*. São Paulo, EPU, 1986, p. XVII.

²⁴ Assim como um estudo de Vygotsky pode nos ajudar a compreender o processo de aprendizagem na criança.

Como assinala Severino, o campo temático da filosofia da educação é muito amplo²⁵, podemos mesmo afirmar que a educação, enquanto campo de pesquisa, envolve uma multiplicidade de questões que exige um trabalho interdisciplinar, um diálogo entre as ciências humanas, de modo a propiciar uma articulação entre os conhecimentos por elas produzidos sem cair em um reducionismo (psicologismo, sociologismo, historicismo, etc)²⁶. Nesse sentido, a propósito das relações entre filosofia e educação, tomamos também como exemplo Merleau-Ponty, que enquanto trabalhou na Sorbonne, ocupando a cadeira de “Psicologia e Pedagogia da Criança”, não abandonou seu olhar crítico de filósofo²⁷. Ele aprofundou o seu diálogo com as ciências humanas criticando os pressupostos metafísicos presentes nas ciências e procurando estabelecer uma compreensão histórica e dialética do ser humano²⁸. Nesse sentido, este tema que abordamos nos parece ser fundamental para a articulação deste diálogo e, portanto, para a compreensão do fenômeno educacional.

Assim, apresentaremos inicialmente algumas inquietações de Merleau-Ponty a propósito da função da filosofia e da relação entre filosofia e vida. Em seguida apresentaremos algumas das dificuldades que o pensamento clássico enfrenta para pensar a relação com outrem e com o mundo, considerando alguns de seus pressupostos, e como Merleau-Ponty procura superar estas dificuldades e estabelecer novos critérios. Portanto, nosso alvo principal, neste trabalho, serão estes pressupostos e a maneira como Merleau-Ponty procura enfrentá-los. Com isto esperamos, apenas a título de indicação, apresentar novas possibilidades para que possamos interpretar o processo de aprendizagem da cultura.. Não tomar a priori o processo educativo como uma relação de oposição entre o individual e o social, entre vida e cultura, mas como uma relação problemática que se resolve historicamente.

²⁵ SEVERINO, Antônio Joaquim. *Educação, ideologia e contra-ideologia*. São Paulo, EPU, 1986, p. XV-XVI.

²⁶ REZENDE, Antonio Muniz de. *Concepção fenomenológica da educação*. São Paulo, Cortez: Autores Associados, 1990, p. 49-50.

²⁷ COELHO JÚNIOR, Néelson & CARMO, Paulo Sérgio do. *Filosofia como corpo e existência*. São Paulo, Escuta, 1991, p. 33.

²⁸ Severino afirma que cabe à reflexão filosófica explorar o significado da condição humana no mundo e que a filosofia da educação deve colocar a questão antropológica, alicerce último de toda a reflexão sobre o realizar-se do homem, SEVERINO, Antônio Joaquim. *Educação, ideologia e contra-ideologia*. São Paulo, EPU, 1986, p. XV.



Há algo...

A obra de Merleau-Ponty¹ é um exercício de interrogação, de reflexão radicais. Abertura ao problemático é o *tom* de sua filosofia. É, para ele, condição de um pensamento que se quer radical. É a condição própria ao pensar. A filosofia como *interrogação*. Para Merleau-Ponty a tarefa do filósofo é nos despertar ao que a existência do mundo e a nossa têm de problemáticas em si². A abertura ao problemático é abertura à vida, e “não meditação da morte”³. O abrir-se à vida implica uma estrutura problemática que pode enunciar-se em: *há eu-outrem-mundo...*

¹ Observação a propósito da tradução das citações das obras em francês, seja as de Merleau-Ponty, seja as de outros autores: procuramos traduzi-las cotejando com versões existentes em português, quando existentes, quando não, as traduzimos a partir da leitura direta da obra e assumimos os riscos da tradução.

² MERLEAU-PONTY, Maurice. “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard, 1995, p. 48.

³ Id., “Lecture de Montaigne”. In: *Signes*. Paris, Gallimard, 1993, p. 265.

A Estrangeiridade da Filosofia

Consideremos as seguintes inquietações em Merleau-Ponty: a possibilidade de exercício da filosofia e a relação entre filosofia e vida. Em que consistem estas inquietações? É que para Merleau-Ponty a filosofia deixou de *interpelar* os homens⁴. Para ele, filosofar “é procurar, é implicar que há coisas a ver e a dizer”⁵. Mas o filósofo moderno tornou-se ou um funcionário ou um escritor, e o que se vê são apenas disputas em defesa de tradições ou sistemas filosóficos, quase não se *procura* coisas a ver e a dizer. Vemos nestas palavras o sentido de seu trabalho, o sentido que assume a reflexão filosófica em sua obra: encontrar uma “imagem renovada do mundo”⁶. O filósofo deve se colocar no presente para aí se defrontar com os paradoxos da existência⁷, a filosofia deve ser atual sem perder os traços de uma verdade que dure.

Estas inquietações exprimem a sua diferença em relação a uma tendência no pensamento moderno a reduzir o mundo a uma de suas dimensões, ao nivelamento da experiência⁸. É o que ele chama, em um de seus primeiros artigos, de formas de ressentimento sutil: “Uma filosofia de ressentimento explica *reduzindo*”⁹. Seu pensamento estará em constante rivalidade com estas filosofias “reductoras” e com a imagem do filósofo que delas decorre. Mas, como podemos reconhecer a crítica que ele dirige a estas filosofias reductoras, filosofias de ressentimento sutil, e que imagem do filósofo decorre delas?

Como já dissemos, uma das características básicas do ressentimento é reduzir. A redução aqui não está tomada no sentido de “redução fenomenológica”. Em sua leitura de Husserl, Merleau-Ponty distingue a redução como suspensão e a redução como supressão.

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard, 1995, p. 39.

⁵ Ibid., p. 45.

⁶ Ibid., p. 63.

⁷ Id., *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 1995, p. 146.

⁸ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 68.

⁹ Id., “Christianisme et Ressentiment”. In: *Parcours*. Paris, Verdier, 1988, p. 22.

Ora, a redução fenomenológica “é a resolução, não de suprimir, mas de por em suspenso e como que fora de ação todas as afirmações espontâneas na qual vivo, não para negá-las, mas para compreendê-las, para explicitá-las”¹⁰. Trata-se de uma atitude de “*espanto* (étonnement) diante do mundo”¹¹. Já o ressentimento tem como características a atitude de restringir e negar¹². Por exemplo, eu explico o espiritual pelo vital, o vital pelo mecânico, e acabo fundando diferentes ordens de significação numa identidade de estruturas na medida em que a “integração da matéria, da vida e do espírito se obtém pela redução deles ao comum denominador das formas físicas”¹³. E como o ressentimento trata os paradoxos da existência? Resistindo às evidências do mundo sensível e do outro, “procurando ‘critérios’ que parem a dúvida”¹⁴, fugindo aos problemas ou sobrevoando-os.

Ao restringir, ao fugir dos paradoxos da existência, enfim, ao reduzir, a filosofia estabelece suas apreciações em relação à vida, em relação à existência. Mas o problema para Merleau-Ponty não está em avaliar, não está em estabelecer valores. O problema para ele se apresenta sob dois aspectos: por um lado, trata-se de saber como se produzem estes valores, já que o “homem não está assegurado por antecipação de possuir uma fonte de moralidade”¹⁵; por outro lado, trata-se de saber qual o critério para estabelecer os valores superiores, já que o ressentimento avalia a vida, ora com valores inferiores à vida – por exemplo, explicar as formas vitais pelas formas físicas, “colocar o valor do homem na sua imperfeição”¹⁶; ora com valores superiores à vida, mas transcendentais – por exemplo, buscar os valores da vida num além da vida ou no sacrifício a um “gênero humano”¹⁷. É preciso buscar valores superiores, mas que estes valores sejam interiores à vida, valores capazes de *transmutar* as potências de morte em vida¹⁸. Trata-se, portanto, de “não julgar os poderes da vida por aqueles da morte”¹⁹. Seu pensamento está longe de um relativismo vulgar, que fecha os olhos e se cala diante das situações históricas e justifica tudo como fazendo parte de um devir da história e da sociedade, mas também está longe de um

¹⁰ Id., *Les Sciences de L’Homme et la Phénoménologie*. Paris, C.D.U., s/d, Les cours de Sorbonne, p. 15.

¹¹ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. VIII.

¹² Id., “Christianisme et Ressentiment”. In: *Parcours*. Paris, Verdier, 1988, p. 22.

¹³ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 146.

¹⁴ Id., “Christianisme et Ressentiment”. In: *Parcours*. Paris, 1988, p. 23.

¹⁵ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 240

¹⁶ Id., Un auteur scandaleux. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 79.

¹⁷ Id., Christianisme et Ressentiment. In: *Parcours*. Paris, 1988, p. 28.

¹⁸ Id., “L’existentialisme chez Hegel”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 120.

¹⁹ Id., *Le visible et l’invisible*. Paris, Ed. Gallimard, 1991, p. 117.

pensamento universalizante que renuncia às diferenças. Então, como podemos compreender esta inquietação a respeito da possibilidade de exercício da filosofia? Como se coloca esta questão para ele?

Em um curso em que discute o problema das ciências do homem segundo Husserl, Merleau-Ponty mostra como entra em crise, com o desenvolvimento das ciências do homem, uma certa imagem do filósofo. No início do século XX as pesquisas psicológicas, sociológicas e históricas “tendiam a nos apresentar todo pensamento, toda opinião e em particular toda filosofia, como o resultado da ação combinada das condições psicológicas, sociais e históricas exteriores”²⁰. Havia uma tendência aos reducionismos, o que na verdade acabava por desenraizar os fundamentos destas ciências e, em certo sentido, levava a um certo irracionalismo. E, aqui, podemos ver um dos sentidos da inquietação de Merleau-Ponty a respeito da possibilidade de exercício da filosofia, pois ela perde toda espécie de justificação, na medida em que até então predominava esta imagem do filósofo como sendo *aquela que medita*, aquele que realiza um “contato direto e interior do espírito com o espírito”, para daí extrair suas verdades. Ao afirmar “este contato mudo de seu pensamento com seu pensamento”, o filósofo age como se não tivesse ligação com as circunstâncias, as quais não poderiam contribuir em nada na construção de seu “sistema”, de sua “doutrina”, enquanto que o “domínio das ciências do homem mostra a cada instante que, ao contrário, o espírito é exteriormente condicionado”²¹. Esta tendência a um certo irracionalismo, ao qual Merleau-Ponty se refere, decorre do fato de que as mesmas críticas feitas ao filósofo poderiam ser feitas ao psicólogo, ao sociólogo, ao historiador, quer dizer, “se o filósofo e seu pensamento não são senão marionetes, mecanismos psicológicos ou mecanismos da história exterior, podemos sempre lhe responder que acontece o mesmo com ele, e desacreditar assim sua própria crítica”²². Filosofia e história, ou filosofia e ciências, aparecem então como rivais, opondo-se um ao outro: “Uns vêm na história um destino exterior em proveito do qual o filósofo é convidado a se suprimir como filósofo, os outros

²⁰ Id., *Les Sciences de L'Homme et la Phénoménologie*. Paris, C.D.U., s/d, Les cours de Sorbonne, p. 11.

²¹ Ibid., p. 02.

²² Ibid., p. 07.

somente mantém a autonomia filosófica destacando a filosofia da circunstância e fazendo dela um álibi honroso”²³.

Uma tentativa de responder a este conflito entre a filosofia e as ciências do homem, no início do século XX, seria tomar a filosofia como *concepção de mundo* e o filósofo como um *sábio*. Estas filosofias têm como preocupação permanecer em relação com as circunstâncias do presente, afirma Merleau-Ponty. “A filosofia, segundo estes autores, não deveria mais ser um conhecimento absoluto fora do tempo, ela deveria ser a cada momento uma *tomada de consciência* (grifos meus) do que há de válido ou de certo em determinado momento nos resultados científicos adquiridos e uma *síntese destas aquisições* (grifos meus), que não poderia ter um carácter senão provisório, aproximativo, e somente provável”²⁴. Um dos representantes desta filosofia como *concepção de mundo* é Dilthey. Ainda se reportando a Husserl, Merleau-Ponty afirma que a filosofia da *Weltanschauung* responde a uma necessidade legítima: “aquele de decidir, numa vida que é única, de viver depois de ter refletido, e de chegar pela reflexão a conclusões efetivas e práticas. A *Weltanschauungsphilosophie*, dizia ele, é a tomada de consciência desta verdade que nós temos um fim no finito, já que nossa vida é limitada e temos de governá-la. Seria um não senso negar estas responsabilidades”²⁵.

Mas não é este o caminho que Husserl seguirá. Para ele, a filosofia torna-se uma forma de existência por si mesma e não mais simples preparação para a vida, como ela era para Dilthey²⁶. Segundo Merleau-Ponty, não devemos compreender nesta postura a afirmação da existência filosófica como sendo a existência absoluta²⁷, afinal a atividade filosófica é uma maneira de existir entre tantas outras. Trata-se, então, de compreender em que consiste esta atividade. Merleau-Ponty afirma que, para Husserl, não se trata de visar à sabedoria e sim de visar à filosofia, o que não significa que a filosofia deva se excluir do tempo e da história, *sobrevoando* os acontecimentos, mas também não significa que a filosofia deva permanecer no vivido, *submetendo-se* aos acontecimentos.

²³ Id., “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 50.

²⁴ Id., *Les Sciences de L’Homme et la Phénoménologie*. Paris, C.D.U., s/d, Les cours de Sorbonne, p. 47.

²⁵ Ibid., p. 47.

²⁶ Ibid., p. 48.

²⁷ Ibid., p. 48.

Nos reportarmos a certas considerações de Merleau-Ponty a propósito de algumas preocupações de Husserl nos pareceu importante por nos ajudar a reter algumas de suas preocupações, e ao mesmo tempo poder indicar um certo sentido de sua inquietação a respeito da possibilidade de exercício da filosofia. E, aqui, antes de prosseguirmos, cabe algumas observações a respeito do que Merleau-Ponty pensa da relação entre filosofia e história da filosofia e que nos permite este tipo de aproximação.

Podemos encontrar nesta mesma obra, “Ciências do Homem e Fenomenologia”, no último parágrafo da introdução, algumas afirmações a esse respeito. Ele diz o seguinte: “A história da filosofia não pode jamais ser a simples notação do que os filósofos disseram ou escreveram. Se este fosse o caso, seria preciso substituir os manuais de história da filosofia pelas obras completas de todos os filósofos. Na realidade, pelo único fato de aproximarmos dois textos, e que os oponhamos a um terceiro, começamos a interpretar e a distinguir o que é, segundo o historiador, na linha de pensamento de Descartes, e o que ao contrário, representa em seu pensamento um acidente. (...) História da filosofia e filosofia não são separáveis. Há uma diferença entre a reflexão sobre os textos e o arbitrário, e nós não ultrapassamos os direitos ordinários do historiador, interpretando-os, se nós distinguimos o que nosso autor *disse* e o que, segundo nós, ele deveria dizer. E as questões que colocaremos à psicologia e à fenomenologia são nossas, e não foram colocadas nos mesmos termos pelos autores em questão”²⁸. Em outro curso, cujas notas foram tomadas pelos seus alunos e posteriormente publicadas com a sua autorização, ele também faz algumas afirmações nesse sentido: “Toda história da filosofia é uma retomada pessoal pelo filósofo do problema que ele estuda; (...) O meio de compreender um sistema, é de lhe colocar as questões com as quais nós nos inquietamos nós mesmos: é assim que os sistemas aparecem com suas diferenças, que eles atestam se nossas questões são idênticas àquelas que se colocavam seus autores”²⁹.

O que nos parece importante destacar nestas afirmações é o fato de que os filósofos se comunicam pelas questões que colocam. Seja para negá-las ou assumi-las, seja para aprender com elas, fazer história da filosofia é *abrir-se às interpelações* que um determinado autor, ou um conjunto de autores, faz à nossa vida, e que fazem vibrar as

²⁸ Ibid., p. 04.

²⁹ Id., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris, 1978, p. 11.

verdades presentes em sua obra. É o que faz com que um filósofo como Montaigne, Bergson, Husserl, Descartes etc., estejam presentes em nossa vida: “A razão de Descartes estar presente é que, rodeado de circunstâncias hoje abolidas, obcecado por algumas ilusões de seu tempo, ele respondeu a tais acasos de uma maneira que nos ensina a responder aos nossos, embora estes sejam diferentes e diferente também a nossa resposta”³⁰. Assim, podemos afirmar que Merleau-Ponty *retoma*, em alguns aspectos, algumas inquietações de Husserl, a partir de questões que lhe são próprias, mas que estão presentes em Husserl. O que não quer dizer que o Husserl, assim como ele o compreende, nem as inquietações que ele detecta em sua obra, seja o mesmo de uma certa tradição de “intérpretes” de seu pensamento³¹. Por outro lado, é importante observar que Merleau-Ponty não é simplesmente um “husserliano”. Se Husserl tem uma influência importante em sua obra, não é a única³². Após estas observações retornemos ao ponto em que estávamos.

Em seu esforço de compreender em que consiste a atividade filosófica, de abrir a filosofia à vida, Merleau-Ponty procura escapar do dilema que consiste em simplesmente se limitar a substituir uma visão de mundo (seria considerar a filosofia como visão de mundo) por outra³³. Para ele, se a filosofia quiser se constituir como um progresso em direção à verdade, o filósofo não deve se limitar apenas em praticar a filosofia, mas também dar conta da transformação que ela exerce no espetáculo do mundo e na nossa existência³⁴. A filosofia deve se colocar o problema de sua própria gênese. Mas, consideremos a outra inquietação de Merleau-Ponty: a relação entre filosofia e vida. Que relação pode haver entre os dois se a função da filosofia não é preparar para a vida? Ora, a questão, para ele, é saber se a filosofia é capaz de nos ajudar a pressentir a vida: “...abaixo do ruído, um silêncio se faz, uma espera. Por que não seria uma esperança?”³⁵. Mas poderia também ser um perigo: “Esta filosofia otimista, que reduzia a sociedade humana a uma soma de

³⁰ Id., “Partout et Nulle Part”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 160-161.

³¹ Por exemplo, a leitura de Merleau-Ponty é diferente da de Sartre e da de Scheler. Não é nosso objetivo, nesse trabalho, a comparação do pensamento de Merleau-Ponty e do pensamento de Husserl. Nos interessa o uso que Merleau-Ponty faz da obra de Husserl e de alguns de seus conceitos, bem como inquietações.

³² Em um de seus artigos De Waelhens, além de afirmar que Merleau-Ponty jamais foi simplesmente um husserliano, aponta outras influências em seu pensamento, como as de Heidegger e Hegel, por exemplo, DE WAELEHENS, Alphonse. “Situation de Merleau-Ponty”. In: *Les Temps Modernes*, n.º 184-185, 10/1961, p. 377-398.

³³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 247.

³⁴ *Ibid.*, p. 75.

consciências sempre prontas para a paz e a felicidade, era de fato a filosofia de uma nação dificilmente vitoriosa, uma compensação no imaginário das lembranças de 1914. Sabíamos que os campos de concentração existiam, que os judeus eram perseguidos, mas estas certezas permaneciam no universo do pensamento. Não vivíamos ainda em presença da crueldade e da morte, não tínhamos nunca sido colocados na alternativa de sofrer-los ou afrontá-los. (...) Se tivéssemos visto melhor, já teríamos encontrado, na sociedade do tempo de paz, mestres e escravos,..."³⁶.

Ora, uma filosofia que quer *interpelar* os homens não é nem serva, nem mestre da história, é uma filosofia que *age à distância*³⁷ e não nos deixa ignorar a estranheza do mundo³⁸, e a sua própria estranheza. Mas, em que sentido a filosofia é estranha, ou estrangeira em relação ao mundo, e mesmo em relação a si mesma? Em que consiste esta estrangeiridade? Consiste no fato de que a filosofia não é jamais inteiramente no mundo, não é jamais inteiramente fora do mundo. Ela é *excêntrica*, "...ela vive de tudo o que advém ao filósofo e a seu tempo, mas ela o descentra ou ela o transporta na ordem dos símbolos e da verdade proferida..."³⁹. Poderíamos concluir daí que o filósofo está situado entre aqueles *homens excêntricos*? Mas homem excêntrico aqui não quer dizer indivíduo esquisito, extravagante. Não é num retorno ao subjetivismo entendido como culto ao indivíduo que se devota ao prazer de si-mesmo, ao prazer de tudo que no homem destrói o homem⁴⁰, que Merleau-Ponty encontra a autenticidade da existência e do filósofo. Também não devemos tomar o homem, a humanidade, como "advento do homem moderno a partir do homem das cavernas, este crescimento imperioso da moral e da ciência dos quais falam os manuais escolares *demasiado humanos*..."⁴¹, pois para "ser inteiramente homem, é preciso ser um pouco mais e um pouco menos homem"⁴².

A excentricidade da filosofia coloca um problema semelhante ao daquele "homem que pode ver simultaneamente o universo através dos véus de dois costumes, de duas

³⁵ Id., *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 32.

³⁶ Id., "La guerre a eu lieu". *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 246-250.

³⁷ Id., *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 20.

³⁸ *Ibid.*, p. 31.

³⁹ Id., "Partout et Nulle Part". In: *Signes*, Paris, Gallimard, 1993, p. 161.

⁴⁰ Id., "Le langage indirect e les voix du silence". In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 64.

⁴¹ Id., "Partout et Nulle Part". In: *Signes*, Paris, Gallimard, 1993, p. 165.

⁴² Id., "Éloge de la philosophie". In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 63.

educações, de dois meios”⁴³, de duas culturas diferentes... Será possível? Quer dizer, ele conseguirá sobreviver à loucura? Já que o *peso* da língua, por exemplo, não nos permite jamais viver “em dois mundos ao mesmo tempo”⁴⁴. Tentemos compreender mais de perto esta questão, pois ela nos introduz o problema da expressão filosófica, assim como Merleau-Ponty a compreende. Podemos reter algumas das afirmações que fizemos acima dizendo que Merleau-Ponty combate alguns mitos, ou ideologias, em relação à filosofia, em relação à ciência, em relação à existência humana. Trata-se, para ele, de combater estes Ídolos que se erigem em torno do medo do novo e do medo da contingência, como, por exemplo, o fascismo, o ocultismo⁴⁵, esta pretensão em querer “sacrificar” a existência, ou reduzi-la a uma de suas dimensões... Enquanto que a filosofia não deve nos deixar ignorar a estranheza do mundo, e a sua própria estranheza. Não se trata, entretanto, de contrapor aos *mitos* construídos na nossa existência ingênua do mundo, um *logos* da filosofia, mas de decifrar os *mistérios* do mundo e os da filosofia. Para Merleau-Ponty, a expressão filosófica assume as mesmas ambigüidades que outros modos de expressão: que a literatura, por exemplo⁴⁶. Quer dizer que cada filosofia é também uma arquitetura de signos e se constitui numa estreita relação com outros simbolismos que fazem a vida histórica e social⁴⁷. E é nesta relação que devemos tentar compreender a excentricidade da filosofia, e seu esforço de exprimir os paradoxos da existência.

Indicaremos apenas que, afirmar que a filosofia é excêntrica é, para Merleau-Ponty, aceitar o paradoxo da *coexistência*, é se dispor a pressentir e exprimir os *mexidos* da história, que pode nos indicar a presença de outras dimensões de mundo, de outras existências: “Já na espessura do tecido sensível e histórico, ela sente mexer outras presenças...”⁴⁸. Mexidos que podem ser promessas ou ameaças à existência⁴⁹. E não devemos ver nisto uma impotência da filosofia. Para Merleau-Ponty, filosofar não consiste em suprimir problemas, é a descoberta dos obstáculos que dá sentido à pesquisa⁵⁰: “Mas este *problema* (grifo meu), este *espanto* (grifo meu) diante de si, e a visão não habituada e

⁴³ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 219.

⁴⁴ Ibid., p. 218.

⁴⁵ Id., “L’homme et l’adversité”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 306.

⁴⁶ Id., “Le Roman et la métaphysique”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958. p. 49.

⁴⁷ Id., “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 58.

⁴⁸ Id., *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1991, p. 292.

⁴⁹ Id., “Partout et Nulle Part”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 196.

não habitual que dele resulta, são precisamente a filosofia...”⁵¹. É verdade que existe a morte, a contingência do vivido que nos ameaça, mas não se trata de sacrificar a vida e, sim, “cuidar de viver”⁵²; a filosofia não é consolo. Para ele a filosofia deve instalar-se em um ponto onde a história e a vida sejam *advento, sentido nascente*⁵³, e o que a filosofia clássica considera erro ou ilusão pode ser *sinal* de uma verdade, de uma nova *dimensão* de mundo, um convite a ir mais longe: “Isto a que chamamos desordem e ruína, outros, mais jovens, vivem-no como natural e talvez cheguem com ingenuidade a dominá-lo justamente por já não procurarem as suas referências onde a tomávamos”⁵⁴. Ele se dispõe, portanto, a mergulhar na experiência e, não se limitando ao empírico, mas restituindo-lhe o cunho ontológico que a marca interiormente⁵⁵, colocar-se numa posição de *interrogação*...

⁵⁰ Id., “Le philosophe et son ombre”. In. *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 204.

⁵¹ Id., *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris, Éd. Gallimard, 1968, p. 147.

⁵² Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 240.

⁵³ Id., “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 59.

⁵⁴ Id., *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 32.

⁵⁵ Id., “Partout et Nulle Part”. In. *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 173.

Alguns obstáculos para pensar a relação eu-outrem-mundo

Uma filosofia que quer interpelar os homens gostaria de instalar-se em um ponto onde a história e a vida sejam *advento, sentido nascente*. Destacamos duas preocupações na obra de Merleau-Ponty: por um lado, saber como a filosofia pode ter acesso ao homem e ao mundo sem nivelá-los; por outro lado, torná-la capaz de pressentir e exprimir as promessas ou ameaças à existência. Este seu interesse pelo sentido nascente nos parece intimamente ligado a estas preocupações. A questão é saber como se produz o sentido¹, é compreender as condições em que a existência do mundo e de outrem se abrem para nós, ou ainda, é saber como e em que sentido eu, outrem e mundo são abertos um para o outro.

Na medida em que se dispõe a compreender as relações efetivas do homem com o mundo e com outrem e do homem consigo mesmo, Merleau-Ponty aponta a necessidade de uma “reforma do entendimento”². Ela é necessária se quisermos “traduzir mais exatamente os fenômenos”. E, para realizá-la, é preciso pôr em questão o pensamento objetivo³ da lógica e da filosofia clássicas. A questão é que o pensamento clássico e o pensamento científico não interrogam o sentido de ser do mundo, não se colocam no interior dos fenômenos para decifrar o sentido de nossa experiência. Pressupõem o mundo como já dado, como existindo desde sempre e com relações constantes, e se “contentam em

¹ “...: a questão é, em última análise, compreender qual é, em nós e no mundo, a relação do *sentido (sens)* e do *não-sentido (non-sens)*. O que há de sentido no mundo é trazido e produzido pela reunião ou o encontro de fatos independentes, ou bem, não é senão expressão de uma razão absoluta?”, MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 490.

² *Ibid.*, p. 60; *Id.*, *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1991, p. 17.

³ Ao utilizar os termos “pensamento objetivo”, “filosofia clássica”, Merleau-Ponty relaciona uma série de pressupostos compartilhados por diversas tendências filosóficas e científicas, ou que estão presentes em algumas teorias políticas as quais, ao assumirem estes pressupostos, reduzem a compreensão do ser humano, ou se transformam em ideologias. Na medida em que Merleau-Ponty se dispõe a compreender a nossa relação com outrem e com o mundo, de maneira efetiva, se faz necessário analisar estes pressupostos. No entanto, não se trata para ele de substituir uma visão de mundo por outra, como já dissemos, mas, sim, de apontar os problemas, ou os limites, de cada filosofia. Em geral, Merleau-Ponty não refuta uma filosofia por inteiro, ele procura sempre recolher as suas contribuições e ultrapassá-la do interior.

procurar as condições que o tornam possível”, não vêm necessidade de “fazer uma genealogia do ser”⁴.

Ao colocar em questão o pensamento objetivo, não se trata de ser contra a objetividade ou a ciência⁵, mas de questionar uma certa concepção de ciência e mais precisamente a ideologia objetivista⁶ presente no pensamento científico, que assume alguns postulados clássicos “naturalmente”, sem nenhuma reflexão. Para Merleau-Ponty, tanto um quanto outro, empirismo e intelectualismo, tomam como objeto de análise o mundo objetivo⁷, afirmam a prioridade do mundo objetivo⁸, quer dizer, do universo, em prejuízo da experiência. Merleau-Ponty distingue o mundo como sendo uma multiplicidade aberta e indefinida, onde as relações são de implicação recíproca, em contraposição ao universo como sendo uma totalidade acabada, explícita, onde as relações são de determinação recíproca⁹. Ao priorizar o mundo objetivo, o pensamento clássico toma o mundo como já dado, como existindo desde de sempre e com relações constantes, nivela a experiência à altura da natureza física¹⁰, afirma que a consciência está enclausurada no corpo e sofre a ação do universo¹¹, ou então, enclausura outrem e o mundo, na perspectiva do sujeito que os constitui¹².

A ideologia objetivista toma como modelo o indivíduo isolado, o indivíduo fechado em si mesmo. Ela abstrai o ser humano de suas relações efetivas com o mundo. Ela constrói estas relações ao invés de procurar compreendê-las. Ao procurar compreender as relações efetivas do ser humano com o mundo um ponto importante, para Merleau-Ponty, é saber como se dá este vínculo. Vejamos alguns aspectos deste problema do nosso vínculo com o mundo e em que consiste a sua importância.

⁴ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 60; Id., *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1991, p. 67. Garelli afirma que a filosofia de Merleau-Ponty não é uma teoria do conhecimento mas uma problemática do ser. GARELLI, Jacques. *Il y a Le Monde*. In: *Esprit*. n.º 66. 1982. p. 113.

⁵ De WAEHLENS, Alphonse. *Situation de Merleau-Ponty*. In: *Temps Moderns* n.º 184-185, p. 386.

⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris, Ed. Gallimard, 1991, p. 45.

⁷ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 60; *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1991, p. 34.

⁸ Ibid., p. 387.

⁹ Ibid., p. 85.

¹⁰ Ibid., p. 67.

¹¹ Ibid., p. 72.

¹² Ibid., p. 406, 506. Trata-se de enfrentar as teorias que afirmam o determinismo do mundo em relação à consciência e aquelas que afirmam o determinismo da consciência em relação ao mundo.

De certo modo já vimos, ao expormos algumas das inquietações de Merleau-Ponty a respeito da função da filosofia e da relação entre filosofia e vida, que o pensamento clássico vive o dilema da crença na existência de um puro interior, a consciência, e de um puro exterior, o mundo – seja o mundo natural, seja o mundo social. Um dos objetivos de suas duas primeiras obras é justamente saber se existe um puro interior e um puro exterior¹³. Ao afirmar a existência de um puro interior o pensamento clássico aceita, implícita ou explicitamente, a tese solipsista, segundo a qual só existo eu e todos os outros entes (homens e coisas) são somente idéias, ou sensações, minhas. Quais os problemas que estão implicados em pensar as relações do homem com o mundo a partir deste pressuposto?

Poderemos compreender melhor esta questão na medida em que expusermos algumas das dificuldades que o pensamento clássico enfrenta ao pensar a relação com outrem. Ou seja, como uma consciência, tomada como puro interior, pode comunicar-se com outra consciência? Quais são, segundo Merleau-Ponty, os obstáculos que o pensamento clássico enfrenta para pensar a relação com outrem?

Consideraremos dois exemplos extraídos de um de seus cursos na Sorbonne, onde ele trata das relações com outrem na criança¹⁴. Neste curso, empregando a palavra *psiquismo* em um sentido vago, segundo ele para não implicar uma teoria qualquer da consciência, ele pergunta o que o *psiquismo* significa para a psicologia clássica, seja aquele de outrem ou o meu. Ele afirma que um ponto sobre o qual todos os psicólogos do período clássico se entendem tacitamente é o de que *psíquico é o que é dado a um só*¹⁵. O que é constitutivo do *psiquismo* é o que é *incomunicável*. E Merleau-Ponty cita como exemplo as sensações: *minha sensação do verde ou do vermelho outrem jamais pode conhecê-las como eu as conheço, ele jamais pode experimentá-las de meu lugar, enfim ele não pode vivê-las como eu as vivo. E o mesmo ocorre em relação a outrem, quer dizer, o *psiquismo* de outrem me aparece como radicalmente inacessível, já que ele só é aberto à inspeção de um único indivíduo.*

Nesse sentido, só tenho acesso ao *psiquismo* de outrem de modo indireto, por intermédio de suas aparências corporais, ou seja, já que não posso saber o que o outro

¹³ Ibid., p. 249; Id., *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1991, p. 60.

¹⁴ Id., “Les relations avec autrui chez l'enfant”. In: *Parcours*. Paris, Verdier, 1988, p. 147-229.

¹⁵ Ibid., p. 171.

pensa, pelo menos posso supor, adivinhar a partir de suas expressões fisionômicas, de seus gestos, de suas palavras, enfim a partir de uma série de fenômenos corporais dos quais sou testemunha. Mas como posso saber que este corpo que está diante de mim é o invólucro (*enveloppe*) de um psiquismo? Como posso perceber através deste corpo um psiquismo estrangeiro? Estas perguntas nos remetem ao que Merleau-Ponty considera ser o segundo obstáculo que se opõe à resolução do problema da relação com outrem: a concepção que a psicologia clássica faz do corpo e da consciência e a relação entre eles.

Segundo o pensamento clássico o conhecimento que eu tenho de meu próprio corpo ocorre através das cinestésias. A psicologia clássica entende por cinestesia uma massa de sensações que exprimiriam para o sujeito o estado de seus diferentes órgãos, o estado de diferentes funções de seu corpo. E segundo a concepção clássica, afirma Merleau-Ponty, esta massa de sensações é tão individual quanto o psiquismo, isto é, outrem não pode ter acesso a minhas sensações internas, eu não posso ter nenhum acesso às sensações de outrem. Assim, a consciência que tenho de meu corpo é impenetrável para outrem, a consciência que outrem tem de seu corpo é impenetrável para mim.

Ao afirmar que só posso ter acesso a outrem de maneira indireta a partir de uma série de fenômenos corporais dos quais sou testemunha mas, ao mesmo tempo, que me é impossível representar como outrem se sente, como posso ter acesso ao psiquismo de outrem? Merleau-Ponty afirma que a psicologia clássica recorre à noção de projeção. Eu projeto no corpo de outrem o que sinto em meu próprio corpo. E aí, seja que se trate de uma associação de idéias¹⁶, ou que se trate antes de um julgamento¹⁷ pelo qual interpreto as aparências, eu transfiro para outrem a experiência íntima que tenho de meu próprio corpo¹⁸.

Ora, uma das conseqüências deste modelo que toma o indivíduo isolado, considerando-o como um átomo, como um ser fechado em si mesmo, é estabelecer a relação entre os indivíduos como sendo primordialmente uma relação de negação. Para Merleau-Ponty, se seguirmos estes pressupostos clássicos, a relação com outrem torna-se incompreensível, pois somos colocados diante do dilema em que temos que escolher eu ou outrem. E, em geral, escolhe-se um *contra* o outro, afirma ele¹⁹. Estabelece-se a

¹⁶ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 32.

¹⁷ Id., “Être et Avoir”. In: *Parcours*. Paris, Verdier, 1988, p. 35-36.

¹⁸ Id., “Les relations avec autrui chez l’enfant”. In: *Parcours*. Paris, Verdier, 1988, p. 173.

¹⁹ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 414.

coexistência como sendo originariamente uma relação de oposição em que outrem me transforma em objeto (já que só posso conhecer outrem na medida em que o transformo em objeto) e me nega; eu transformo outrem em objeto e o nego, pois se outrem existe, se ele também é uma consciência, eu devo consentir em ser para ele apenas um objeto finito, determinado, *visível* em um certo lugar do mundo. Se ele é consciência, é preciso que eu deixe de ser²⁰.

Nesse sentido, a coexistência só é possível através do sacrifício dos desejos ou das inclinações, de um ou de outro, ou mesmo de ambos, na medida em que se submetem às regras sociais, na medida em que agem moralmente, enfim, que estabelecem alguma forma de contrato de coexistência. Do contrário, na medida em que cada indivíduo visa o seu próprio interesse, já que está fechado em si mesmo, viver é viver em um permanente estado de guerra.

Uma outra consequência deste modelo que toma o indivíduo isolado, deste modelo que separa a consciência do corpo, é o estabelecimento da oposição entre vida e cultura. Em Hobbes, ou em Freud, por exemplo²¹, o processo civilizatório se caracteriza pela renúncia do indivíduo à liberdade individual e às paixões naturais, em favor de um poder que esteja acima do indivíduo²², com o objetivo de conservar a vida, já que entregues às

²⁰ Id., “Le roman et la métaphysique”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 51.

²¹ Nos reportarmos a Hobbes nos parece interessante por dois motivos: por um lado, Soares afirma que a epistemologia de Hobbes, decisiva para sua tese mais importante a respeito do contrato social, é indissociável de sua fenomenologia da percepção aliada a uma fisiologia humana, de concepções onto(teo)lógicas, imediatamente sociológicas ou antropológicas e de sua teoria da linguagem – o que nos permite um contraponto com a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. Segundo Cassirer, Hobbes declara que a percepção constitui o verdadeiro problema-chave da filosofia, mas interpreta este fenômeno originário utilizando categorias físicas. Por outro lado, Soares aponta certas semelhanças entre o pensamento de Hobbes e de alguns autores que, do ponto de vista cronológico, o sucedeu, entre eles Kant, Hegel e, inclusive, Freud. Ao apontar as semelhanças, não se trata, para ele de estabelecer uma identidade, pois cada qual tem as suas especificidades, as suas próprias inquietações. Ao nos indicar alguns desdobramentos das reflexões de Hobbes em outros autores, o objetivo de Soares é nos mostrar que a invenção do sujeito universal, em Hobbes, apoiou o desenvolvimento de diversas outras invenções e representou uma abertura de horizontes (nos níveis científico, filosófico e político) – o que nos permite compreender a amplitude do debate de Merleau-Ponty, mas ao mesmo tempo nos permite articulá-lo, na medida em detectamos, em meio à diversidade dos autores, uma certa unidade que é a “ideologia objetivista”. SOARES, Luiz Eduardo. *A Invenção do Sujeito Universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 1995, p. 55 (importância da epistemologia de Hobbes para a tese do contrato social), p. 74 (gestão do inconsciente), p. 79 (referência à semelhança com Kant e Hegel), p. 275 (herdeiros da invenção hobbesiana); CASSIRER, Ernest. *La philosophie des formes symboliques: 3. la phénoménologie de la connaissance*. Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 43-44 (a propósito da interpretação da percepção utilizando categorias físicas), p. 234 (a propósito do nominalismo).

²² “A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades

suas paixões naturais, ao seu estado natural, a sociedade seria impossível. O paradoxo da civilização, segundo Freud, é que ao mesmo tempo em que ela é o meio pelo qual enfrentamos o sofrimento ela é também responsável por grande parte de nosso sofrimento²³ e, portanto, não podemos afirmar que somos mais felizes na convivência social do que éramos no estado de natureza²⁴.

Em seu comentário à obra de Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty assinala o dilema do pensamento objetivo: a coexistência é pensada ora do ponto de vista de uma consciência imediata fechada sobre ela-mesma, além de toda fala e de todo engajamento, o que nos leva a uma série de absurdos e desencontros; ora do ponto de vista de uma consciência que confia absolutamente na linguagem e nas decisões racionais, mas que podem se constituir como ideologias e encobrir as nossas relações efetivas²⁵.

Ora, para Merleau-Ponty, não se trata de negar o conflito, ou a violência, na relação entre os homens. Ao contrário, para ele, a violência e o conflito são constitutivos da existência²⁶. Mas não se trata de dar à violência um estatuto ontológico, afirmando um estado de natureza insociável do ser humano, como encontramos, por exemplo, em Hobbes, em Freud²⁷, ou mesmo em algumas correntes existencialistas francesas²⁸ e, com isto,

de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições”, FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro, Imago, Vol. XXI, p. 115-116; “... a razão comprometida com a autoconservação, sugere a renúncia à liberdade natural, cuja eficiência defensiva pode ser melhor cumprida pelo Estado emergente”, SOARES, Luiz Eduardo. *A Invenção do Sujeito Universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 1995, p. 237.

²³ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro, Imago, Vol. XXI, p. 105-106.

²⁴ “Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. Na realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto”, idem, p. 137.

²⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. “Le roman et la métaphysique”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 69. Isto não significa que Merleau-Ponty toma a linguagem como um aspecto negativo na relação com outrem. Ao contrário, para ele a linguagem tem um papel essencial na percepção de outrem. Ver, por exemplo, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 407.

²⁶ “É a este preço que há para nós coisas e “outros”, não por uma ilusão, mas por um ato violento que é a percepção mesmo”, Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 415.

²⁷ PARDO, José Luiz. *La Intimidación*. Ed. Pre-Textos, Luis Santáñez, España, 1996, p. 198-201, A propósito da identidade da natureza humana em sua insociabilidade, em Hobbes e em Freud.

²⁸ Ao analisar o “Ser e o Nada” de Sartre, Marcuse aponta uma tendência, nas raízes do existencialismo francês, a tomar a coexistência humana como estando fadada ao fracasso. O esforço de coexistência seria um “trabalho de Sísifo”, ou seja, um trabalho destinado a fracassar. Os fracassos e as decepções aparecem como a experiência da condição ontológica do ser humano. A propósito de Sartre, ele afirma que este, ao desenvolver o *cogito* cartesiano, se nutre da filosofia idealista alemã. Segundo Marcuse, o existencialismo de Sartre restaura, por exemplo, a fórmula de Hegel, que define o destino livre e racional do homem. Todavia, para Hegel, este destino se realizaria somente no fim da história, da qual ele seria o fim. Já, em Sartre, o salto

justificar a repressão e o totalitarismo, ou o conformismo e a desilusão. Também não se trata de afirmar que o homem é sociável por natureza, sempre disposto para a paz e a felicidade. Para Merleau-Ponty, a violência ou a paz devem ser pensadas em seu contexto histórico, em sua situação concreta, elas dependem da maneira como os homens estabelecem as suas relações²⁹. Ele não define a relação com outrem e com o mundo como sendo, primordialmente, uma relação de negação mas, sim, como sendo uma relação de abertura problemática.

Abordamos, apenas de maneira esquemática, alguns dos aspectos que Merleau-Ponty considera serem obstáculos para pensarmos as relações eu-outrem-mundo: a ideologia objetivista; a aceitação da tese solipsista; as concepções de causalidade e de representação que aceitam implícita ou explicitamente a existência de um puro interior e de um puro exterior, ou seja, métodos que abstraem o ser humano de suas relações efetivas com o mundo. A questão é saber como Merleau-Ponty procura enfrentar estes obstáculos.

ontológico é realizado, e este processo é transformado em uma determinação metafísica do para-si. Ainda segundo Marcuse, subsumindo os diversos sujeitos históricos sob a idéia ontológica do para-si e fazendo deste o princípio diretor da filosofia existencial, Sartre degrada as diferenças específicas que constituem o que há de realmente concreto na existência humana. No entanto, Marcuse afirma que diante da confrontação com o marxismo, diante da dialética, a ontologia pura e a fenomenologia de Sartre cederam terreno em seu pensamento e a filosofia se transformou em política. E, para Marcuse, nesta filosofia transformada em política, a visão existencialista está salva por se constituir como uma consciência que declara guerra à realidade – sabendo que a vitória permanecerá à realidade, MARCUSE, Herbert. *L'existentialisme – à propos de l'être et le néant de Jean-Paul Sartre*. In: Culture et Société. Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 215-248.

Ora, ao tratar da relação entre interior e exterior, Merleau-Ponty assume um problema enfrentado por Hegel. Hyppolite afirma que a dialética que segue Hegel é a refutação ingênua de um solipsismo. Mas, segundo De Waehrens, Merleau-Ponty se desvia de um verdadeiro hegelianismo e de toda nuance de pensamento idealista. A presença, nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty, de temas husserlianos e fenomenológicos indicam a negação de Hegel. Para Merleau-Ponty, não há *solução* para os problemas humanos, ou seja, a solução não está inscrita no avesso das coisas, no sistema, e nem no para-si. Nesse sentido, a propósito de uma filosofia da história, ou da relação entre filosofia e política, Merleau-Ponty está mais próximo de Marx que de Hegel. A propósito da refutação do solipsismo em Hegel, HYPPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris, Aubier Montaigne, 1974, p. 94; A propósito da presença e da refutação de Hegel em Merleau-Ponty, De WAEHLENS, Alphonse. "Situation de Merleau-Ponty". In: *Temps Moderns*. n.º 184-185, p. 384 e segs.; A propósito da filosofia da história em Marx e em Hegel, MERLEAU-PONTY, Maurice. "Éloge de la philosophie". In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 50-59, Id., "Marxisme et Philosophie". *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 221-241.

²⁹ "A guerra e a ocupação nos ensinaram somente que os valores permanecem nominais, e não valem mesmo, sem uma infra-estrutura econômica e política que as faça entrar na existência – mais: que os valores não são nada na história concreta senão uma outra maneira de designar as relações humanas tais como elas se estabelecem segundo o modo de seu trabalho, de seus amores, de suas esperanças, e, em uma palavra, de sua coexistência", MERLEAU-PONTY, Maurice. "La guerre a eu lieu". In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 268.

Ora, uma maneira de articulá-los nos parece ser a partir do modo como ele pensa o problema do sentido e da expressão³⁰. É o que pretendemos demonstrar.

Cassirer afirma que existem basicamente três modos de responder à pergunta “que é o homem?”: o caminho da introspecção psicológica, da observação e da experimentação biológicas e da investigação histórica³¹. Segundo ele, o problema destes métodos é que eles acabam definindo o homem ou por um princípio inerente que constitui a sua essência metafísica, ou por alguma faculdade ou instinto inatos que podem ser averiguados pela observação empírica. Para ele, a marca distintiva do homem não é a sua natureza metafísica ou física, mas a sua obra. É esta obra, o sistema de atividades humanas, que define e determina o círculo da “humanidade”³². Quando ele diz obra não está se referindo aos produtos da ação humana, mas ao *processo criador*³³.

A psicologia tem um importante papel nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty. Segundo Alphonse De Waelhens, a psicologia é o terreno que ele escolhe para engajar o debate com as filosofias clássicas³⁴. Ao se colocar no campo da psicologia, Merleau-Ponty pode, por um lado, encontrar abaixo do pensamento objetivo, que se move entre as coisas já feitas, “uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo”³⁵, e; por outro lado, pode colocar concretamente o problema da transcendência, que consiste em saber “como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, entretanto, só existem na medida em que eu os retomo e os vivo”³⁶. E na medida em que aparece em seu trabalho o problema da abertura e o problema da transcendência, o psicólogo encontra as dificuldades de princípio, tal qual enfrentam o sociólogo, o historiador, aquele que pensa a

³⁰ Id., “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 56-57; Id., “Les relations avec autrui chez l’enfant”. In: *Parcours*. Paris, Verdier, 1988, p. 176; Id., “Le langage indirect et les voix du silence”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 93-94.

³¹ CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o Homem*. Trad. Carlos Branco. Lisboa, Guimarães Editores, 1995, p. 67.

³² Ibid., p. 68.

³³ Ibid., p.70. Merleau-Ponty se serve de algumas das análises de Cassirer, a propósito das formas simbólicas, apesar de afirmar que ele volta ao intelectualismo a despeito das análises fenomenológicas e mesmo existenciais que sua obra contém, MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 148.

³⁴ De WAEHLENS, Alphonse. *Situation de Merleau-Ponty*. In: *Temps Moderns* n.º 184-185, p. 378.

³⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 113.

³⁶ Ibid., p. 417.

moral ou os valores³⁷, ou seja, a necessidade de pensar a relação entre interior e exterior, a relação do indivíduo com seu meio, o problema da temporalidade etc. Nesse sentido, Merleau-Ponty pode, do interior da psicologia, debater com o sociólogo, com o historiador e com a filosofia clássica.

³⁷ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 240; Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1996, p. 401, 506; Id., *O Primado da Percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP, Papirus, 1990, p. 64, 73.

Crítica aos fundamentos da psicologia em Politzer

Parece-nos interessante abordar alguns aspectos da crítica de Politzer aos fundamentos da psicologia¹, pois a sua obra tem uma presença importante no pensamento de Merleau-Ponty e pode nos ajudar a situar seu debate com a psicologia, principalmente em suas duas primeiras obras.

Politzer aponta a necessidade de uma crítica renovadora da psicologia que ultrapasse a oscilação entre uma psicologia subjetiva (psicologia introspectiva ou conceitual) e uma psicologia objetiva (psicologia de laboratório ou experimental). Esta crítica renovadora deve criar as bases para uma psicologia voltada para o concreto, ou seja, uma psicologia capaz de apreender e interpretar os fatos vividos pelo indivíduo (primeira pessoa), e tem como alvo a psicologia abstrata, ou toda psicologia que assume implícita ou explicitamente os pressupostos da psicologia clássica e que, portanto, pensa o “homem em geral” (terceira pessoa) e se constrói em torno do mito da dupla natureza humana (orgânica e psicológica), ou em torno do que Politzer considera ser a mística burguesa: a vida interior².

Para Politzer, a psicologia clássica se constrói em torno de mitos por não conseguir atender às condições de existência de uma psicologia positiva. Segundo ele, são três as condições de existência de uma psicologia positiva: 1. ser uma ciência a posteriori, quer dizer, ser o estudo adequado de um grupo de fatos; 2. ser original, isto é, estudar fatos irreduzíveis aos objetos das outras ciências; 3. ser objetiva ou, em outros termos, ser capaz de definir o fato e o método psicológicos, de tal forma que sejam, de direito,

¹ POLITZER, Georges. *Crítica aos Fundamentos da Psicologia – a psicologia e a psicanálise*. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, Editora da UNIMEP, 1998.

² Em sua apresentação à obra de Politzer, Osmyr Gabbi afirma que, sob o nome de Psicologia Clássica, Politzer relaciona uma série de pressupostos compartilhados por diversas escolas psicológicas, que certamente não se reconheceriam sob esse título, mas é vital assinalar a unidade profunda que existe por trás da suposta diversidade e da eterna querela das escolas, para quem pretende realizar uma crítica essencial dos fundamentos da psicologia. São cinco os postulados clássicos apresentados por Osmyr: crença de que a forma última do psicológico é atomística; tese de que o psicológico é apreendido de forma imediata pela percepção; presunção de que existe uma vida interior; crença de que o psíquico resulte de processos e não de atos de pessoas concretas; postulado da convencionalidade do significado, *Ibid.*, p. VI-XI.

universalmente acessíveis e verificáveis³. Considerando estes critérios Politzer procurou avaliar os esforços de diversas escolas no sentido de dar à psicologia o estatuto de cientificidade. Mas, segundo ele, o que na verdade caracteriza a história da psicologia do final do século XIX e início do século XX é muito mais o esforço para se libertar de seus mitos do que o esforço no sentido de sua organização⁴.

Em sua busca pelo estatuto de cientificidade a psicologia contemporânea recusa o método introspectivo tradicional. O método introspectivo é um método subjetivo, que consiste na observação do sujeito pelo próprio sujeito, ou seja, a introspecção atinge o que o sujeito conhece diretamente e, dessa maneira, somente ele conhece seus estados de consciência, suas impressões vividas a respeito de si mesmo e das coisas. Observar-se a si mesmo não é simplesmente viver as próprias impressões. A impressão vivida deverá ser comunicada, exteriorizada através da linguagem. A função da linguagem é, portanto, relatar os estados subjetivos do indivíduo. Mas, segundo Politzer, em geral, a psicologia introspectiva tradicional preocupa-se mais em saber como o processo mental se desenvolve, ou em classificar os estados individuais, do que buscar o sentido da experiência vivida pelo sujeito⁵.

A psicologia experimental se opõe a este método justamente pelo seu caráter subjetivo, pois uma das características do método objetivo é o fato de o observador ser distinto do observado. A psicologia experimental toma como modelo de cientificidade as ciências da natureza, mais especificamente, a física e a matemática. Por exemplo, segundo o método experimental o observador deve verificar os fatos físicos: por um lado, a situação física a que está exposto o sujeito; por outro lado, sua conduta, seu comportamento nessa situação. Ao contrário dos estados de consciência individuais, tais fatos físicos podem ser conhecidos por diversas testemunhas, cujas observações se controlam mutuamente⁶. Mas também podemos citar como exemplos o fato de em seus laboratórios os fisiólogos procurarem estabelecer a relação entre o número de células cerebrais para saber se o cérebro é capaz de abrigar todas as idéias, ou ainda, estabelecer o papel das funções fisiológicas na emoção etc. Politzer afirma que preconizando uma psicologia “sem alma”,

³ Ibid., p. 182.

⁴ Ibid., p. 38.

⁵ Ibid., p. 80.

⁶ GUILLAUME, Paul. *Manual de Psicologia*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira e J.B. Damasco Penna. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967, p. 02-10.

procurando superar os limites da introspecção tradicional, no meio dos aparelhos, o psicólogo ora se lança na fisiologia, ora na química ou na biologia, e ao invés de se deixar renovar pelo espírito científico, utiliza-o para dar vida a velhas tradições⁷.

Em meio ao esforço de diversas escolas em dar à psicologia o estatuto de cientificidade, Politzer consegue detectar algumas tendências que, ao mesmo tempo em que acabam a dissolução dos mitos da psicologia clássica, prenunciam a nova psicologia. São elas: a psicologia da forma, o behaviorismo de Watson e, principalmente, a psicanálise⁸. Para Politzer, apesar de suas contribuições, essas tendências acabam incorrendo em erros que as afastam de sua orientação para o concreto. Isto ocorre na medida em que tratam o comportamento humano como resultado de processos em terceira pessoa, ou como atos do homem em geral, e não como atos de um sujeito concreto. No entanto, estes erros não eliminam totalmente os seus méritos e as suas contribuições no sentido de renovação da psicologia.

Por exemplo, para Politzer, o grande valor da teoria da forma está em sua negação do procedimento fundamental da psicologia clássica, que consiste em afirmar que a essência última do psicológico é atomística. Segundo ele, a psicologia clássica desfaz a forma das ações humanas para tentar, depois, reconstituir a totalidade, que é *sentido e forma* (grifos do autor), a partir de elementos insignificantes e amorfos⁹. Para a teoria da forma o psíquico só pode ser entendido como totalidade e não enquanto elementos distintos que são posteriormente associados. No entanto, subsiste na teoria da forma a tese de que o psicológico é aprendido de forma imediata pela percepção¹⁰.

A contribuição do behaviorismo de Watson está em sua negação radical da psicologia clássica, introspeccionista ou experimental, sendo que uma de suas denúncias mais importantes diz respeito ao caráter mitológico de uma tese muito cara à psicologia clássica: a presunção de que existe uma vida interior. Segundo Osmyr Gabbi, a tese da vida interior, é o último refúgio do animismo – pois equívale a acreditar que há seres dentro de nós que agem, têm intenções e são dotados de vida própria –, e leva necessariamente a dirigir a atenção do psicólogo para processos internos que, não sendo de natureza

⁷ POLITZER, Georges. *Crítica aos Fundamentos da Psicologia – a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba, Editora da UNIMEP, 1998, p. 39-40.

⁸ Ibid., p. 46.

⁹ Ibid., p. 46.

¹⁰ Ibid., p. VII.

fisiológica – caso contrário seriam objeto da fisiologia e não da psicologia –, têm de ser pensados como de natureza representativa¹¹. Mas, apesar de contribuir com a dissolução de antigos mitos da psicologia com a noção de comportamento (*behavior*), o behaviorismo não consegue superar totalmente esses mitos e acaba suprimindo o enigma do homem. Isto ocorre na medida em que reduz seus estudos a respeito do comportamento humano a seus aspectos fisiológicos ou introduz, de forma disfarçada, aquilo mesmo que rejeita, a introspecção. O behaviorismo não trata o comportamento enquanto “drama” humano. Para Politzer, o termo vida designa um fato biológico, ao mesmo tempo em que a vida propriamente humana, que seria a *vida dramática do homem*, e é esta vida dramática que, segundo ele, apresenta todas as características que tornam uma área suscetível de ser estudada cientificamente¹².

Segundo Politzer, é a partir da psicanálise que podemos realmente perceber a verdadeira psicologia¹³. Para ele, a tarefa da psicologia científica é deixar falar o concreto, e isto ocorre com a psicanálise, pois ela permite ao psicólogo adquirir uma certa sabedoria do real, ultrapassando o plano da linguagem para captar algo do mistério que seu objeto encerra. Segundo ele, até então a verdadeira psicologia havia se refugiado na literatura e no drama, vivendo à margem, ou mesmo fora, da psicologia oficial, como a física experimental teve de viver, inicialmente, à margem da física especulativa, oficial¹⁴.

Buscando o que considera ser a verdadeira inspiração da psicanálise, Politzer toma como exemplo a “Interpretação dos Sonhos” (*Traumdeutung*) de Freud, por considerar que é nesta obra que melhor aparece o sentido da psicanálise e onde são mostrados com um cuidado e uma clareza extraordinários seus procedimentos constitutivos e, portanto, onde pode-se perceber a sua diferença em relação à psicologia clássica¹⁵. A partir da análise desta obra, Politzer afirma que a contribuição da psicanálise não está na descoberta de processos inconscientes ou mesmo do próprio inconsciente, mas, sim, em sua nova definição do que vem a ser um fato psicológico, deslocando o interesse das entidades espirituais para a vida dramática do indivíduo¹⁶. Vejamos algumas de suas conclusões.

¹¹ Ibid., p. VII-VIII.

¹² Ibid., p. 43.

¹³ Ibid., p. 49.

¹⁴ Ibid., p. 55.

¹⁵ Ibid., p. 51.

¹⁶ Ibid., p. 103.

Quanto à maneira como o conteúdo do sonho é tratado. A psicologia clássica trata os elementos do sonho de um ponto de vista abstrato e formal¹⁷. Politzer chama de abstração o procedimento que consiste em objetivar os fatos psicológicos. No caso do sonho seria: tratá-lo como um conjunto de estados, como resultado de um processo impessoal, como tendo causas mecânicas, como sendo uma entidade que existe em si mesma, e não como ato de um sujeito. Assim, o conteúdo intervém para ser classificado em geral: se falará das imagens no sonho, dos estados afetivos etc., a partir de um ponto de vista da classe. Desconsidera-se a individualidade do sonho, o sentido que o sonho tem para o indivíduo, destacando-o do sujeito de que o sonho é, afinal o sonho é considerando não como feito pelo sujeito, mas como se fosse produzido por causas impessoais. Um outro exemplo de uma atitude de abstração seria compartimentar o indivíduo em faculdades. Politzer cita a teoria das faculdades da alma como sendo o mais representativo exemplo de abstração. Nessa teoria o eu (primeira pessoa) é compartimentado em faculdades independentes (consciência, tendência, memória etc.), de onde provém os fatos psicológicos. Ora, a psicanálise procura compreender os fatos psicológicos em função do sujeito e não como resultado de processos impessoais. Não só o sonho, mas também as neuroses e os atos falhos, são produzidos por um sujeito¹⁸.

Quanto à maneira como se define o que é um fato psicológico. Primeiramente Politzer distingue o fato físico do fato psicológico. Por exemplo, a lâmpada que ilumina uma escrivaninha é um fato “objetivo”, precisamente por estar em “terceira pessoa”, por não ser “eu”, mas “ela”. Porém, segundo a natureza do ato que a põe, a lâmpada, que é um fato físico, também pode ser tomada como um fato psicológico, na medida em que sou eu (*moi*) que lhe subentendo o ser. Ora, a psicologia clássica, com seu realismo, se dispõe a estudar os fatos psicológicos tirando o sujeito que o subentende, ou seja, se dispõe a estudar os fatos da primeira pessoa em terceira pessoa. Nesse sentido, a psicologia clássica separa por um lado o eu e, por outro lado, os fatos psicológicos, que são considerados como diversos aspectos dos atos do eu, como encarnações da mesma forma do eu. O eu é causa

¹⁷ A abstração é o procedimento fundamental de toda a teoria clássica.

¹⁸ POLITZER, Georges. *Crítica aos Fundamentos da Psicologia – a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba, Editora da UNIMEP, 1998, p. 59-62.

dos fatos de consciência (quem é olhado/lugar) ou sujeito da introspecção (quem olha/síntese). Como já dissemos, a psicologia clássica estuda os fatos psicológicos em terceira pessoa e só depois se preocupa em vinculá-los a um sujeito¹⁹. Qual é o eu da psicologia?

Para Politzer, a psicologia só pode existir como ciência empírica e, nesse sentido, o eu da psicologia só pode ser o indivíduo particular, ou seja, os atos de um indivíduo concreto, e não o indivíduo em geral, ou os atos de um sujeito transcendental. Nesse sentido, o fato psicológico deve ser pessoal e atualmente pessoal, ou seja, o ato é o fato psicológico real, é a única noção inseparável do eu. Portanto, Politzer entende por drama humano (pessoal) os acontecimentos vividos pelo indivíduo, e que expressam o que se passa com o indivíduo todo. Por exemplo, o sonho deve ser vinculado à experiência concreta do indivíduo, sendo uma modulação do “eu” que o tem, e expressando a continuidade da presença do “eu”. Em resumo, a psicologia clássica define o fato psicológico como sendo um *processo mental* e, nesse sentido, procura estudar o indivíduo observando o que se passa em seu interior, ou classificando os seus estados ou comportamentos em classes e, com isto, reduzindo a vida do indivíduo a um drama abstrato, na medida em que pensa o homem em geral. Já a psicologia concreta, no caso a psicanálise, define o fato psicológico como sendo todo ato do sujeito e, portanto, procura interpretar o sentido dos atos do indivíduo concreto (drama pessoal/indivíduo particular)²⁰. Como posso conhecer o indivíduo em sua particularidade? Vejamos em que o método interpretativo na psicanálise se distingue da introspecção clássica, segundo Politzer.

Quanto ao método. Politzer afirma que a vida psicológica de outro indivíduo pode ser dada sob a forma de “relato” ou de “visão”. Sob a forma de relato, quando se trata de expressão por meio da linguagem (em todos os sentidos do termo); sob a forma de visão, quando se trata de gestos ou, em geral, de ação. Segundo ele, o relato e a visão têm função prática e social e sua estrutura é, por isso, finalista: a linguagem corresponde em mim a uma “intenção significativa” e as ações, a uma “intenção ativa”. Por sua vez, à intenção significativa em mim corresponde nos outros uma “intenção compreensiva”, e quanto à visão, o dia-a-dia respeita o seu plano, afirma ele. Por exemplo: falo, e a vida diária só vê a

¹⁹ Ibid., p. 62-66.

intenção significativa. Estendo a mão para pegar a garrafa de água, alguém a apresenta. No primeiro caso, sou compreendido; no segundo caso, uma “reação social” responde à minha “ação”. Enfim, Politzer afirma que nas relações cotidianas não se sai da “teleologia da linguagem” e fica-se no plano das significações, compreensões e ações recíprocas. Isto posto, ele procura mostrar a diferença entre o método introspectivo (psicologia clássica) e o método interpretativo (psicanálise), a partir do modo como cada qual trata o relato. Em que consiste a crítica de Politzer ao método introspectivo?

É que a introspecção abandona o plano teleológico e faz abstração da intenção significativa, ou seja, o que interessa à psicologia clássica não é o que o sujeito relata, mas o que se passou em sua mente enquanto falava, interessa-lhe o “pensamento” do indivíduo. A psicologia clássica distingue a expressão do expressado e estabelece uma correspondência entre o relato e um processo interior ao indivíduo (processos mentais). É através do relato que o psicólogo pode ter acesso ao processo interior, onde: a expressão é a intenção significativa (a palavra, a fala), e o expressado (idéia) o que se passa no interior do indivíduo, em seu pensamento.

A psicologia clássica não distingue o sujeito que vive o fato psicológico do sujeito que conhece o fato psicológico. Politzer estabelece a seguinte distinção, a propósito da introspecção: as “percepções internas” simples, que se produzem na continuidade da vida cotidiana como, por exemplo, a dor orgânica, o sofrimento imediato; o relato significativo, que é a descrição da experiência vivida; a introspecção sistemática, que é aquela feita pelo psicólogo ou pelo sujeito que reflete. Ela é um estudo sistemático das experiências relatadas pelo indivíduo. Mas como a psicologia clássica opera este estudo?

Politzer afirma que o psicólogo clássico desdobra o relato significativo e faz do seu duplo uma realidade “interna”, o psicólogo procura no relato uma imagem “interna”²¹. Na introspecção ou reflexão o psicólogo abandona o plano intencional e coloca-se no ponto de vista realista e formal. Ele substitui o primeiro relato, significativo, por um segundo relato, que nada mais tem a ver com a teleologia das relações humanas. A introspecção seria, então, um “segundo relato”. Mas é preciso distinguir este procedimento da psicologia clássica, que consiste em desdobrar o relato, do raciocínio analógico.

²⁰ Ibid., p. 67-78.

²¹ Ibid., p. 88.

A propósito da introspecção, Politzer distingue duas hipóteses: aquelas que procedem por raciocínio analógico daquelas que procedem por desdobramento. Raciocínio analógico: quando afirmo que são meus estados psíquicos que conheço em primeiro lugar e não suponho estados psíquicos em meus semelhantes senão graças à minha própria experiência interna. Se considerar assim, é artificial dizer que desdubro o relato, pois só atribuo aos meus semelhantes estados que, em mim, constituem realmente a duplicação do relato (primado da introspecção). Desdobramento: quando se toma como primitivo a realização do relato por meio do desdobramento. A introspecção, neste caso, seria uma aplicação a si mesmo de uma atitude tomada face ao relato significativo pelo “senso comum”, a introspecção seria uma atitude segunda e não uma atitude espontânea²². O que Politzer chama de “introspecção” seria, então, esse desdobramento²³.

Portanto, o psicólogo espera que, no relato, o sujeito forneça um estudo e não uma narração dos fatos vividos por ele, espera que o indivíduo seja, ao mesmo tempo, o sujeito que vive e o sujeito epistemológico. Diferentemente da posição clássica, Politzer afirma a primazia da atitude teleológica, pois, para ele, é a compreensão e a interpretação que estão em primeiro lugar e a psicologia só vem depois. Por sua vez, a expressão e a compreensão não implicam uma experiência interna por parte de quem se expressa, nem a projeção dos dados dessa experiência na consciência de quem é compreendido²⁴. Nesse sentido, é à introspecção sistemática como um todo, tanto à que procede por raciocínio analógico²⁵, quanto a que procede por desdobramento²⁶, que Politzer dirige a sua crítica e não aos sentimentos imediatos da vida cotidiana. Qual a posição da psicanálise? Voltemos ao modo como ela interpreta o sonho.

No que diz respeito aos sonhos, para a psicologia clássica não existe um problema de interpretação, pois para ela o sonho não é um ato psíquico, mas sim um fenômeno orgânico, só registrado por certos sinais psíquicos, cujas representações têm existência própria, independente do sujeito²⁷. Politzer considera a maneira como a psicanálise trata a

²² Primado do desdobramento: projeção em si mesmo da significação convencional.

²³ POLITZER, Georges. *Crítica aos Fundamentos da Psicologia – a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba, Editora da UNIMEP, 1998, p. 89.

²⁴ Ibid., p. 91.

²⁵ Que também sofre ataques do behaviorismo.

²⁶ Que é uma hipótese adotada por parte da psicologia.

²⁷ POLITZER, Georges. *Crítica aos Fundamentos da Psicologia – a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba, Editora da UNIMEP, 1998, p. 92.

relação entre o sonho e o relato do sonho. O sonho é considerado como um fato psicológico, no sentido pleno da palavra, ou seja, como um segmento da vida individual. Nesse sentido, é preciso admitir que as fórmulas verbais não exprimem, no relato, o que exprimiriam fora do sujeito, mas precisamente alguma coisa do sujeito e, portanto, para encontrar a vida individual concreta, é preciso remontar além da significação convencional das fórmulas utilizadas pelo sonho. É aqui que aparece a distinção feita por Freud entre conteúdo manifesto (relato convencional) e conteúdo latente (relato em termos de experiência individual) do sonho. Para apreender o sentido do sonho é preciso opor ao relato em termos convencionais um relato feito em termos de experiência individual. A psicologia clássica considera, no relato, apenas o seu conteúdo manifesto, apenas a significação convencional, que Politzer chama de postulado da convencionalidade da significação²⁸. Em que consiste este postulado da convencionalidade da significação?

Trata-se de tomar o valor coletivo da linguagem e dos atos como fato espiritual. Por exemplo, os termos do relato que o sujeito faz de seu sonho têm uma significação ordinária, uma significação pública, que podemos encontrar nos dicionários, mas têm também uma significação individual, uma significação para o sujeito. A psicologia clássica, em uma atitude realista, desdobra a significação convencional, a projeta no interior do indivíduo e, não indo além da significação convencional, como se o indivíduo não passasse de uma realização das exigências sociais, elimina o problema do sentido²⁹. Qual a diferença entre significação individual e significação pública, segundo Politzer?

Para Politzer, as significações convencionais não se situam todas no mesmo plano. Elas constituem camadas superpostas, que vão de significações absolutamente convencionais às que o são menos, e supõem uma crescente experiência individual. Portanto, é possível constituir para cada termo o que ele chama de “pirâmide dos sentidos”, uma pirâmide invertida, cuja base seria representada pelo sentido que a palavra tem para todas as pessoas, e o vértice, pelo sentido dado graças à experiência de um único indivíduo. Entre o vértice e a base, situam-se os sentidos que, embora não determinados pela experiência de um único indivíduo, não pertencem a todas as pessoas. Ele nos dá um exemplo: a palavra “chapéu” significa para todos “agasalho para a cabeça”; “presente”, só para alguns; e “partes sexuais do marido”, só para a senhora cujo sonho Freud analisou em

²⁸ Ibid., p. 94.

*Traumdeutung*³⁰. Para Politzer, somos forçados a interpretar na vida prática, pois todas as significações, exceto a propriamente individual, nos são dadas pela experiência coletiva. Porém a psicologia clássica não vai além das significações convencionais, que se assentam nas manifestações espontâneas da vida social. Então, como apreender a significação individual (íntima)?

Politzer afirma que a estrutura da significação íntima é a mesma da significação convencional. Assim, para encontrar a significação íntima, basta proceder da mesma maneira que procedemos para estabelecer uma significação qualquer: é preciso elementos e pontos de referência (contexto). Se as significações são íntimas é porque o indivíduo possui uma experiência secreta. Portanto, no caso do sonho, por exemplo, é preciso trata-lo como um texto a ser decifrado. Segundo Politzer, o procedimento fundamental do método de Freud, para penetrar na experiência secreta do indivíduo, é o método das associações livres. A expressão “associação livre” não é tomada no sentido clássico, onde se admite que há associação em todo lugar onde há uma intenção significativa consciente e em que o sujeito não se inspira expressamente em alguma dialética. Para Politzer, Freud, ao contrário da psicologia clássica, supõe que mesmo que tenhamos renunciado a toda intenção significativa e a toda dialética convencional, nosso pensamento continuará sendo regido por uma dialética e a traduzir uma intenção significativa originais. A vida do sujeito gira sempre em torno de certos temas íntimos, mesmo quando ele não tem mais nada “a dizer”.

Enfim, ao expor a diferença entre psicologia clássica e a psicanálise, Politzer considera o que interessa a cada um dos métodos, tomando como exemplo o que cada um procura no relato, a partir de como cada um define o fato psicológico. Segundo ele, a introspecção se interessa pela vida interior (os processo mentais) e a psicanálise se interessa pelo sujeito (o sentido de seus atos), nesse sentido, a introspecção, colocando-se em um ponto de vista realista, procura no relato a imagem de uma realidade interna no indivíduo e, a psicanálise, colocando-se no ponto de vista da significação teleológica, procura no relato o sentido dos atos do indivíduo concreto³¹. Mas em que consiste o problema da psicanálise, segundo Politzer?

²⁹ Ibid., p. 95-96.

³⁰ Ibid., p. 97.

³¹ Ibid., p. 100-101.

As sobrevivências da abstração na psicanálise. Para Politzer o problema da psicanálise está em suas explicações do funcionamento do aparelho psíquico³². Na medida em que, ao explicar a distinção entre conteúdo manifesto e conteúdo latente, Freud introduz a hipótese do inconsciente e explica o comportamento humano a partir de processos interiores, processos em terceira pessoa, ele incorre nos mesmos erros que denunciava na psicologia clássica, e leva-nos, por exemplo, de volta à biologia e ao energetismo: princípio de prazer/princípio econômico³³. Vejamos alguns aspectos da crítica.

Consideremos a distinção feita por Politzer: o sonho (atitude vivida), o relato do sonho (descrição de uma atitude vivida, relato significativo) e a análise do relato. Politzer afirma que se o sonho e, em geral, os sintomas neuróticos têm algum sentido, o têm no momento em que se produzem, o sentido não é dado pela análise. Para ele, a análise só explica o que o sonho *é* e o que os sintomas neuróticos *são*, como esta explicação se dá essencialmente no plano do relato, pode-se dizer que, neste determinado sentido, *a análise faz o ser passar para o plano do relato em primeira pessoa* e, desse ponto de vista, o *conteúdo latente* de um sonho ou de um sintoma neurótico nada mais é que uma descrição, isto é, um *relato convencional cujo tema é precisamente uma atitude vivida*.

Se a análise é necessária, é que o relato do sonho, tal como feito pelo sujeito, não é uma prestação de contas exaustiva do que foi vivido. Como Freud não rompe com o postulado do pensamento convencional ele supõe que a todo comportamento corresponde um relato adequado de onde ele procede, o que significa ter por princípio que não se vive mais do que se pensa. Quando as informações a respeito de um comportamento, obtidas através da análise, se mostram maiores que o indicado pelo relato que o acompanha, projeta-se no inconsciente o que falta ao relato para ser adequado³⁴.

Nesse sentido, estabelece-se que o fato psicológico não pode existir senão sob a forma narrativa³⁵. O conteúdo latente é considerado como um fato psicológico, mas um fato psicológico sem consciência³⁶. Freud toma o reflexo como modelo de toda produção

³² Ibid., p. 103, 124.

³³ Ibid., p. 123-124, 126.

³⁴ Ibid., p. 106-107.

³⁵ Ibid., p. 150-151. Esquema intelectualista: primazia da representação sobre o ser, da atitude reflexiva/descritiva sobre a vida.

³⁶ Ibid., p. 106.

psíquica³⁷. Ele distingue os atos com consciência e atos inconscientes, mas a palavra ato perde o seu sentido dramático e humano, em suas explicações, e passa a ter o mesmo sentido que tem para um fisiólogo, como se fosse um movimento qualquer ou uma nova forma de excitação. À consciência cabe a responsabilidade de vigiar os atos do sujeito: aquilo que ele pode ou não pode fazer conforme os valores sociais vigentes³⁸. Por isso, como o sonho é a realização de um desejo, para que este desejo venha à consciência como representação é preciso um trabalho de transposição onde as intensidades têm que passar pela censura e só o fazem na medida em que se disfarçam, para burlar a vigilância da consciência.

Merleau-Ponty afirma que ao apresentar, por exemplo, o conteúdo manifesto do sonho como sendo resultante de uma espécie de ação energética, ou explicar os conflitos entre a infra-estrutura erótica e as regulações sociais utilizando noções causais, Freud acaba transformando em uma teoria metafísica da existência humana as descobertas da psicanálise. Para Merleau-Ponty é possível descrever os mecanismos psicológicos utilizando sem utilizar o pensamento causal. Para isso ele recorre à noção de estrutura³⁹.

As análises de Politzer, a propósito da psicologia em geral e, em especial, da psicanálise de Freud, nos pareceram importante por nos ajudar a contextualizar o debate de Merleau-Ponty com a psicologia e com a própria psicanálise. Por outro lado, estas análises podem nos ajudar, mais adiante, a compreender como Merleau-Ponty coloca o problema da relação entre vida e cultura, ou entre o biológico e o social, pois é sobre o exemplo do freudismo que Merleau-Ponty se dispõe a precisar as relações propriamente humanas com a dialética vital⁴⁰. Consideremos, então, como se desenvolve este debate em suas primeiras obras, e qual a contribuição que elas nos trazem para pensarmos a relação eu-outrem-mundo.

³⁷ Ibid., p. 113.

³⁸ Postulado da convencionalidade: a consciência é social, o inconsciente (recalcado) é individual ou biológico.

³⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 192.

⁴⁰ Ibid., p. 191.

Introdução à análise do comportamento

Merleau-Ponty inicia sua pesquisa dispondo-se a pensar as relações entre a consciência e a natureza, seja a natureza orgânica, psicológica ou social¹. Ele procura enfrentar as dificuldades da consciência imediata. Ao assumir as dificuldades, da consciência imediata, ele confronta o vivido, seja através do relato de um dado perceptivo por parte daquele que vive, seja através da análise do comportamento daquele que está engajado em sua vida cotidiana, com a maneira que o pensamento objetivo, ou o pensamento científico, interpreta este vivido. De modo geral o pensamento científico interpreta a consciência imediata como sendo ingênua. O pensamento objetivo se opõe aos dados da consciência imediata². Por exemplo, as explicações de uma consciência ingênua a respeito de uma mancha de luz que aparece na parede de um quarto escuro e se desloca (ela “chamou” minha atenção, voltei os olhos “em direção” a ela), são tidas como subjetivas ou antropomórficas, pois os termos expressam, na relação do indivíduo com o meio, intencionalidade, utilidade e valor.

A ciência distingue a luz fenomenal da luz real. A luz fenomenal, é a luz vista, ela está somente “em nós”, é subjetiva. A luz real é um movimento vibratório, que não é jamais dado à consciência, e que por não ser jamais percebido não pode se apresentar como um *fin* em direção ao qual se orienta o meu comportamento. A luz real só pode ser pensada como uma *causa* que age sobre meu organismo³. Do ponto de vista da percepção, o fenômeno é apenas uma *aparência*, atrás da qual se deverá encontrar a realidade objetiva. Do ponto de vista da ação e dos gestos do indivíduo, o comportamento é apenas o efeito imediato de um estímulo exterior. Ora, Merleau-Ponty afirma que desde que cessamos de nos deixar levar pelos dados imediatos da consciência e que queiramos construir uma representação científica do organismo, parece que somos conduzidos à teoria clássica do reflexo⁴. Segundo ele, a teoria do reflexo não é senão a aplicação dos métodos de análise real e de

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 01.

² Ibid., p. 05.

³ Ibid., p. 05.

⁴ Ibid., p. 06.

explicação causal na constituição de uma representação científica e objetiva do comportamento⁵. Ao confrontar os dados da consciência imediata com as explicações científicas do comportamento, trata-se de questionar este modelo de cientificidade que reduz o comportamento a uma série de acontecimentos em terceira pessoa, e segundo o qual o comportamento não teria sentido.

Se a psicologia é o terreno que Merleau-Ponty escolhe para engajar o debate com o pensamento clássico, ele o faz colocando-se no interior das teorias existentes, e confrontando-as com dados contemporâneos à sua análise, ele procura ultrapassá-las do interior⁶. Nesse sentido, já que se trata de superar a dicotomia entre o interior e o exterior, Merleau-Ponty procura fazê-lo colocando-se tanto na perspectiva realista, segundo a qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si, quanto na perspectiva idealista, segundo a qual nada é senão como objeto para a consciência⁷. Ou seja, Merleau-Ponty aborda a consciência imediata colocando-se na perspectiva da psicologia objetiva, que considera a consciência a partir do exterior, bem como se colocando na perspectiva da psicologia introspectiva, que considera a consciência a partir do interior.

Ao se colocar no interior das teorias existentes, Merleau-Ponty considera a definição clássica de natureza, bem como a maneira como a teoria clássica pensa a relação entre a consciência e o corpo, definições estas que estão presentes na psicologia. Ou seja, o pensamento clássico entende por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros, ligados por relações de causalidade⁸. A propósito da relação entre a consciência e o corpo, o pensamento clássico separa a consciência dos atos: a consciência é definida pela posse de determinadas “representações” e a ação por uma série de acontecimentos exteriores entre eles⁹. A ação seria vista como ação motora, o gesto seria um acompanhamento motor do pensamento¹⁰. Portanto, o organismo é colocado do lado dos acontecimentos da natureza, e, nesse sentido, o organismo e a consciência são tomados

⁵ Ibid., p. 08.

⁶ Ibid. p. 08.

⁷ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996., p. 489-490.

⁸ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 01.

⁹ Ibid., p. 178.

¹⁰ Ibid. p. 177.

como duas ordens de realidades e, em sua relação recíproca, como “efeitos” e como “causas”¹¹.

Segundo Cassirer, o pensamento clássico, e a ciência teórica de um modo geral, instituem a causalidade como a categoria única e propriamente constitutiva de toda existência e de todo devir empíricos¹². Brunschvicg, por exemplo, afirma que a aplicação da causalidade, por Descartes, transborda os limites da física propriamente dita. Ela envolve o domínio inteiro da biologia, incluindo a parte da fisiologia que se avizinha com a psicologia. Segundo ele, o que Descartes distingue, e distingue radicalmente, da realidade material, é o ser pensante, não o ser vivo, ou mesmo o ser sentiente. “O que não tem consciência é *máquina*”¹³. Na medida que Descartes separa radicalmente a consciência do corpo, os animais são comparados a máquinas, criadas por Deus, e também o homem, na parte de sua atividade que, segundo Descartes, lhe é comum com os animais, ou seja, o seu corpo¹⁴.

Ao colocar de maneira geral que seu objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza, Merleau-Ponty procura enfrentar os dilemas do pensamento clássico. Ele pretende realizar esta tarefa partindo *de baixo* (grifo do autor), por uma análise da noção de comportamento. Partir de baixo significa partir do organismo, parte do homem que, segundo a tradição cartesiana, não corresponderia à condição propriamente humana, já que ela identifica a condição humana à racionalidade¹⁵. É a partir da consciência, esfera interior do homem, que se define uma ação propriamente humana. A consciência é a esfera pela qual ele pode conhecer-se e julgar-se de forma segura e infalível¹⁶.

Para Merleau-Ponty, a noção de comportamento será útil porque, “tomada nela mesma, ela é neutra em relação às distinções clássicas do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’ e pode dar a ocasião de defini-los de novo”¹⁷. Vimos, com Politzer, que com a noção de comportamento Watson contribui para o questionamento da tese clássica da existência de

¹¹ Ibid., p. 02.

¹² CASSIRER, Ernest. *La philosophie des formes symboliques: 3. la phénoménologie de la connaissance*. Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 117.

¹³ BRUNSCHVICG, Léon. *L'Expérience Humaine et la Causalité Phisique*. Paris, P.U.F., p. 180.

¹⁴ Idem, p. 181.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 53.

¹⁶ ANDRADE, Regis de Castro. *Kant: a liberdade, o indivíduo e a república*. In: *Clássicos da Política 2*, Org. Francisco Weffort, São Paulo, Ed. Ática, p. 53.

uma vida interior, mas acaba suprimindo o enigma do homem ao reduzir seus estudos a respeito do comportamento humano a seus aspectos fisiológicos etc. Merleau-Ponty sabe disso, mas para ele trata-se antes de “elucidar a noção de comportamento” do que “seguir as já existentes”.

O que ele encontra de “sadio” na contribuição de Watson para a compreensão da noção de comportamento é a visão do homem como debate e *explicação* perpétua com um mundo físico e com um mundo social¹⁸. Portanto, esta noção dá a oportunidade de pensar não só a relação entre a consciência e o corpo, mas também a relação com outrem e com o mundo¹⁹. Ora, Merleau-Ponty afirma que o que Watson tinha em vista, quando falava em comportamento, era o que outros chamaram “a existência”, nesse sentido, a noção nova só poderia receber seu estatuto filosófico se abandonasse o pensamento causal ou mecânico por um pensamento dialético²⁰.

A propósito da noção de causalidade, Cassirer ressalta que esta maneira de ordenar e esta determinação legal, que são consideradas as únicas a constituir o “objeto” do conhecimento físico, não são absolutamente a única forma de determinabilidade empírica. Segundo ele, todo *nexus* empírico não se deixa reduzir, mediata ou imediatamente, a um *nexus* causal. Neste caso, existiriam certas formas primeiras de conexão que só poderíamos compreender com a condição de resistirmos à tentação de semelhante redução²¹.

Ora, Merleau-Ponty afirma que a passagem pelo behaviorismo traria como lucro a introdução da consciência, não mais como realidade psíquica ou como causa, mas como estrutura²². A noção de estrutura não se apresentaria como um modo de conexão primeiro tanto em relação à noção clássica de causalidade quanto à noção de significação²³?

¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 02.

¹⁸ *Ibid.*, p. 03.

¹⁹ “Eu me comunico com outrem pela significação de sua conduta...”, *Ibid.*, p. 239.

²⁰ *Ibid.*, p. 03.

²¹ CASSIRER, Ernest. *La philosophie des formes symboliques: 3. la phénoménologie de la connaissance*. Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 117-118; “Todas as dificuldades do realismo vêm justamente de ter querido converter em uma ação causal esta relação original e inserir a percepção na natureza”, MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 208.

²² MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 03.

²³ *Ibid.*, p. 240; “Se chamamos ‘pregnância simbólica’ esta relação em virtude da qual um sensível inclui um sentido e o representa imediatamente à consciência, não podemos transportar este estado de pregnância nem a processos de simples reprodução nem a processos de mediação intelectual: é preciso em definitivo aí reconhecer um determinação independente e autônoma sem a qual não haveria para nós nem ‘objeto’ nem

Abordaremos alguns aspectos das análises de Merleau-Ponty na “Estrutura do Comportamento”. Veremos que ao mesmo tempo que Merleau-Ponty nos mostra que o comportamento tem sentido, com a noção de estrutura ele nos mostra que a realidade é permeada de diferenças, ou ainda, existem diferentes ordens de realidades, e, portanto, não podemos reduzir a existência a apenas duas esferas, a consciência e a natureza, ou estabelecer uma identidade de estruturas, reduzindo-as às formas físicas.

análise do circuito reflexo

Na análise do circuito reflexo, Merleau-Ponty apresenta alguns postulados que encontraremos na psicologia objetiva. Vimos que segundo a teoria clássica, o organismo funciona como uma máquina, ele não constitui a ordem, apenas a sofre. A ordem no organismo é assegurada por conexões preestabelecidas desde a superfície sensível até os músculos executores. A teoria clássica coloca em primeiro plano as considerações de topografia, ou seja, o lugar da excitação deve decidir a reação. O organismo é passivo, ele se limita a executar o que lhe está prescrito pelo lugar da excitação²⁴. Cada parte do organismo funciona como um dispositivo sensível a determinado estímulo. O estímulo age por suas propriedades elementares. Para compreender um comportamento é preciso descobrir os elementos constantes dos quais ele é feito, o que implica em decompor tanto o estímulo quanto a resposta até que se encontre os “processos elementares” formados por um estímulo e uma resposta sempre associados na experiência²⁵. Em geral, utiliza-se a metáfora do teclado para descrever o funcionamento do organismo. Então, o reflexo seria a operação de um agente físico ou químico definido sobre um receptor localmente definido, que provoca, por um trajeto definido, uma resposta definida²⁶.

Merleau-Ponty afirma que, no estudo científico do comportamento, noções como intenção, utilidade e valor estão descartadas, por serem consideradas subjetivas, ou seja,

‘sujeito’, nem unidade do objeto, nem unidade de ‘si mesmo’”, CASSIRER, Ernest. *La philosophie des formes symboliques: 3. la phénoménologie de la connaissance*. Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 266.

²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 07.

²⁵ Ibid., p. 09.

²⁶ Ibid., p. 07.

por não terem fundamento nas coisas e não serem determinações intrínsecas ao organismo²⁷. A ciência contrapõe, às noções de valor e significação os processos em terceira pessoa, na explicação do comportamento. Mas podemos definir o organismo como um dispositivo mecânico com circuitos preestabelecidos? Podemos afirmar que valor e significação não são determinações intrínsecas ao organismo?

Um dos aspectos da crítica que Merleau-Ponty faz ao esquema reflexo é que ele não representa a atividade normal do animal, mas a reação que se obtém de um organismo quando o obrigamos a trabalhar, por assim dizer, por peças destacadas, a responder, não a situações complexas, mas a estímulos isolados. O que corresponde ao comportamento de um organismo doente ou ao “comportamento de laboratório”, onde o animal é limitado a certas condições, deve reagir a certos agentes físicos e químicos que só têm existência separada na ciência, e não às situações naturais²⁸, no ambiente em que o animal vive. Portanto, o reflexo, assim como o define o pensamento clássico, é muito raramente observável²⁹.

A propósito do estímulo, Merleau-Ponty afirma que este age muito menos por suas propriedades elementares que por sua distribuição espacial, seu ritmo ou o ritmo de suas intensidades. Frequentemente o efeito de um estímulo complexo não é previsível a partir dos elementos que o compõem, como se tratasse apenas de somar as suas propriedades isoladas. Por exemplo, a ação da água adicionada de algumas gotas de álcool sobre um gato descerebrado não é compreendida pela ação da água pura e do álcool puro. Por outro lado a água e o álcool não constituem uma combinação química, que poderia exercer sobre os receptores uma ação diferente da exercida pelos compostos.

Para Merleau-Ponty, é no organismo que teremos de buscar aquilo que faz de um estímulo complexo outra coisa que a soma de seus elementos³⁰. A forma do excitante é criada pelo organismo, pela sua maneira de se oferecer às ações do exterior³¹ e, portanto, não podemos comparar o organismo a um teclado que move tais ou tais notas a partir da

²⁷ Ibid., p. 07.

²⁸ Ibid., p. 45.

²⁹ Ibid., p. 08.

³⁰ Ibid., p. 10.

³¹ Ibid., p. 11.

ação monótona de um martelo exterior³². Nesse sentido, é preciso introduzir a noção de valor na constituição do estímulo, pois os fatos mostram que o destino de uma excitação é determinado por sua relação ao conjunto do estado orgânico e às excitações simultâneas ou precedentes, e que entre o organismo e seu meio as relações não são de causalidade linear, mas de causalidade circular³³.

A propósito do lugar da excitação, a fisiologia contemporânea mostra que o mesmo substrato nervoso pode servir para desencadear reações qualitativamente diferentes. A mesma resposta motora pode ser desencadeada por diferentes partes do organismo³⁴ e, portanto, não é possível afirmar que existe um trajeto definido que vai da excitação à reação. Ora, segundo a teoria clássica, não há mudança qualitativa no circuito, a mudança é decorrente de uma substituição de um circuito preestabelecido por outro. A doença, por exemplo, é explicada pela perda de um reflexo e não como uma mudança qualitativa. Merleau-Ponty afirma que os dados da fisiologia contemporânea mostram que existe no funcionamento nervoso um princípio que constitui a ordem ao invés de sofrer-lo³⁵. Assim, as estruturas anatômicas são modificáveis pelo funcionamento do organismo³⁶, e o que determina a ação do organismo não é a existência de conexões preestabelecidas, mas a natureza intrínseca da situação. As modificações ocorrem na medida em que o organismo sofre uma pressão externa, ou na medida em que a sua ação envolve um interesse vital³⁷.

A propósito da reação, Merleau-Ponty afirma que os fatos sugerem que o sensorio e o motor funcionam como partes de um mesmo órgão³⁸, sendo que o dispositivo motor é um meio do organismo restabelecer um equilíbrio e os movimentos são expressão exterior desta reorganização³⁹. A partir da análise do circuito reflexo, ele conclui que o comportamento efetivo deve ser compreendido como um processo dinâmico e circular, o qual assegura a regulação flexível do organismo, ou seja, os movimentos, à medida que são

³² Ibid., p. 12.

³³ Ibid., p. 13.

³⁴ Ibid., p. 14-15.

³⁵ Ibid., p. 33.

³⁶ Ibid., p. 38.

³⁷ Ibid., p. 40.

³⁸ Ibid., p. 36.

³⁹ Ibid., p. 37.

executados, provocam modificações no organismo, que, por sua vez, provocam novos movimentos⁴⁰.

Merleau-Ponty afirma que a *Gestalttheorie* introduz a noção de forma para contrapor-se ao espírito anatômico na fisiologia. Para ele, a introdução desta noção se justifica, pois, com ela, uma nova compreensão do organismo torna-se possível, na medida que nos mostra que as nossas reações as menos conscientes não são jamais isoláveis e que, portanto, não é possível opor a um automatismo cego uma atividade intencional cujas relações com ele permaneceriam obscuras⁴¹. Além disso, a noção de forma permite exprimir as propriedades descritivas de certos conjuntos naturais, permite exprimir certo tipo de unidade que, por exemplo, os fenômenos nervosos realizam, permite que se renuncie a todas as formas de pensamento causal⁴².

E não se trata de antropomorfismo, já que, na abordagem científica do comportamento, a ciência chama de antropomórfico ou subjetivo todos os termos que expressam, na relação do indivíduo com o meio, intencionalidade, utilidade e valor. Merleau-Ponty mostra que, nos laboratórios, os animais estão em situações antropomórficas, portanto, fora de seu meio natural e, mesmo assim, a partir da análise do comportamento nestas condições, demonstrou-se que é o organismo que constitui a ordem, que o sentido do comportamento não depende de mecanismos preestabelecidos e, sim, das necessidades vitais do organismo. Mas, se o comportamento não é reflexo do meio, se não depende de mecanismos preestabelecidos, como um comportamento é adquirido? Além disso, se o organismo constitui uma outra ordem de realidade, como distinguir um comportamento humano de um comportamento animal?

análise do reflexo condicionado

Ao pensar a aquisição do comportamento, e mesmo a distinção entre vida humana e vida animal, Merleau-Ponty abordará alguns aspectos da análise de Pavlov a propósito dos comportamentos superiores. Sua investigação permanecerá ainda no terreno da fisiologia.

⁴⁰ Ibid., p. 48-49.

⁴¹ Ibid., p. 45.

⁴² Ibid., p. 54.

Segundo Merleau-Ponty, uma das preocupações de Pavlov seria saber como o organismo pode entrar em relação com um meio mais extenso e mais rico que aquele que age imediatamente sob a forma de estímulos físico e químico sobre suas terminações nervosas.

Pavlov distingue dois tipos de reflexos: “Um, já pronto, que o animal possui ao nascer: é o reflexo baseado na pura condução. O outro é incessantemente elaborado no decorrer da vida individual e obedece às mesmas leis, baseando-se, porém, em outro princípio, o da conexão. Um dos reflexos é inato, o outro é adquirido; portanto, um pertence à espécie e o outro é individual”⁴³. Ele denomina o primeiro tipo de reflexo absoluto, porque é inato, genérico, permanente e estereotipado; e o segundo tipo de reflexo, por depender de grande número de condições e variar constantemente, de acordo com as circunstâncias, é denominado reflexo condicionado⁴⁴. A sede dos reflexos condicionados é o sistema nervoso superior, e os reflexos inatos têm a sua sede no sistema nervoso inferior.

Merleau-Ponty afirma que, para Pavlov, a extensão do meio é obtida pela transferência aos estímulos novos do poder reflexógeno dos excitantes naturais. É apenas uma questão de multiplicar os comandos dos quais dependem nossas reações inatas e, em particular, de agrupá-las em cadeias de reações automáticas. Em sua essência, a atividade nervosa permanece a mesma que para a teoria clássica, ou seja, é um processo decomponível em partes reais. Portanto, a teoria do reflexo condicionado acaba sendo um complemento e um prolongamento da teoria do reflexo clássica⁴⁵ e, longe de ser uma descrição fiel do comportamento, é uma construção inspirada pelos postulados atomistas da análise real⁴⁶. Mas o que é um fato fisiológico? Podemos explicar o funcionamento do organismo utilizando os mesmos métodos das ciências naturais?

Merleau-Ponty afirma que a expressão “fato fisiológico” é utilizada ora para designar fenômenos observados diretamente no cérebro, ora e mais geralmente aqueles que a análise do comportamento nos leva a supor atrás das ações do animal e do homem. Segundo ele, em geral transfere-se ao “fato fisiológico” no segundo sentido (o que se passa

⁴³ PAVLOV, Ivan Petrovitch. *A fisiologia e a psicologia no estudo da atividade nervosa dos animais superiores*. Trad. Ugolino A. Uflaker e outros, In: Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática, 1979, p. 139.

⁴⁴ Ibid., p. 139.

⁴⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 55.

⁴⁶ Ibid., p. 59.

atrás das ações) um privilégio de objetividade que ele só tem no primeiro sentido (o que se passa no cérebro)⁴⁷. É o que acaba fazendo Pavlov.

Este afirma que grande parte do que se chamava, tempos atrás, atividade psíquica repousa numa base muito sólida e que é legítimo partir de concepções puramente fisiológicas e de processos fisiológicos bem estabelecidos para a análise do comportamento dos animais e da conduta do homem⁴⁸. Portanto, Pavlov propõe que se substitua o termo “psíquico”, pela expressão “atividade nervosa superior” para a análise dos comportamentos superiores. Segundo ele o homem é um sistema, uma máquina, e está submetido, como qualquer outro sistema da natureza, às mesmas leis naturais, irrefutáveis e comuns⁴⁹. E, já que o homem é um sistema, ele defende a utilização dos mesmos métodos utilizados pelas ciências da natureza na análise do comportamento⁵⁰. O problema para Merleau-Ponty está no fato de que ao se definir a objetividade no conhecimento fisiológico utilizando os métodos da física e da química, como o faz Pavlov, fechamos o acesso à realidade fisiológica. Segundo ele, Pavlov não distingue a realidade física da realidade fisiológica e acaba fundando sua fisiologia sobre os postulados os menos defensáveis da antiga psicologia⁵¹.

Ao apresentar estas críticas Merleau-Ponty procurará justificá-las e extrair delas uma concepção positiva, analisando alguns resultados das pesquisas modernas a propósito da localização e do funcionamento nervoso central. Seu objetivo será mostrar que o método dito fisiológico remete à análise do comportamento⁵². Ora, a fisiologia, ao analisar o comportamento, estabelece o corpo, ou o cérebro, como substrato do comportamento. Nesse sentido, nas relações entre as operações da consciência e a substância nervosa haveria um paralelismo entre os fatos fisiológicos e os fatos psicológicos. Seria um paralelismo substancial, ou seja, haveria reunião dois a dois entre fatos fisiológicos e fatos

⁴⁷ Ibid., p. 63.

⁴⁸ PAVLOV, Ivan Petrovitch. *Resposta de um fisiologista aos psicólogos*. Trad. Ugolino A. Uflaker e outros, In: Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática, 1979, p. 167.

⁴⁹ Ibid., p. 171.

⁵⁰ Ibid., p. 167.

⁵¹ Para a necessidade de distinguir a realidade física da realidade fisiológica: “Se dizemos: a excitação é uma modificação da tensão superficial de uma célula nervosa, não somente, mas ainda perdemos de vista a excitação como fenômeno fisiológico. Exatamente como a definição que faz do som ‘uma vibração do ar’ torna possível a acústica física, mas fecha o acesso à imediatidade e à teoria da música”, MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 64.

⁵² Ibid., p. 103.

psicológicos. No entanto, no que diz respeito às relações entre as operações da consciência e a substância nervosa, Merleau-Ponty afirma que se for preciso falar da existência de um paralelismo, trata-se não de um paralelismo substancial (de elementos ou de conteúdos), mas de um paralelismo funcional ou estrutural⁵³.

Ao mostrar que o método dito fisiológico remete ao comportamento, Merleau-Ponty afirma que tanto a fisiologia quanto a psicologia são análises ideais. Portanto, ele refuta a objetividade postulada por Pavlov afirmando que a objetividade que se defende deste ponto de vista é o realismo e o nominalismo⁵⁴. Ora, a psicologia objetiva pretende afastar de suas análises termos que expressem intencionalidade, valor e utilidade, como já dissemos, pois estas expressões são consideradas antropomórficas, subjetivas. No entanto, Merleau-Ponty afirma que só podemos conhecer a fisiologia viva do sistema nervoso partindo de dados fenomenais⁵⁵. Para ele, todos os termos dos quais nos servimos remetem a fenômenos da experiência humana, seja a experiência ingênua ou a de um cientista. A questão é saber se estes termos são “verdadeiramente constitutivos dos objetos visados em uma experiência intersubjetiva e se são necessários para a sua definição”⁵⁶.

A refutação do realismo é um passo importante em seu combate ao “nivelamento” da experiência, pois não é o mundo real que faz o mundo percebido⁵⁷, e, neste trabalho de refutação do realismo, a noção de forma tem um papel importante. Ela se mostra interessante, para Merleau-Ponty, pois ela permite rejeitar o empirismo psicológico sem passar para a antítese intelectualista, ou seja, com a introdução desta noção não se faria mais um corte entre sensação e percepção, nem entre sensibilidade e inteligência ou entre um caos de elementos e uma instância superior que os organizaria, mas entre *diferentes tipos* ou *níveis de organização*⁵⁸ (grifos meus). Ou seja, ao mesmo tempo que com a noção de forma, assim como a compreende Merleau-Ponty, introduz-se o primado do sentido, ela nos permite pensar a realidade em seus diferentes níveis de organização, não mais buscando uma identidade de substâncias. Estas conclusões, que de certo modo já antecipamos, retomaremos mais adiante. Consideremos mais alguns passos de suas análises, pois elas nos

⁵³ Ibid., p. 83-84.

⁵⁴ Ibid., p. 112.

⁵⁵ Ibid., p. 97.

⁵⁶ Ibid., p. 112.

⁵⁷ Ibid., p. 97.

serão úteis para que possamos pensar o problema do sentido e os diferentes níveis de organização da realidade.

entidade anatômica e entidade funcional

Merleau-Ponty afirma que, tanto à teoria dos reflexos condicionados quanto à teoria clássica, seria preciso perguntar com Buytendijk se, nos fenômenos nervosos, trata-se de “funções de estrutura” ou de “estruturas funcionais”. A psicologia objetiva procura o modelo de funcionamento da atividade nervosa nos “processos elementares” onde, associa-se uma reação simples a um processo isolado. O substrato fisiológico teria por função estabelecer as conexões, ou disjunções, entre mecanismos preestabelecidos. Seria uma função comparável ao do leme no navio ou do volante de um automóvel, onde o órgão diretor exerceria uma ação quase mecânica. Ainda que a discussão permaneça aberta, Merleau-Ponty se dispõe a recolher algumas contribuições da fisiologia moderna, no que diz respeito ao funcionamento e ao sentido das localizações na substância nervosa, procurando com isto verificar se ela vai no sentido de Pavlov. Uma maneira de realizar esta tarefa é a partir da análise dos comportamentos patológicos.

Ao colocar o problema das localizações, uma das dificuldades para estabelecer a relação entre a lesão e a função é saber como definir a diferença entre a doença e o comportamento normal⁵⁹. A teoria clássica define o comportamento patológico pela perda de determinados conteúdos, nesse sentido, a doença afetaria determinados fragmentos reais do comportamento: trata-se de um método de análise real, onde se procura saber quais são as reações conservadas e quais são as reações abolidas, em determinada doença⁶⁰, mas ao mesmo tempo abstrata, pois os atos analisados são isolados de seu contexto (*versus* descrição concreta e análise ideal)⁶¹. Uma lesão no cérebro daria lugar a perturbações eletivas que interessariam isoladamente certos fragmentos do comportamento⁶², independentemente da lógica da situação. Para Merleau-Ponty, é preciso saber se a lesão

⁵⁸ Ibid., p. 100.

⁵⁹ Ibid., p. 67.

⁶⁰ Ibid., p. 67.

⁶¹ Ibid., p. 68.

⁶² Ibid., p. 68.

provoca uma deficiência de função ou de conteúdo⁶³. Merleau-Ponty considera, entre outras, as análises de Gelb e Goldstein, a propósito dos comportamentos patológicos⁶⁴ de um ferido de guerra (Schneider), que teve apenas uma lesão no córtex cerebral, portanto, uma lesão circunscrita, que deveria ter como efeito a deficiência de determinados comportamentos.

Os trabalhos de Gelb e Goldstein trouxeram à luz o caráter estrutural das perturbações de seu comportamento, com isto, justificando a idéia de comparação entre diferentes doenças. Considerando que ele (Schneider) tinha dificuldades que interessavam ao mesmo tempo à percepção, à motricidade e à linguagem, deveria pressupor-se que ele tinha lesões múltiplas, o que não era o caso. Gelb e Goldstein constataram que, apesar de ser uma lesão circunscrita, a doença possuía um carácter sistemático e não concernia ao conteúdo, mas à estrutura do comportamento, tratando-se de uma mudança qualitativa e não quantitativa, ou seja, tratava-se de uma mudança na capacidade do indivíduo relacionar-se com o meio⁶⁵.

Por exemplo, no que diz respeito à percepção visual, Schneider perdeu a capacidade de ultrapassar os detalhes e ir ao essencial da percepção, à percepção organizada. Ele não consegue apreender as propriedades de um objeto diretamente, apenas na medida em que reconstitui e deduz certos signos confusos é que ele o faz⁶⁶. Merleau-Ponty cita também o caso do rato que sofreu uma cauterização nas regiões central e frontal do cérebro: ele sofreu alterações não em seus movimentos elementares que “compõem” o comportamento, nem nas discriminações sensoriais que os regulam, mas tornou-se desajeitado, todos os seus movimentos tornaram-se lentos e rígidos, enquanto que em estado normal eram vivos e ágeis, etc. No animal normal o comportamento é adquirido, ou ocorre, em relação a uma certa estrutura típica, que lhe permite transferir o comportamento de uma ação para outra.

Merleau-Ponty conclui que a existência de problemas de estrutura sugere aquela de uma *função geral de organização do comportamento*. Esta função geral deveria caracterizar a região central do córtex (“zona de associação”) e, nesse sentido, não devemos esperar

⁶³ Ibid., p. 68.

⁶⁴ Cegueira psíquica, perturbações na inteligência, desinteresse sexual, incapacidade de reconhecer objetos pelo toque.

⁶⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 71.

⁶⁶ Ibid., p. 72.

encontrar uma multiplicidade de dispositivos anatômicos pré-dispostos cada qual a um certo movimento, mas antes um *sistema regulador* capaz de dar aos comportamentos que dele dependem certos caracteres gerais. Portanto, não devemos tomar a substância nervosa como um continente onde estariam depositados os conteúdos, mas como o *teatro* onde se desenrolam processos qualitativamente variáveis⁶⁷.

Todavia a função não é indiferente à substância nervosa, pois a localização de determinadas lesões pode influenciar no ponto de aplicação principal de perturbações de estrutura e sua distribuição preferencial⁶⁸. Mas em que sentido as regiões do córtex são especializadas? Não se trata de especialização na recepção de conteúdos e, sim, na estruturação destes. As regiões funcionam não como se fossem a sede de certos dispositivos autônomos, mas o *terreno de exercício de uma atividade* de organização aplicada⁶⁹. Então, qual a significação do lugar na substância nervosa?

Merleau-Ponty distingue o cérebro enquanto entidade anatômico-topológica e o cérebro enquanto *entidade funcional*⁷⁰. Segundo ele, a realidade fisiológica do cérebro não é representável no espaço definido pela exterioridade mútua de partes homogêneas. Por exemplo, uma lesão na região central do córtex produz efeitos observáveis não enquanto destrói tais ou tais células, tais ou tais conexões, mas enquanto ela compromete tal *tipo de funcionamento* ou tal *nível de conduta*. Ele chama de “localização vertical” aquela que qualquer que seja a localização e o desenvolvimento das lesões, observa-se uma desintegração sistemática da função. E “localização horizontal” (periférica) aquela que subtrai o organismo à influência de determinado estímulo, cuja lesão ocorre no nível dos condutores que levam mensagens ao cérebro recebidas pelos sentidos ou que distribuem aos diferentes músculos as excitações convenientes, onde cada parte do tecido nervoso tem por papel assegurar as relações entre o organismo e uma parte determinada do mundo exterior. Uma lesão no nível dos condutores pode suprimir certo estoque de movimentos sem que haja nada de sistemático na deficiência sensorial ou motora⁷¹. Em caso de funcionamento normal, quando não há lesão, os condutores estão em *relação funcional* com o centro. A

⁶⁷ Ibid., p. 73-74.

⁶⁸ Ibid., p. 76.

⁶⁹ Ibid., p. 77-78.

⁷⁰ Ibid., p. 79.

⁷¹ Ibid., p. 80.

atividade central concerne à estrutura, à organização, à configuração do comportamento, o que não diz respeito a atividades nervosas localmente definidas, mas a *diferentes modos de funcionamento* do mesmo substrato. Esta função central não é inata, ela resulta da montagem progressiva que comporta variações individuais⁷².

Assim, apresentada a sua crítica a uma concepção do cérebro enquanto entidade anatômica e considerando-o como uma *entidade funcional*, Merleau-Ponty mostra-nos como a função pode ser pensada positivamente e que, para isto, não basta corrigir o atomismo com noções como *integração* e *coordenação* como o faz Piéron. Ele elabora sua crítica às noções de integração e coordenação, utilizadas por Piéron, confrontando-as com as contribuições da fisiologia moderna, a partir da análise de três exemplos: da percepção espacial, da percepção cromática e da fisiologia da linguagem. Apresentaremos um rápido resumo de suas análises.

A propósito da percepção espacial. A localização de um ponto percebido depende do lugar ocupado pela excitação sobre a retina ou pelo processo correspondente sobre a calcarina? Merleau-Ponty afirma que não. A simples existência de uma visão normal em um sujeito estrábico mostra que os valores espaciais dos pontos retinianos e dos pontos da calcarina que lhe correspondem um a um podem ser redistribuídos e a percepção estereoscópica da profundidade mostra que dois processos desencadeados por pontos disparates podem dar lugar à percepção de um mesmo ponto cuja localização não é determinada por nenhum signo local inerente aos pontos excitados. Mas a modificação não poderia ser compreendida pela existência de circuitos associativos que permitiriam o estabelecimento de novas conexões? E a fusão dos pontos não seria estabelecida pela identidade dos estímulos cujas propriedades objetivas teriam características semelhantes? Merleau-Ponty afirma que não.

A respeito da fusão, utilizando-se da experiência de Helmholtz, a qual mostra que não é a similitude das duas imagens retinianas que provoca a integração em um mesmo circuito dos processos correspondentes, Merleau-Ponty afirma que o que é determinante na fusão de dois estímulos não é a existência de características qualitativas comuns, mas, sim,

⁷² Ibid., p. 82-83.

a *função* preenchida por cada estímulo na constelação onde ele está inserido. Ou seja, a semelhança só existe em relação à função preenchida por cada uma das excitações no conjunto do qual ela faz parte. Utilizando-se também da interpretação de Koffka da experiência de Jaensch a propósito da localização em profundidade de dois fios luminosos, Merleau-Ponty afirma que a percepção de um estímulo como estando situado em um mesmo plano que outro ou, como estando escalonado em profundidade, depende da organização do campo em que estes estímulos estão inseridos. É, portanto, um fenômeno de *estrutura*.

Procurando enfrentar as concepções anatômicas da percepção espacial que afirmam existência de circuitos associativos, ou de circuitos que coordenariam a construção do campo espacial, Merleau-Ponty mostra que não é porque duas excitações retinianas estão inseridas no mesmo circuito associativo que seus correspondentes psíquicos recebem a mesma função no espaço percebido. Segundo ele, é a *função comum* que as designa para serem ligadas por um circuito associativo. Assim, a coordenação das excitações aparece como um resultado, como efeito de um *fenômeno de estrutura*⁷³.

A propósito da percepção cromática. Também em relação à percepção cromática a psicologia objetiva utiliza-se da metáfora do teclado (ainda Piéron), ou seja, admite-se a existência de cones receptores da retina que estariam em relação com um teclado de neurônios cromáticos no qual cada tecla é afetada pela percepção de uma nuance. O funcionamento da substância nervosa como um dispositivo com mecanismos preestabelecidos, com elementos topograficamente definidos, como no caso do teclado, que é sensível a determinado toque correspondente à nuance da luz, pressupõe a existência de estímulos que agiriam sobre os receptores a partir de suas propriedades verdadeiramente objetivas. Merleau-Ponty procura mostrar que a percepção cromática é também um fenômeno de estrutura, a partir do estudo do contraste e da transparência.

Para Merleau-Ponty, a interpretação clássica do fenômeno de contraste não é um obstáculo à análise pontual dos valores cromáticos. O contraste, segundo a concepção de Hering, depende da grandeza e da distribuição geométrica dos estímulos, e o efeito total é uma soma de efeitos locais. Merleau-Ponty afirma que a teoria de Hering só supõe, nos

⁷³ Ibid., p. 88.

casos mais complexos, entre a região que desempenha o papel de “figura” e a que desempenha o papel de “fundo”, uma ação recíproca onde os efeitos próprios a cada uma das regiões se adicionam. Por exemplo, um cinza sobre fundo negro parecerá mais claro porque esse efeito de indução vem reforçar a cor própria do fundo etc. No entanto, Merleau-Ponty afirma que existem fenômenos que parecem impossíveis interpretar no mesmo sentido, pois há casos em que o contraste não afeta somente a figura mas simultaneamente a figura e o fundo.

Merleau-Ponty considera, como exemplo, dois fenômenos: um em que uma arruela de papel cinza é colocada sobre um fundo amarelo e parece azul e, outro em que uma janela iluminada pela luz neutra do dia parece azulada em uma peça iluminada pela luz amarela da eletricidade. No primeiro exemplo, o contraste afeta apenas a figura, pois o fundo amarelo guarda uma saturação muito forte após ter sido introduzida a arruela cinza. No segundo exemplo, o contraste afeta simultaneamente a figura e o fundo, pois as paredes iluminadas pela eletricidade parecem ao contrário descoloridas e esbranquiçadas. Elas só tomam uma tonalidade nitidamente amarela se as observamos através da abertura de uma tela. Merleau-Ponty afirma que, enquanto no primeiro caso acentua-se a diferença que se encontraria entre o amarelo e o cinza se examinados separadamente, no segundo caso, entre o azul aparente da luz diurna e o amarelo esbranquiçado da luz elétrica, a diferença não é maior que entre a luz diurna quando é vista como neutra e a luz elétrica quando parece um amarelo saturado. Merleau-Ponty afirma que os dois fenômenos obedecem a leis diferentes.

Nas experiências sobre as quais se fundava a teoria de Hering, uma cor agia sobre a cor vizinha. Ele supunha que o amarelo agia sobre o cinza da figura para modificar-lhe o aspecto. O efeito total seria a *soma* dos efeitos locais, de dois fenômenos que se combinariam por somatória. Nas experiências de Koffka, a transformação não pode ser reportada a nenhum dos dois termos em presença, nem a ações superpostas de um sobre o outro. Isto ocorre porque o segundo fenômeno obedece a uma lei muito diferente do primeiro. Merleau-Ponty afirma que se trata, no segundo caso, de uma espécie de “mudança de nível”, pela qual a cor que desempenha o papel de fundo se torna neutra enquanto que a cor da figura se modifica de tal modo que a *diferença* do fundo e da figura permanece invariável. Há, portanto, no segundo caso, *transposição de uma diferença* de cores e não um crescimento como ocorre no primeiro caso. Portanto, com a introdução da noção de

“nível colorido”, Merleau-Ponty afirma que não é possível manter o esquema clássico que se utiliza da metáfora do teclado, pois o valor cromático que será assinalado na percepção a tal ponto visual não é somente um efeito composto da excitação local e das excitações simultaneamente distribuídas sobre a retina, mas ele depende ainda do valor cromático assinalado ao fundo, o qual tende à neutralidade, qualquer que seja a excitação recebida, em virtude de uma lei de equilíbrio do sistema nervoso. Merleau-Ponty afirma que, entre os influxos aferentes e o “teclado”, se interpõe uma “função transversal” (nível), pela qual se mantém a estrutura do campo visual enquanto que os valores cromáticos absolutos se modificam.

No entanto, o valor cromático de uma excitação dada não depende somente da estrutura cromática do conjunto, depende ainda de sua estrutura espacial. Por exemplo, uma argola cinza desenhada sobre um fundo metade verde metade vermelho, parece cinza quando é percebida como uma só figura, e parece metade avermelhada, metade esverdeada, se um traço, cortando a argola sobre a linha de separação dos fundos, faz vê-la como um conjunto composto de duas meias argolas ajuntadas. Uma excitação colorida que permanece localmente invariável, produz na percepção efeitos coloridos muito diferentes conforme o olho abarque o conjunto do dispositivo ou ao contrário observe através da abertura de uma tela. Merleau-Ponty afirma que, pensar a percepção do espaço e a percepção das cores separadamente é uma abstração, pois estes são aspectos de um funcionamento global do sistema nervoso ou do funcionamento psíquico.

A propósito da fisiologia da linguagem. Merleau-Ponty continua sua análise das noções de coordenação e integração, que segundo Piéron seriam tarefa do sistema nervoso central. Os centros coordenadores não seriam depósitos de traços deixados em nosso sistema nervoso, seriam postos de comando que teriam por função elaborar, como o pianista, a distribuição das intensidades, dos intervalos, a escolha das notas e a determinação da ordem de sua sucessão. A ação de influxos elementares, desencadeados pelos sons que se inscrevem alternadamente sobre os receptores auditivos, que agiriam precisamente sobre sua tecla, encontrando de imediato as vias que se supõe preparada para eles, seriam coordenados por um centro que possuiria tantos dispositivos reguladores quanto há palavras. Mas como este influxo pode encontrar de imediato a via necessária se o fonema inicial pode pertencer a tantas palavras diferentes e a semelhança de palavras pode

estender-se a todos os fonemas constituintes em caso de homonímia, pergunta Merleau-Ponty?

Seria preciso procurar no conjunto atual da palavra o quê orienta e guia os influxos elementares correspondentes aos fonemas ou às palavras em direção a estas vias já prontas. Responde-se a esta questão afirmando-se que os circuitos são constituídos pelas sincronizações momentâneas. Mas na medida que uma palavra é pronunciada diante de um sujeito, o que garante que os influxos encontrarão diante deles sincronizações capazes de os conduzir aos toques convenientes do centro fêmico, pergunta ainda Merleau-Ponty?

Seria preciso que eles próprios as criassem, como numa central automática onde uma mensagem prévia abre ela própria, às oscilações que seguirão, o caminho ao qual elas estão destinadas. Então, se trataria de uma central capaz de responder a um “número *indefinido* de indicativos”, a “combinações *inéditas* de indicativos já recebidos”, que “não se limita a totalizá-los tomando-os pelo que eles são”, mas os “*interpreta* tomando-os pelo que eles *representam*” (grifos nossos). Ora, Merleau-Ponty afirma que uma máquina só é capaz de executar as operações para as quais ela foi construída e a idéia de uma máquina que seria capaz de responder a uma variedade *indefinida* de estímulos é uma idéia contraditória, já que o automatismo só é obtido submetendo o desencadeamento do trabalho a certas condições escolhidas. Portanto, ele conclui que se trata de um outro tipo de coordenação. Não uma coordenação mecânica, onde os elementos coordenados são simplesmente anexados uns aos outros, mas uma coordenação que se dá pela *unidade de sentido* ou *unidade melódica*.

Segundo este tipo de coordenação, pela unidade de sentido, os elementos constituem juntos, por sua *reunião* mesma, um todo que tem sua própria lei e a manifesta desde que os primeiros elementos da excitação são dados, como as primeiras notas de uma melodia assinalam ao conjunto um certo modo de resolução. Ou seja, na fala, é preciso que as primeiras palavras já sejam ritmadas e acentuadas de uma maneira que convenha ao fim da frase, a qual não é, entretanto, determinada ainda, senão como as últimas notas das melodias estão pré-formadas na estrutura de conjunto.

Assim, enquanto as notas tomadas à parte têm uma significação equívoca, pois são capazes de entrar em uma *infinidade* de conjuntos possíveis, cada uma, na melodia, é

exigida pelo *contexto* e contribui por seu lado para *exprimir alguma coisa* que não está contida em nenhuma delas e as *liga interiormente*. Ora, a nota tomada à parte não é desprovida de significação, ela possui uma significação equivocada, o que lhe permite entrar em uma infinidade de conjuntos. Ainda a propósito da unidade melódica Merleau-Ponty afirma que as mesmas notas em duas melodias diferentes não são reconhecidas como tais e, inversamente, a mesma melodia poderá ser tocada duas vezes sem que as duas versões comportem um único elemento comum, se ela foi *transposta*. Nesse sentido, a coordenação seria a criação de uma *unidade de sentido*, que se exprime nas partes justapostas, de certas *relações* que não devem nada à materialidade dos termos que elas unem, ou seja, seria a constituição de formas ou estruturas funcionais.

Em seu debate com as idéias de Pavlov, Merleau-Ponty abordou o problema das localizações e das funções na substância nervosa e apresentou, a partir dos dados da fisiologia e da psicologia contemporânea, o cérebro não mais como uma entidade substancial mas como uma entidade funcional⁷⁴. Ele resume seu questionamento a respeito da existência, na substância nervosa, de centros de coordenação e de integração que funcionariam à maneira de um teclado, afirmando que a função tem uma realidade positiva e própria, não é a simples consequência da existência de órgãos ou de um substrato⁷⁵. Mas vimos que uma das preocupações de Pavlov era saber como o organismo pode entrar em relação com um meio mais extenso e mais rico que aquele que age imediatamente sob a forma de estímulos físicos e químicos sobre suas terminações nervosas⁷⁶. A questão é saber se a noção de estrutura dá conta do problema da aprendizagem e do desenvolvimento do comportamento. Se o comportamento não é uma atividade inata, um automatismo, como se dá a aquisição de um comportamento⁷⁷? E com a introdução da noção de estrutura, em que sentido podemos compreender o desenvolvimento do comportamento?

⁷⁴ Ibid., p. 79.

⁷⁵ Ibid., p. 97.

⁷⁶ Ibid., p. 55.

⁷⁷ Ibid., p. 103.

Aprendizagem e desenvolvimento do comportamento

Merleau-Ponty afirma que como teoria da aprendizagem a teoria do reflexo condicionado se encontra com o princípio dos “ensaios e erros”. Segundo este princípio, o organismo não mantém nenhuma relação intencional, nenhuma relação interna com a situação. Por exemplo, na busca de alimentos, sob pressão da necessidade, o organismo, preso em uma jaula, executa gestos às cegas, ao acaso do movimento. O gesto que obtém sucesso é fixado e adquirido, os outros são eliminados. Portanto, haveria um *critério de apreciação* do organismo na fixação do comportamento que seria o *prazer do sucesso*⁷⁸. Por sua vez, a aprendizagem e o desenvolvimento não realizam nada de novo, a não ser associar de outro modo elementos pré-existentes. A aprendizagem seria a adição às condutas antigas de certas conexões determinadas entre tais estímulos e tais movimentos, não provocaria nenhuma alteração geral do comportamento. O condicionamento pressupõe a fixação de reações úteis tais como elas se produziram pela primeira vez, ou seja, a experiência seria o registro e a fixação de certos movimentos realmente realizados. Merleau-Ponty afirma que na prática isto não acontece.

Ora, para ele aprender não é ser capaz de repetir o mesmo gesto, é ser capaz de fornecer a uma situação uma resposta adaptada por diferentes meios, e a reação não é adquirida em relação a uma situação individual, trata-se antes de uma aptidão nova a resolver uma série de problemas de mesma *forma*. Nesse sentido, por um lado a aprendizagem é um método de seleção, uma aptidão a escolher, que não se dirige aos caracteres individuais, por outro lado na aprendizagem adquire-se um poder geral de avaliar e responder a determinada situação⁷⁹.

Assim, seja em uma experiência em que se obtém sucesso ou uma experiência em que haja uma decepção, uma experiência dolorosa, é possível um aprendizado. Por exemplo, uma criança que queima o dedo ao colocar a mão em uma chama, aprende a se proteger em presença da chama. Este aprendizado diante do fogo, *a proteção*, não é apenas uma repetição mecânica diante de um estímulo doloroso. Merleau-Ponty afirma que, desde que há aprendizagem, é preciso que entre sinal, reações preparatórias e acesso ao fim haja

⁷⁸ Ibid., p. 103.

⁷⁹ Ibid., p. 106-107.

uma relação que faça do conjunto outra coisa que uma sucessão objetiva de acontecimentos físicos⁸⁰.

No que diz respeito ao desenvolvimento do comportamento, Merleau-Ponty afirma que com a noção de estrutura se introduz um princípio de descontinuidade e estão dadas as condições de um desenvolvimento por salto ou crises⁸¹. Nesse sentido seria preciso considerar o desenvolvimento como uma estruturação progressiva e descontínua do comportamento⁸². Ora, segundo ele, o fator decisivo no desenvolvimento do comportamento é a maneira pela qual o organismo utiliza as contigüidades fortuitas, se ele as sofre ou se ele as elabora⁸³. Para tal, é preciso que, na aprendizagem, o organismo seja capaz de criar, entre as diferentes “soluções” possíveis e entre todas elas e o “problema”, relações pelas quais se mede seu *valor* (grifos do autor).

Portanto, o desenvolvimento por um lado, não ocorre de maneira linear e, por outro lado, não ocorre da mesma maneira em todas as espécies animais e nem em cada indivíduo humano. Assim, considerando o comportamento, o seu aprendizado bem como seu desenvolvimento, como estrutura, Merleau-Ponty afirma ser possível classificá-lo utilizando como critério não mais a distinção entre comportamentos elementares e compostos, mas segundo a estrutura que neles é atado (*noyéé*) ao conteúdo ou que dele emerge para se tornar, no limite, o *tema* próprio de sua atividade. Neste sentido, Merleau-Ponty distingue o comportamento em três categorias, que não correspondem a três grupos de animais, pois, segundo ele, “não há espécie animal cujo comportamento não ultrapasse nunca o nível sincrético ou nunca desça abaixo das formas simbólicas. No entanto, os animais se deixam repartir sobre esta escala segundo o tipo de comportamento que lhe é o mais familiar”⁸⁴.

1. As formas sincréticas ou formas fechadas: estão presas ao quadro de suas condições naturais e tratam as situações inéditas como alusões às situações vitais que lhe são prescritas. São formas que não dão conta dos detalhes da situação e cujos comportamentos jamais se dirigem a objetos isolados. Dependendo sempre de um grande

⁸⁰ Ibid., p. 109.

⁸¹ Ibid., p. 148.

⁸² Ibid., p. 192.

⁸³ Ibid., p. 110.

⁸⁴ Ibid., 113-114.

número de condições exteriores, se dirigem a situações somente análogas. Possuem um comportamento que se poderia chamar de instintivo, já que respondem literalmente a um complexo de estímulos antes que a certos traços essenciais da situação. Diante de determinados objetivos perseveram, através de ensaios repetidos, mas uma única experiência negativa (o gosto ruim de uma formiga) basta para provocar uma inibição⁸⁵.

2. As formas amovíveis ou que têm referência a relações: apesar de se referirem a relações elas permanecem engajadas na matéria de certas situações concretas, as quais não são utilizadas para uma verdadeira aprendizagem (conduta do sinal/relações espaciais e temporais/relações mecânicas e estáticas).

A propósito da conduta do sinal: as escolhas do animal não são determinadas pelas montagens instintivas da espécie, são fundadas sobre estruturas relativamente independentes dos materiais nos quais eles se realizam. Possuem um poder de se adaptar à estrutura dos sinais antes que às suas propriedades materiais. Por exemplo, uma galinha habituada a escolher entre um par de grãos com nuances coloridas diferentes, escolhe o grão não a partir de suas propriedades absolutas mas a partir da relação entre os dois grãos. Ela escolhe sempre “o mais claro”.

A propósito das reações em relação a um determinado fim: a situação à qual o organismo se adapta é a simples contigüidade, temporal ou espacial, de um estímulo condicionado e de um estímulo incondicionado. Merleau-Ponty analisa a relação distância-fim, entre figuras e cores, e a capacidade de procurar um fim numa determinada série⁸⁶. Reações em relação a um meio de um determinado fim ou, relações lógicas ou objetivas: razão direta das relações espaciais ou temporais com o fim; estruturas mecânicas e estáticas⁸⁷.

Os limites, por exemplo, no contorno de objetos: tratar o próprio corpo como objeto, estabelecer relação entre relações, reconhecer uma mesma coisa em diferentes perspectivas; nas experiências de construção: onde há interferência simultânea de duas forças. Merleau-

⁸⁵ Ibid., p. 114-115.

⁸⁶ No exemplo citado o estímulo adequado se define por uma dupla referência à ordem espacial e a uma ordem das operações efetuadas. No caso há uma diferença entre o comportamento de uma criança e o comportamento dos macacos inferiores: a criança procurará sistematicamente o fim, o macaco recomeça a atividade a cada elemento da série. Não há progresso através da série, no caso do macaco. Este é um limite nos animais.

⁸⁷ Ibid., p. 115-130. Nestes exemplos encontramos também limites para o comportamento dos animais. Eles supõem uma “estruturação” positiva e inédita da situação.

Ponty afirma que a atividade animal se perde nas transformações reais que ela opera e não pode reiterá-las⁸⁸.

3. As formas simbólicas: são as formas onde as estruturas são mais disponíveis, transponíveis de um sentido ao outro, onde se torna possível a estrutura coisa. Nas formas simbólicas o comportamento é adaptado ao virtual, nesse sentido, o uso do signo deixa de ser um acontecimento ou um presságio para tornar-se o tema próprio de uma atividade que tende a exprimir-se. A correlação entre os estímulos é mediada por um princípio geral. Onde se estabelece uma multiplicidade de perspectivas, um conduta cognitiva, uma conduta livre. As formas simbólicas possuem a capacidade de estabelecer relação entre relações⁸⁹. Merleau-Ponty afirma mais adiante que, o que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – além da natureza biológica, é antes aquela de ultrapassar as estruturas criadas para criar outras⁹⁰.

Matéria, vida e espírito (diferentes ordens de significação)

Estas análises de Merleau-Ponty, que resumimos nos parágrafos precedentes, contribuem para que se possa pensar a relação com outrem e com o mundo sem nivelá-los. O nivelamento consiste em restringir a explicação da existência fundando-a em uma identidade de substância ou de estrutura etc. Por exemplo, a psicologia objetiva afirma que o homem é um sistema, uma máquina, e está submetido, como qualquer outro sistema da natureza, às mesmas leis naturais, como vimos no caso de Pavlov, ou mesmo de Descartes, no que diz respeito ao organismo humano. Mas Merleau-Ponty não faz o mesmo ao introduzir a noção de forma.

Com a introdução da noção de forma, Merleau-Ponty nos mostra, como veremos a seguir, que a dialética humana é irreduzível tanto à dialética vital do organismo e seu meio,

⁸⁸ Ibid., p. 190, Esta capacidade de reiteração consiste em, por exemplo, poder tomar uma mesma coisa em funções diferentes.

⁸⁹ Ibid., p. 130-137.

⁹⁰ Ibid., p. 189.

quanto à dialética da natureza. A partir da noção de forma, matéria, vida e espírito são tomados como diferentes estruturas, as quais participam de maneira desigual da natureza da forma, representando diferentes graus de integração⁹¹. A questão é que, para Merleau-Ponty, a forma não foi seguida até suas mais importantes conseqüências pela *Gestalt*.

Ora, a *Gestalt* não estabelece uma diferença de estrutura entre as três ordens. A integração entre as três ordens é estabelecida a partir da redução destas ao comum denominador das formas físicas⁹². A explicação física do comportamento supõe que as formas físicas podem possuir todas as propriedades das relações biológicas e psíquicas às quais elas servem de substrato⁹³. Matéria, vida e espírito seriam outros nomes para designar certas formas físicas. Nesse sentido, a totalidade dos fenômenos pertenceria ao universo da física, cabendo somente a uma física e a uma fisiologia mais avançadas nos fazer compreender como as formas mais complexas repousam sobre as mais simples⁹⁴. Merleau-Ponty afirma que o isomorfismo na teoria da forma é uma identidade⁹⁵. Para ele, a originalidade da forma está em ela poder estabelecer a diferença de estrutura e não uma identidade fundada sobre o comum denominador das formas físicas. Além disso, a forma não é um elemento do mundo⁹⁶, ela é um objeto de percepção⁹⁷. Para Merleau-Ponty, em que consiste a diferença de estrutura e a originalidade das formas, depende de uma análise da forma ela mesma. Consideremos alguns aspectos das análises de Merleau-Ponty a respeito das diferentes ordens.

A ordem física. Merleau-Ponty afirma que a forma é um limite em direção ao qual tende o conhecimento físico⁹⁸. Ele define a forma física da seguinte maneira: “um conjunto de forças em estado de equilíbrio ou de mudança constante, tal que nenhuma lei seja formulável para cada parte tomada isoladamente e que cada vetor seja determinado em grandeza e em direção por todos os outros. Cada mudança local se traduzirá portanto numa forma por uma redistribuição das forças que assegura a *constância de suas relações* (grifos

⁹¹ Ibid., p. 143.

⁹² Ibid., p. 146.

⁹³ Existe uma substância biológica, uma substância psíquica, a consciência é o que se passa no cérebro.

⁹⁴ Id., “Le metaphysique dans l’homme”. *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 149.

⁹⁵ Ibid., p. 147.

⁹⁶ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 153.

⁹⁷ Ibid., p. 155.

⁹⁸ Ibid., p. 153.

meus), é esta *circulação interior* (grifos meus) que é (grifos do autor) o sistema como realidade física, ...”⁹⁹.

A forma física é um equilíbrio obtido em relação a certas condições exteriores dadas e cuja ação exercida em relação ao exterior tem sempre por efeito reduzir um estado de tensão e de encaminhar o sistema em direção ao repouso, ou conservar uma ordem estabelecida¹⁰⁰. E na medida em que se constitui como uma *unidade interior* inscrita em um segmento do espaço, e resistente, pela sua causalidade circular, à deformação das influências externas, a forma física pode ser tomada como um indivíduo¹⁰¹. Em que sentido ela é um indivíduo?

Merleau-Ponty afirma que a forma se constitui como um indivíduo em um sentido diferente que a física clássica o define. Para a física clássica o indivíduo é os elementos ou os corpúsculos investidos de propriedades absolutas, sempre discerníveis em direito¹⁰². O modelo clássico de indivíduo é o átomo. O átomo é uma substância isolada, é uma parcela do ser que se constitui como uma totalidade fechada em si mesma e com propriedades absolutas. A forma não é um átomo, a forma é um indivíduo funcional e, enquanto indivíduo funcional, ela é antes “molar” que molecular¹⁰³.

Ora, a categoria de forma nos permite descrever “acontecimentos em interação” sem abstrair de suas condições efetivas de existência e sem a necessidade de, nas palavras de Cassirer, reduzir o *nexus* empírico a um *nexus* causal¹⁰⁴. Na concepção clássica de natureza os acontecimentos são exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade. A forma física, como já vimos, é uma unidade dinâmica e interior que dá a um conjunto o caráter de um indivíduo indecomponível. A ligação dos acontecimentos depende de sua lógica interna, de sua estrutura, que não é necessariamente uma estrutura mecânica, e o sentido de cada acontecimento depende de sua relação com o conjunto dos acontecimentos

⁹⁹ Ibid., p. 147-148.

¹⁰⁰ Ibid., p. 157.

¹⁰¹ Ibid., p. 148.

¹⁰² Ibid., p. 148.

¹⁰³ Ibid., p. 148-149.

¹⁰⁴ CASSIRER, Ernest. *La philosophie des formes symboliques: 3. la phénoménologie de la connaissance*. Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 117-118.

que participam da mesma estrutura, que forma um mesmo indivíduo. O espaço físico deixa de ser um espaço homogêneo¹⁰⁵.

Merleau-Ponty afirma que a ciência procurou, a partir de certas estruturas perceptivas privilegiadas, construir a imagem de um mundo físico absoluto, de uma realidade física da qual estas estruturas perceptivas seriam apenas manifestações¹⁰⁶. Mas a forma não existe em um universo físico servindo de fundamento ontológico às estruturas perceptivas¹⁰⁷. A forma não é uma realidade física, ela é um objeto de percepção, apenas suposta pela lei como condição de existência. Ora, a estrutura é exprimida através de leis que só têm sentido no interior de uma estrutura¹⁰⁸. Por exemplo, a lei da queda dos corpos exprime a constituição, nas vizinhanças da terra, de um campo de forças relativamente estável, e só permanecerá válida enquanto durar a estrutura cosmológica sobre a qual ela está fundada¹⁰⁹. Portanto, lei e estrutura estão reciprocamente envolvidas¹¹⁰.

Com a noção de forma introduz-se a noção de campo. A forma é uma totalidade parcial, o que implica que não compreenderemos o mundo físico recorrendo a uma única lei, utilizada para explicar determinado campo, ou determinada totalidade, como instrumento de construção da verdade. Merleau-Ponty afirma que, a verdade em física deve ser vista como uma combinação de leis¹¹¹.

A ordem vital. O valor biológico do comportamento não se estabelece pelos órgãos que o organismo utiliza, apesar de o organismo poder reduzir-se à condição de sistema físico em situações catastróficas ou de laboratório, quando o organismo é isolado de seu meio¹¹². O valor biológico deve ser tomado a partir da capacidade do organismo de determinada reação, e esta capacidade é uma estrutura determinada que lhe pertence por uma necessidade interna¹¹³. A capacidade de reação não deve ser compreendida no sentido físico ou fisiológico como, por exemplo, as reações musculares que se desenrolam no

¹⁰⁵ Ibid., p. 156.

¹⁰⁶ Ibid., p. 156-157.

¹⁰⁷ Ibid., p. 156.

¹⁰⁸ Ibid., p. 149.

¹⁰⁹ Ibid., p. 149.

¹¹⁰ Ibid., p. 152.

¹¹¹ Ibid., p. 150.

¹¹² Ibid., p. 162-163.

¹¹³ Ibid., p. 167.

corpo, mas como os atos que se dirigem a um certo meio, presente ou virtual: o ato de pegar uma presa, de caminhar em direção a um fim, de correr longe de um perigo¹¹⁴.

Merleau-Ponty afirma que a *capacidade determinada de reação* é a categoria última do conhecimento biológico¹¹⁵. A propósito do conhecimento biológico, ele distingue a expressão na estrutura orgânica da expressão na estrutura inorgânica. Na estrutura inorgânica se dá através de uma lei e na estrutura orgânica se dá através de uma norma¹¹⁶. A norma não é um dever ser, é a constatação de uma atitude privilegiada, estatisticamente mais freqüente, que dá ao comportamento uma unidade de um novo gênero¹¹⁷. Ora, o valor biológico não é determinado pelos órgãos que o organismo utiliza, mas também não é determinado por um critério econômico. Isto ocorre, quando se define o comportamento natural de um organismo como sendo o mais simples e o mais econômico em relação a uma tarefa na qual ele se encontra engajado¹¹⁸.

Merleau-Ponty afirma que para cada indivíduo, ou cada espécie animal, existe uma estrutura geral do comportamento que se exprime por certas constantes das condutas e dos limiares sensíveis e motores do organismo¹¹⁹. As reações do organismo dependem da significação que os estímulos têm para ele, não como um conjunto de forças que tendem ao repouso pelas vias mais curtas, mas como um ser capaz de certos tipos de ação¹²⁰. Enquanto a forma física tende a reduzir a tensão com o exterior e a conservar um certo equilíbrio existente, o organismo tende executar um trabalho fora de seus próprios limites e se constituir um meio próprio. Portanto, o equilíbrio é obtido não em relação a condições presentes e reais, mas em relação a condições virtuais que o próprio organismo leva ele mesmo à existência¹²¹. Entre o organismo e o meio existe uma relação dialética, onde se estabelece uma relação de causalidade circular. O organismo possui limiares de percepção, que são constantes individuais que exprimem sua essência. Os limiares de percepção

¹¹⁴ Ibid., p. 164.

¹¹⁵ Ibid., p. 167.

¹¹⁶ Ibid., p. 161.

¹¹⁷ Ibid., p. 173.

¹¹⁸ Ibid., p. 151.

¹¹⁹ Ibid., p. 160.

¹²⁰ Ibid., p. 159.

¹²¹ Ibid., p. 157.

permitem ao organismo avaliar ele-mesmo a ação das coisas sobre ele e delimitar ele-mesmo seu meio por um processo circular¹²².

A ordem humana. Consideremos a distinção entre a ordem humana e as outras ordens do ponto de vista da relação com o meio. Com a ordem física estabelece-se um equilíbrio em relação às forças dadas das redondezas; com a ordem vital o organismo animal instala um meio estável correspondente aos a priori monótonos da necessidade e do instinto; já com a ordem humana, inaugura-se uma terceira dialética: situação percebida-trabalho, o advento da percepção e da ação humanas¹²³.

O trabalho humano projeta entre o homem e os estímulos físico-químicos, objetos de uso, objetos culturais e novos ciclos de comportamento¹²⁴. No entanto, Merleau-Ponty afirma que o que define a ordem humana não é capacidade de criar uma segunda natureza, seja ela econômica, social ou cultural, mas, sim, a *capacidade de ultrapassar as estruturas criadas para criar outras*¹²⁵.

Este movimento pelo qual o ser humano ultrapassa as estruturas e cria outras é visível nos produtos do trabalho humano e no próprio trabalho. Por exemplo, o ser humano tem a capacidade de criar instrumentos que servem somente para preparar outros¹²⁶, capacidade de reiterar as transformações que opera no real¹²⁷, capacidade de se orientar em relação ao possível e ao mediato e não somente em relação a um meio limitado¹²⁸, o uso do signo não como um acontecimento mas como mediação do comportamento e como expressão, capacidade de estabelecer relações entre relações etc.

Estabelecida a distinção entre as diferentes ordens, consideraremos alguns aspectos das críticas de Merleau-Ponty à noção clássica de representação¹²⁹. Nosso objetivo é compreender como ele coloca o problema da relação entre sentido e significação. Ora, as análises do comportamento conduziram ao problema da relação entre sentido e

¹²² Ibid., p. 161.

¹²³ Ibid., p. 191.

¹²⁴ Ibid., p. 175.

¹²⁵ Ibid., p. 189.

¹²⁶ Não somente sob pressão da necessidade mas para um uso virtual.

¹²⁷ Galho de árvore que se tornou bastão/uma mesma coisa vista em funções diferentes.

¹²⁸ Ibid., p. 189-191.

significação. Já que a percepção é o ato que nos faz conhecer existências¹³⁰, já que o que existe, seja o organismo, seja o comportamento de outrem ou o meu, só existe pelo seu sentido¹³¹, trata-se de saber como esta existência apreendida na percepção adquire sentido¹³².

Merleau-Ponty procura ultrapassar duas visões clássicas do ser humano que, segundo ele, são insuficientes para a sua compreensão. Uma consiste em tratar o homem como o resultado das influências físicas, fisiológicas e sociológicas que o determinariam do exterior e fariam dele uma coisa entre coisas. A outra consiste em reconhecer no homem, enquanto ele é espírito e constrói representações das causas mesmas que são supostas agir sobre ele, uma liberdade acósmica. De um lado o homem é uma parte do mundo, de outro ele é consciência constituinte do mundo¹³³, ou, colocando em outros termos, de um lado o homem é um produto do meio e de outro ele é um legislador absoluto¹³⁴.

Estas visões são insuficientes pois reduzem o ser humano ora a um determinismo da natureza, ora a um determinismo da razão. Para ele, como vimos, trata-se de pensar o ser humano de um ponto de vista dialético. Ora, a teoria da percepção procura ultrapassar esta contradição da consciência como *função do corpo* e como *constituente do mundo*¹³⁵. Acompanhem os alguns passos de suas análises considerando o problema da representação.

¹²⁹ Entendida como atividade mental.

¹³⁰ Ibid., p. 240.

¹³¹ Ibid., p. 241.

¹³² Ibid., p. 236.

¹³³ Id., “La querelle de l’existentialisme”. *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 127.

¹³⁴ Id., “Marxisme et philosophie”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 237.

¹³⁵ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 232.

a consciência e o corpo e o problema da representação

Moura resume o conceito clássico de representação, considerando-o do ponto de vista da relação entre a subjetividade e a transcendência, afirmando que é a doutrina segundo a qual fora está a coisa e na consciência uma imagem que a representa¹. Segundo ele, quando damos direito de cidadania ao léxico da imagem, cada sujeito passa a ter apenas nele mesmo a experiência da natureza e, portanto, não transcende jamais o que chamamos de suas imagens. Sendo assim, é lícito perguntar quais as condições que tornariam legítimo afirmar que o sujeito está em presença de um análogo ou de uma imagem de algo, e não em presença da própria coisa². Como esta questão se coloca para Merleau-Ponty? Consideremos esquematicamente a concepção clássica de representação.

Dissemos que, segundo Merleau-Ponty, o pensamento clássico separa a consciência dos atos, que a consciência é definida pela posse de determinadas “representações” e a ação por uma série de acontecimentos exteriores entre eles³. O corpo está inserido no universo dos objetos e, como objeto, não possui interior, pois por mundo objetivo entende-se uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade: objeto é o que existe parte extra partes e que, por consequência, não admite entre suas partes, ou entre ele-mesmo e os outros objetos, senão relações exteriores e mecânicas⁴.

Ora, o corpo media minha relação com o mundo e com outrem e se comunica com a consciência e com o mundo através de relações causais. O circuito funciona aproximadamente assim: o mundo objetivo envia mensagens aos órgãos dos sentidos que

¹ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo, Nova Stella, Editora da Universidade de São Paulo, 1989, p. 77.

² Idem, p. 78.

³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 178.

⁴ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996., p. 78.

devem ser decifradas, de maneira a reproduzir em nós o texto original⁵. Na relação entre o corpo e o mundo objetivo há uma correspondência pontual e uma conexão constante entre o estímulo e a percepção elementar⁶. A ação de um agente físico-químico definido sobre um receptor localmente definido causa determinada sensação. A sensação é um efeito imediato em nosso organismo, uma reação ao estímulo do mundo físico, a qual produz representações internas, imagens projetadas do mundo exterior em nossa consciência⁷. A representação traz a sensação à consciência como imagem⁸.

Merleau-Ponty afirma que, fundando-se sobre o caso privilegiado dos aparelhos visuais, supõe-se que os sentidos recebam das coisas reais, “pequenos quadros” que excitam a alma a lhes perceber⁹. Assim, mesmo tratando-se das palavras, do tato ou da audição, se falará em “imagens” verbais, “imagens” táteis, “imagens” acústicas etc. Segundo o pensamento clássico, a imagem é uma coisa interior, é parte real do ser pensante¹⁰. Ao processo pelo qual as imagens se conectam e adquirem uma certa unidade, dá-se o nome de discurso mental, que corresponde aos pensamentos do indivíduo. Diferentemente da linguagem verbal, o discurso mental é uma linguagem privada e prescinde de palavras¹¹. O pensamento seria o que se passa no interior do indivíduo, seja como resultado de processos impessoais (as leis de associação), seja como resultado de uma inspeção do espírito (o julgamento).

Merleau-Ponty procura ultrapassar o modelo clássico da representação a partir da análise da percepção. Qual a necessidade de analisar a percepção? Ora, já dissemos que as análises do comportamento conduziram ao problema da relação entre sentido e significação, já que a percepção é o ato que nos faz conhecer existências¹² e o que existe, seja o organismo, seja o comportamento de outrem ou o meu, só existe pelo seu sentido¹³, a

⁵ Ibid., p. 14.

⁶ Ibid., p. 14.

⁷ “A imagem perceptiva interna é uma mistura de uma imagem propriamente dita e de um índice causal”, HUSSERL, Edmund. *Philosophie Première*. Paris, P.U.F., 1970, p. 160.

⁸ SOARES, Luiz Eduardo. *A Invenção do Sujeito Universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 1995, p. 57, 75.

⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 205.

¹⁰ Ibid., p. 214.

¹¹ SOARES, Luiz Eduardo. *A Invenção do Sujeito Universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 1995, p. 57, 75.

¹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 240.

¹³ Ibid., p. 241.

questão é, portanto, saber, por um lado, como esta existência apreendida na percepção adquire sentido e; por outro lado, como, através do campo perceptivo, torna-se possível um mundo intersubjetivo¹⁴. Com a análise da percepção Merleau-Ponty se dispõe a enfrentar o problema da transcendência. Problema que consiste em saber "como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, entretanto, só existem na medida em que eu os retomo e os vivo"¹⁵.

No entanto, antes de passarmos para as análises de Merleau-Ponty a propósito da consciência perceptiva, consideraremos a noção de intencionalidade. Nosso objetivo é mostrar que ao criticar a teoria clássica da representação, não se trata para Merleau-Ponty de trocar a teoria clássica, que reduz a consciência a uma consciência de imagem ou signo, por uma teoria fenomenológica da representação, que toma a consciência como ato de significar. A preocupação de Merleau-Ponty é ampliar a compreensão do ser humano, tomando-o não apenas como um sujeito epistemológico, mas como um ser engajado em seu mundo. Nesse sentido, veremos que Merleau-Ponty distingue em Husserl a intencionalidade de ato e a intencionalidade operante. É importante observar que, a propósito desta distinção, nossa preocupação não é a "justeza" da interpretação de Merleau-Ponty em relação a Husserl, mas sim o uso que Merleau-Ponty faz destas noções em sua obra.

a propósito da noção de intencionalidade

Moura afirma que se a fenomenologia introduz o lema intencional de que "toda consciência é consciência de algo", esse sentido estará, antes de tudo, na recusa implícita que a intencionalidade traz da assimilação de toda consciência perceptiva a uma consciência de imagem ou de signo¹⁶. Ao analisar o problema da representação em Husserl, ele retoma alguns aspectos históricos da noção de intencionalidade.

¹⁴ Ibid., p. 236.

¹⁵ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 417.

¹⁶ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo, Nova Stella, Editora da Universidade de São Paulo, 1989, p. 77.

Tomando como referência um texto célebre de Brentano, ele nos apresenta dois aspectos pelos quais, através da noção de intencionalidade, podemos caracterizar o fenômeno psíquico: por um lado, o fenômeno psíquico *dirige-se* a um objeto; por outro lado, o fenômeno psíquico *contém* um objeto intencional. Ele afirma que, nessas duas caracterizações, a “direção” refere-se antes à consciência, enquanto “intencional” permanece mais um atributo do objeto. Assim, a intencionalidade define-se menos pela “direção” da consciência do que pelo “modo de ser” imanente do objeto na consciência, o que significa afirmar que o objeto está *no sujeito*, por oposição a um objeto real exterior a ele¹⁷. A relação entre esse objeto intencional imanente e o objeto efetivo é o que, segundo ele, define a teoria escolástica do conhecimento.

Moura afirma que São Tomás separava a *intentio* da coisa conhecida e a definia como uma “certa semelhança” da coisa entendida, concebida no entendimento. A *intentio* seria assim uma imagem cognitiva através da qual a *res* é conhecida, desde que não se atribua a essa “semelhança” e a essa “imagem” um significado estritamente pictórico. Desde então, as *species* não são o diretamente conhecido, mas aquilo através do qual o objeto é conhecido, e o conhecimento do mundo é mediato enquanto se faz através das *species*. Já em Brentano essa função cognitiva da *intentio* vai desaparecer. Se ele aceita a diferença entre a existência intencional e a existência efetiva do objeto, o objeto intencional não será mais *imagem* da coisa, será apenas signo de algo. Se pudermos admitir que os “fenômenos” físicos são efeitos causados por objetos efetivos, esses efeitos não são as imagens de suas causas mas apenas *signos* de que existe um conteúdo igual a X que os causou.

Para Brentano a intencionalidade teria vigência entre a consciência e o objeto imanente, não entre a consciência e o objeto efetivo, que não figura mais no termo da intenção. O que existe não aparece, o que aparece não é o que realmente existe. Se o objeto intencional não é imagem mas apenas signo de algo, ele não nos induzirá mais à retórica da *adequatio*, ele não será mais aquilo através do qual se conhece o real. Mas segundo Moura, se ele perde sua função de mediador ele não perde a de *intermediário*: sinalizador de uma

¹⁷ Ibid., p. 81.

realidade ausente, se o objeto intencional não nos informa nada sobre ela, ele ainda remete à realidade, como o sinal ao sinalizado¹⁸.

A caracterização da intencionalidade, como “direção” da consciência a um objeto, aparecerá em Husserl nos “Estudos Psicológicos”, de 1894. Aí, a intencionalidade passa a ser definida como direção da consciência. Nesta obra, “intencionar” significa *tender* por meio de conteúdos dados a conteúdos não dados¹⁹. A partir desta definição, as intuições serão atos que não apenas intencionam seus objetos, como também os contêm neles mesmo como conteúdos imanentes. Assim, em uma percepção temos a intuição de uma parte do objeto e, através dela, intencionamos o objeto completo. A parte intuída é imanente ao ato, mas não o objeto enquanto tal. Essa atividade ou “participação psíquica”, como Husserl passa a chamar, é aquela presente quando, por exemplo, depois de intuir alguns arabescos, tomamos consciência de que se trata de símbolos designando palavras. É essa diferença psíquica que faz a diferença entre simplesmente apreender um conteúdo e apreendê-lo como *representante* de um outro. É essa “participação psíquica” que, segundo Moura, está na origem do ato intencional, enquanto nesse, através de conteúdos dados, visamos um conteúdo não dado e que não é mais imanente ao ato²⁰. Moura afirma que, posteriormente Husserl chamará esta “participação psíquica” de *Sinngebung* (significação).

Moura prossegue sua análise mostrando-nos que o desenvolvimento da noção de intencionalidade em Husserl passa por uma crítica do princípio de imanência dos objetos nos atos, sem a qual há um grande risco de a intencionalidade tornar-se o sucedâneo moderno da teoria do conhecimento inglesa²¹. Mais adiante ele mostra que as reflexões de Husserl o levam à interrogação a respeito da origem da evidência relativa ao sentido²². Questão negligenciada pelos lógicos. Mas não acompanharemos as análises de Moura em seus detalhes. Passaremos para as análises de Merleau-Ponty a propósito da noção de intencionalidade.

Merleau-Ponty afirma que a noção de intencionalidade, freqüentemente citada como a descoberta principal da fenomenologia, não é nova²³. Para ele, a originalidade de Husserl

¹⁸ Ibid., p. 82-83.

¹⁹ Ibid., p. 84.

²⁰ Ibid., p. 84.

²¹ Ibid., p. 85.

²² Ibid., p. 231.

²³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. XII.

está além da noção de intencionalidade. Ela se encontra na elaboração desta noção e na descoberta, sob a intencionalidade das representações, de uma intencionalidade mais profunda, que outros chamaram existência²⁴. Merleau-Ponty distingue em Husserl a intencionalidade de ato e a intencionalidade operante²⁵.

A intencionalidade de ato é aquela de nossos julgamentos e de nossas tomadas de posição voluntárias. Desse ponto de vista, desde que há consciência, e para que haja consciência, é preciso que haja alguma coisa da qual ela seja consciência, um objeto intencional, e ela não pode ir em direção a este objeto senão enquanto ela se “irrealiza” e se lança nele, senão se ela está inteiramente nesta referência a... alguma coisa, senão se ela é um puro ato de significação. Ser consciente seria tratar os dados sensíveis como representativos uns dos outros e, como representativos todos juntos de um “eidos”, dar-lhes um sentido, animá-los interiormente, ordená-los em sistema, centrar uma pluralidade de experiências sobre um mesmo núcleo inteligível, fazer aparecer neles uma unidade identificável sob diferentes perspectivas, em uma palavra dispor atrás do fluxo das impressões um invariante que dê a elas razão e colocar em forma a matéria da experiência²⁶.

A intencionalidade operante é aquela que faz a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, nas nossas avaliações, em nossa paisagem²⁷. A intencionalidade operante é condição de possibilidade da intencionalidade de ato²⁸. Merleau-Ponty afirma que já na reflexão a mais radical, tenho em volta de minha individualidade absoluta um halo de generalidade²⁹, que não é a generalidade do conceito, mas a generalidade do mundo como típica, que valoriza espontaneamente meu campo de existência³⁰ e de onde emergem as minhas decisões pessoais³¹. O mundo é vivido como realidade antes de ser conhecido. Mas em que sentido podemos afirmar que o mundo é vivido como realidade antes de ser conhecido? Dissemos acima que o pensamento clássico

²⁴ Ibid. p. 141.

²⁵ Ibid., p. XIII.

²⁶ Ibid., p. 141.

²⁷ Ibid., p. XIII.

²⁸ Ibid., p. 490.

²⁹ Ibid., p. 512.

³⁰ Ibid., p. 502-503.

³¹ Ibid., p. 512.

separa a consciência dos atos, que o corpo media minha relação com o mundo. Qual a relação entre a consciência e o corpo, segundo Merleau-Ponty?

o corpo vivo, a consciência encarnada

O pensamento clássico estabelece a distinção entre corpo fenomenal e corpo real, entre a consciência e o corpo. O corpo fenomenal é o corpo com as determinações humanas que permitiriam à consciência não se distinguir dele, é a consciência encarnada. Mas o corpo fenomenal, o corpo vivo, através do qual temos a experiência direta das coisas, passa à condição de aparência nas experiências da doença, do erro e da ilusão, e o “corpo real” passa a ser o corpo descrito pela anatomia, o “corpo real” passa a ser o corpo objetivo³². Descartes, por exemplo, procurando compreender a natureza do ser humano, ao descrever o corpo, toma como modelo o cadáver, o corpo descrito pela anatomia. Em um trecho das *Meditações* ele afirma: “Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo”³³. Este parece ser o modelo sobre o qual se constrói a teoria clássica e se, em suas análises do comportamento, Merleau-Ponty aponta a necessidade de refundarmos tanto a idéia de consciência quanto a idéia de ação³⁴, ele o faz colocando-se na perspectiva do corpo vivo, da consciência encarnada.

Assim, um primeiro aspecto da crítica de Merleau-Ponty à concepção clássica da representação diz respeito à relação entre a consciência e o corpo. O pensamento clássico reduz a existência a apenas dois sentidos: ou existe-se como coisa ou existe-se como consciência. Para Merleau-Ponty, a experiência do corpo próprio revela um modo de existência ambíguo: o corpo. O corpo é o sujeito natural³⁵. E quando ele afirma que o corpo é o eu natural, trata-se do corpo vivo. Ora, o corpo vivo é o corpo que se levanta em direção

³² Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 204.

³³ DESCARTES. *Meditações*. In: Obras Escolhidas, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Difusão Européia do Livro, p. 127.

³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 177, p. 186-187.

³⁵ “Eu sou meu corpo, ao menos na medida em que tenho um adquirido, e, reciprocamente, meu corpo é como que um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total. A experiência do corpo próprio se opõe ao movimento reflexivo que retira o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, que não nos dá senão o pensamento do corpo ou o corpo em idéia e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade”, Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 231.

ao mundo e onde a alma se espalha por todas as suas partes³⁶. Nas análises do circuito reflexo, onde ele se coloca no ponto de vista da psicologia objetiva, analisando o comportamento do exterior, Merleau-Ponty já havia nos mostrado que as nossas reações as menos conscientes não são jamais isoláveis e que, portanto, não é possível opor a um automatismo cego uma atividade intencional cujas relações com ele permaneceriam obscuras³⁷. Nesse sentido, para ele, na medida em que o homem não deixa jogar neles mesmos sistemas de condutas isolados, sua alma e seu corpo não se distinguem mais³⁸.

O corpo vivo é a consciência encarnada, é o sujeito natural; nesse sentido, os gestos e as palavras, bem como as expressões fisionômicas de um indivíduo, não são signos que traduzem seu “estado interior” ou manifestam seu “pensamento”. Os gestos e as palavras são expressões do próprio sujeito. Mas em que sentido são expressões do próprio sujeito? Ora, se para Merleau-Ponty o corpo é a “atualidade do fenômeno de expressão”³⁹, se o corpo exprime a cada momento modalidades da existência⁴⁰, é que ele não separa o exprimido da expressão, não separa o exprimido dos meios pelos quais ele se manifesta. Portanto, em meu contato com o mundo, o corpo não é um obstáculo⁴¹, mas é o meio que tenho de ter acesso ao mundo e a outrem. E, enquanto tem “condutas”, o corpo é este estranho objeto que utiliza suas próprias partes como *simbólica geral* do mundo e, pela qual, em consequência, podemos “freqüentar” este mundo, “compreendê-lo” e lhe encontrar uma significação⁴².

Merleau-Ponty afirma que o mundo é vivido como realidade antes de ser conhecido. Nesse sentido, a existência para ele não é somente um termo antropológico. Ela desvela, face à liberdade, uma nova figura de mundo, um mundo que lhe prepara armadilhas, a seduz ou lhe sede, não o mundo achatado dos objetos de ciência Kantianos, mas uma paisagem de obstáculos e de caminhos, enfim o mundo que nós “existimos” e não somente o teatro de nosso conhecimento⁴³.

³⁶ Ibid., p. 90.

³⁷ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 45.

³⁸ Ibid., p. 218-219.

³⁹ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 271.

⁴⁰ Ibid., p. 188.

⁴¹ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 236.

⁴² Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 274.

⁴³ Id., “Partout et nulle part”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 196.

eu posso – a consciência prática

Tomemos o campo de futebol, apresentado por Merleau-Ponty como um exemplo de como a consciência pode estar engajada em um meio sem que este seja tomado como objeto de representação. O campo de futebol não é para o jogador em ação, um “objeto”, quer dizer o termo ideal que pode dar lugar a uma multiplicidade indefinida de visões perspectivas e permanecer equivalente sob suas transformações aparentes. Ele é percorrido por linhas de força (as “linhas de toque”), – articulado em setores (por exemplo, os “buracos” entre os adversários) que chamam um certo modo de ação, a desencadeiam e a sustentam à revelia do jogador. O terreno não é dado, mas presente como o termo imanente de suas intenções práticas; o jogador incorpora-o a si e sente, por exemplo, a direção da “meta” tão imediatamente quanto a vertical e a horizontal de seu próprio corpo. Segundo ele, não basta dizer que a consciência habita este meio. Ela não é nada neste momento senão a dialética do meio e da ação. Cada manobra empreendida pelo jogador modifica o aspecto do terreno e aí estende novas linhas de força onde a ação por sua vez escoar e se realiza alterando de novo o campo fenomenal⁴⁴.

Para Merleau-Ponty existe uma consciência motora. Mas esta não deve ser tomada no sentido clássico como um processo em terceira pessoa, ou seja, como uma série de automatismos desencadeados seja pela ação do mundo seja pela ação da consciência. É um movimento da existência pela qual somos ao mundo, habitamos o mundo. Merleau-Ponty afirma que não é jamais nosso corpo objetivo que movimentamos (o corpo enquanto representação para uma consciência), mas nosso corpo fenomenal⁴⁵.

Movimentamos nosso corpo na medida em que nos colocamos em determinada situação, que nos propomos a realizar determinadas tarefas. Por exemplo, a tesoura, a agulha e o tecido se apresentam a um sujeito como pólos de ação, os quais definem, por seus valores combinados, uma situação aberta, que chama um certo modo de resolução, um certo trabalho⁴⁶. A tarefa obtém do sujeito os movimentos necessários por uma espécie de

⁴⁴ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 183.

⁴⁵ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 123.

⁴⁶ Ibid., p. 123.

atração à distância⁴⁷, onde os objetos não precisam ser representados em uma consciência explícita.

Merleau-Ponty utiliza a noção de esquema corporal para que se possa compreender como as partes do corpo são envolvidas em determinada ação⁴⁸. Mas não se trata nem da definição associacionista, que toma o esquema como sendo um resumo de nossa experiência corporal, nem da definição intelectualista que toma o esquema como sendo uma forma no sentido em que o todo é anterior às partes. Para o sujeito que age, o sujeito vivo, o corpo aparece sempre como uma postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível⁴⁹. Nesse sentido, o corpo não existe enquanto objeto para o sujeito que age, ele é uma potência vaga, uma zona de não-ser, o terceiro termo da estrutura figura-fundo⁵⁰. A consciência é originariamente um *eu posso* e não um “eu penso”⁵¹. A noção de esquema corporal exprime que corpo é *ao mundo*⁵² e que corpo e mundo formam um sistema prático. Através da ação o corpo pode retomar o espaço e o tempo⁵³, realizar a sua espacialidade, que não é uma espacialidade de posição e, sim, uma espacialidade de situação. Nesse sentido, o mundo me aparece como um conjunto de potências que constroem ou permitem as minhas ações, através do qual posso saber concretamente se sou capaz ou não de dirigir um automóvel, de atravessar uma porta⁵⁴, de tocar música⁵⁵ etc. Enfim, tanto os objetos quanto o espaço, podem ser presentes ao nosso corpo sem serem presentes enquanto representação, enquanto conhecimento⁵⁶.

Mas a relação prática com o mundo se dá em diferentes níveis. A consciência não se reduz a uma única dimensão. Merleau-Ponty afirma que a consciência é cindida em atos de diferentes tipos⁵⁷, tem muitas maneiras de visar seus objetos, há nela várias espécies de intencionalidade⁵⁸. Por exemplo, segundo ele, o desejo pode se referir ao objeto desejado, o

⁴⁷ Ibid., p. 124.

⁴⁸ Ibid., p. 114.

⁴⁹ Ibid., p. 116.

⁵⁰ Ibid., p. 117.

⁵¹ Ibid., p. 160.

⁵² O corpo fenomenal é “ao mundo” na medida em que o sujeito vivo está em *relação* com o mundo, está *interagindo* com o mundo, e não “no mundo” como um objeto de representação.

⁵³ Ibid., p. 119.

⁵⁴ Ibid., p. 167.

⁵⁵ Ibid., 169.

⁵⁶ Ibid., p. 162.

⁵⁷ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 186.

⁵⁸ Ibid., p. 187.

querer ao objeto querido, o medo ao objeto temido, sem que esta referência, mesmo que ela encerre um núcleo cognitivo, se reduza à relação de representação ao representado⁵⁹. Ou ainda, um objeto pode ser dado a nós como algo a tocar sem ser dado como algo a mostrar. Estes diferentes atos, ou diferentes intencionalidades, correspondem a diferentes estruturas da consciência, ou diferentes modos pelos quais o mundo se apresenta à consciência como pólo de ação. Mas como um objeto pode ser dado à consciência como algo a tocar sem ser dado como algo a mostrar? Trata-se de uma simples distinção entre o tato e a visão?

Consideraremos alguns aspectos das análises de Merleau-Ponty a propósito de um ferido de guerra. A partir destas análises podemos compreender que um objeto pode ser dado à consciência como algo a pegar sem ser dado como algo a mostrar. E na medida que existe uma diferença de estrutura entre o movimento de pegar e o movimento de mostrar, esta diferença de estrutura pode nos propiciar, mais adiante, a compreensão da natureza do gesto lingüístico.

Os problemas de Schneider (que já foram utilizados na análise da relação entre a localização nervosa e a estrutura do comportamento) tiveram a sua origem a partir de um ferimento na parte posterior do crânio. Eis algumas de suas dificuldades: não pode descrever a posição de seu corpo ou mesmo de sua cabeça; não reconhece figuras e letras sem exploração; quando seu corpo é tocado em vários pontos não consegue distinguir qual ponto de seu corpo foi tocado; é incapaz de executar, de olhos fechados, movimentos abstratos (situações imaginárias e fictícias), só consegue executar se lhe for permitido olhar o membro que foi encarregado ou se executar com todo seu corpo movimentos preparatórios. Os atos de tocar ou pegar e os atos de mostrar estão dissociados⁶⁰.

Vamos direto ao ponto em que Merleau-Ponty procura analisar o caso considerando a diferença entre o movimento de pegar (*saisir*) e o movimento de mostrar (*montrer*). Ele afirma que pegar ou tocar, mesmo para o corpo, é outra coisa que mostrar⁶¹. Desde o início, o movimento de pegar está magicamente em seu termo, ele só começa antecipando seu fim já que o impedimento de pegar basta para inibir. Mas o doente não sabe localizar um ponto em seu corpo quando lhe pedem que ele mostre, só o sabe no seu uso concreto e não em situações abstratas, imaginárias.

⁵⁹ Ibid., p. 187.

⁶⁰ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 119-120.

⁶¹ Ibid., p. 120.

Ele executa com rapidez e segurança os movimentos necessários à vida, contanto que lhe sejam habituais: pegar um fósforo em uma caixa e acender uma lâmpada, por exemplo. Mas não consegue mostrar uma parte de seu corpo sob comando, sem tocá-la (o nariz, por exemplo), nem se colocar em situações imaginárias como, fazer a saudação militar, simular o ato de pentear o cabelo, sem levar a sério estes sinais e estes movimentos. Merleau-Ponty afirma que o doente tem consciência do espaço corporal como jugo de sua ação habitual, mas não como meio objetivo; seu corpo está à disposição como meio de inserção em uma redondeza familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre⁶². Ora, o homem real e o comediante não tomam por reais as situações imaginárias, mas são capazes de destacar seu corpo real de sua situação vital para fazê-lo respirar, falar e, se necessário, chorar no imaginário⁶³. Mas o doente só consegue os movimentos concretos sob comando na condição de se colocar no espírito da situação efetiva à qual eles correspondem⁶⁴. Merleau-Ponty conclui que os problemas de Schneider são problemas de ordem motora, de ordem visual e de inteligência. Como a ciência ou a análise reflexiva abordam estes problemas?

Merleau-Ponty afirma que a ciência só começa com a explicação, que deve procurar abaixo dos fenômenos as condições de onde eles dependem segundo os métodos da indução⁶⁵; e a análise reflexiva consiste em reconstituir o problema indo dos sintomas a uma razão ou condição de possibilidade inteligível. Por exemplo, segundo os métodos indutivos de Mill poderíamos concluir que os movimentos abstratos e o mostrar (*zeigen*) dependem do poder de representação visual, e que os movimentos concretos, conservados pelo doente, decorrem do sentido kinestésico ou tátil, exercido por Schneider⁶⁶. Ou seja, tratar-se-ia da distinção clássica do tátil e do visual.

No entanto, os problemas do movimento abstrato ou do mostrar não se encontram apenas nos casos de cegueira psíquica, mas também em outras doenças, como por exemplo o cerebeloso (lesão na parte posterior e inferior do encéfalo). Merleau-Ponty afirma que o médico e o psicólogo emprestam ao senso comum os conceitos da “vista” e do “ouvido” e o senso comum os acredita unívocos porque nosso corpo comporta aparelhos visuais e

⁶² Ibid., p. 121.

⁶³ Ibid., p. 122.

⁶⁴ Ibid., p. 121.

⁶⁵ Ibid., p. 131.

⁶⁶ Ibid., p. 132.

auditivos anatomicamente distintos, aos quais ele supõe que os conteúdos de consciência isoláveis devam corresponder segundo um postulado geral de “constância”⁶⁷. Mas como é possível que um indivíduo saiba onde está um ponto de seu corpo, o nariz, por exemplo, quando se trata de pegar ou tocar, e não saber onde está o nariz quando se trata de mostrá-lo?

Merleau-Ponty afirma que o saber de um lugar se entende em vários sentidos. Para a psicologia clássica a consciência do lugar é sempre uma consciência posicional (representação). A representação pressupõe que o lugar nos seja dado como determinação do mundo objetivo. Merleau-Ponty aponta a necessidade de forjar conceitos para exprimir que o espaço possa ser dado em uma intenção de pegar sem ser dado em uma intenção de conhecimento. Para ele, os problemas motores dos cerebelosos e aqueles da cegueira psíquica só podem ser coordenados se definirmos o fundo do movimento e a visão não por um estoque de qualidades sensíveis, mas por uma certa maneira de por em forma ou de estruturar as redondezas⁶⁸.

O que nos interessa reter por enquanto é existência de uma consciência prática. A consciência prática não se reduz a uma série de automatismos comandados pelo pensamento, que toma o espaço como uma série de posições determinadas. Merleau-Ponty afirma, por exemplo, que quando me desloco em minha casa, sei de imediato e sem nenhum discurso que caminhar em direção à sala de banhos significa passar perto do quarto⁶⁹; que no gesto da mão que se leva em direção a um objeto está encerrada uma referência ao objeto não como objeto representado, mas como uma coisa em direção à qual nos projetamos⁷⁰; que quando faço sinal para um amigo se aproximar, a intenção não é um pensamento que se prepararia em mim mesmo. Não percebo o sinal em meu corpo. Faço o sinal através do mundo, faço sinal lá, onde se encontra meu amigo. A distância que me separa dele, seu consentimento ou sua recusa se lêem imediatamente em meu gesto, não há uma percepção seguida de um movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo⁷¹. Ou, ainda, através da fala posso me projetar em direção a

⁶⁷ Ibid., p. 133.

⁶⁸ Ibid., p. 133.

⁶⁹ Ibid., p. 150-151.

⁷⁰ Ibid., p. 161.

⁷¹ Ibid., p. 128-129.

outrem⁷². Portanto, a consciência prática comporta diferentes estruturas que, por exemplo, vão desde o gesto de pegar um objeto, de “fazer sinal”, até o gesto da fala.

Para Merleau-Ponty a fala é um verdadeiro gesto que contém seu sentido como o gesto contém o seu⁷³. A palavra antes de ser o signo do pensamento, antes de ser a representação de um objeto é uma ação pela qual me dirijo a outrem e ao mundo. Se percepção e movimento formam um sistema prático que se estrutura, e que se modifica, na medida em que o sujeito se relaciona com outrem e com o mundo, a compreensão do gesto seja ele lingüístico ou não, passa por uma análise da consciência perceptiva e por uma análise da relação entre percepção e linguagem. É através da percepção que o mundo se polariza. Na percepção, sentido, valor e força não são termos autônomos. Afirmar como autônomos sentido e valor equívale a quase uma abstração⁷⁴. O mundo não é neutro para o sujeito que o habita.

Em um dos textos em que interpreta o pensamento de Nietzsche, Heidegger afirma que o valor é valor na medida em que vale. E ele vale na medida que ele é colocado como o que importa⁷⁵. Mas na percepção o valor não é “colocado”, ele se “apresenta” como o que importa. Por exemplo, Merleau-Ponty afirma que na execução de uma música a partitura, os pedais e os teclados só são dados ao instrumentista como as potências de tal valor emocional ou musical e a posição dele como o lugar por onde este valor aparece no mundo, e não como objetos de representação⁷⁶. É nossa postura no mundo que estabelece um padrão pelo qual medimos os valores das potências que nos cercam. Mas o pensamento clássico toma o mundo como sendo constante e como se existisse desde sempre. Considera estas valorizações como sendo antropomórficas, ou seja, aparências, atrás das quais devemos encontrar a realidade, quer dizer, o mundo objetivo. Consideremos então alguns aspectos das análises de Merleau-Ponty a propósito da consciência perceptiva.

⁷² Ibid., p. 155.

⁷³ Ibid., p. 214.

⁷⁴ Ibid., p. 145.

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. “Le mot de Nietzsche “Dieu est mort””. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard, 1995, p. 275.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 170.

eu sinto – a consciência perceptiva

O corpo é o eu natural, é como que o sujeito da percepção⁷⁷. A percepção não se dá primeiro como um acontecimento no mundo ao qual se possa aplicar a categoria de causalidade⁷⁸. Merleau-Ponty afirma que uma das dificuldades do realismo é ter querido transformar a relação original da percepção em uma relação causal, considerar a percepção como se considera um acontecimento da natureza, como algo exterior à consciência⁷⁹. Ora, vimos, por exemplo, na análise do circuito reflexo, que a forma do excitante é criada pelo organismo, pela sua maneira de se oferecer às ações do exterior⁸⁰, que o organismo não é um mero receptáculo de impressões, como nos faz crer a teoria clássica da percepção. No entanto, o pensamento clássico, reduz os sentidos à condição de aparelhos sensoriais⁸¹ que, enquanto tais, do ponto de vista da significação, são apenas transmissores de mensagens⁸². Não há, portanto, sujeito que sente.

Por exemplo, segundo o pensamento clássico, se vê e ouve-se porque se tem aparelhos visuais e aparelhos auditivos anatomicamente distintos, aos quais supõe-se que os conteúdos de consciência isoláveis devam corresponder segundo um postulado geral de "constância"⁸³. Entretanto, dizer que vê-se com os olhos ou ouve-se com os ouvidos é impensável para o intelectualismo, pois ver e ouvir é se destacar da impressão para investi-la em pensamento e cessar de ser para conhecer⁸⁴. Em todo caso, tanto para o empirismo quanto para o intelectualismo, não há sujeito que sente, não há um sujeito da percepção. Mas em que sentido podemos afirmar que há um sujeito que sente?

Ao tratar do fenômeno da percepção, Merleau-Ponty parte da análise de uma das noções que, segundo o pensamento clássico, representaria o que há de mais simples na percepção: a noção de sensação. Ele afirma que expressões como “eu sinto o vermelho”, “eu sinto calor”, que parecem imediatas e claras, quando tomadas como tema de análise, se mostram confusas e, ao terem admitido a noção de sensação, as análises clássicas deixaram

⁷⁷ Ibid., p. 239.

⁷⁸ Ibid., p. 240.

⁷⁹ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 206-208.

⁸⁰ Ibid., p. 11.

⁸¹ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 17.

⁸² Ibid., p. 14-15.

⁸³ Ibid., p. 133.

⁸⁴ Ibid., p. 246.

escapar o fenômeno original da percepção⁸⁵. Consideremos alguns aspectos das críticas de Merleau-Ponty à teoria clássica da sensação para que possamos compreender em que sentido podemos afirmar que há um sujeito da percepção.

Merleau-Ponty afirma que, em uma primeira abordagem, a sensação representaria a maneira pela qual sou afetado ou a experiência de um estado de mim mesmo. Eu sinto na medida em que coincido com o sentido. Desse ponto de vista, para descrever o que é o puro sentir, tomaríamos como modelo situações em que o mundo objetivo deixa de me significar qualquer coisa. Assim, o cinza dos olhos fechados que me envolve “sem distância”, os sons do meio-sono que vibram “na minha cabeça”, indicariam o que pode ser o puro sentir⁸⁶. Segundo esta definição, a sensação deveria ser procurada *além de todo conteúdo qualificado*, já que o verde ou o vermelho, para se distinguir um do outro como duas cores, devem fazer quadro diante de mim e, na medida que isso ocorre, cessam de ser eu mesmo. Portanto, a sensação pura seria a *experiência de um “choque”* indiferenciado, instantâneo e pontual⁸⁷. Ora, desse ponto de vista, o sentir seria sem sentido e a percepção seria uma operação segunda através da qual o dado imediato adquire sentido, seja através de associações ou projeções de lembranças, no caso do empirismo, seja através do julgamento, no caso do intelectualismo.

Merleau-Ponty pergunta o que nos faz crer autorizados *em direito* a distinguir uma primeira camada de “impressões”. Ele afirma que, do ponto de vista fenomenal, não há dado puro sem sentido, e, no limite, o elemento mais simples de um dado perceptivo é a estrutura figura-fundo⁸⁸, um sentido que se destaca sob um fundo de mundo e não um termo absoluto. Afinal, não percebo um vermelho em si mesmo, mas o vermelho de um tapete⁸⁹, o vermelho de uma bandeira etc. Merleau-Ponty afirma que as mais simples percepções de fato, mesmo em animais como o macaco e a galinha, versam sobre relações e não sobre termos absolutos⁹⁰. Portanto, a noção de sensação não é uma noção elementar no estudo da

⁸⁵ Ibid., p. 09.

⁸⁶ Ibid., p. 09.

⁸⁷ Ibid., p. 09.

⁸⁸ Ibid., p. 10.

⁸⁹ Ibid., p. 10.

⁹⁰ Ibid., p. 09.

percepção, mas uma noção tardia que corresponde aos pressupostos realistas com os quais a ciência investiga os fenômenos. A pura impressão não é dada na experiência perceptiva, ela é introduzida em benefício do objeto percebido⁹¹. Mas ao afirmar que do ponto de vista fenomenal não há dado puro sem sentido, não se trata de concluir que tanto o sentido quanto o objeto da percepção sejam plenos e determinados.

Se a percepção elementar já é carregada de sentido, se não podemos distinguir na percepção uma pura camada de impressões, é que ver é ter cores ou luzes; ouvir é ter sons; ou seja, *sentir é ter qualidades*. Ao deixar de definir a sensação pela pura impressão e defini-la pela qualidade, o pensamento clássico funda a evidência do sentir sobre o *testemunho da consciência*. Nesse sentido, não falaríamos em sensação, mas em sensíveis e qualidades. O verde e o azul não seriam sensações, mas sensíveis, e a qualidade não seria um elemento da consciência, mas uma propriedade do objeto⁹². Ora, Merleau-Ponty afirma que há duas maneiras de nos enganarmos sobre a qualidade: uma é de fazer dela um elemento da consciência, enquanto que ela é objeto para a consciência, de tratá-la como uma impressão muda enquanto ela tem sempre sentido, a outra é de acreditar que este sentido e este objeto, ao nível da qualidade, sejam plenos e determinados⁹³. No entanto, é o que faz o pensamento clássico.

Merleau-Ponty afirma que a teoria da sensação, que compõe todo saber de qualidades determinadas, nos constrói objetos desembaraçados de todo equívoco, puros, absolutos, que são antes o ideal do conhecimento que seus temas efetivos⁹⁴. Não há, portanto, lugar para o ambíguo e o indeterminado⁹⁵. Este modelo ideal de conhecimento toma o mundo como existindo em si mesmo, onde tudo é determinado, onde todas as relações são constantes. É o mundo construído pela óptica e pela geometria, onde a cada fragmento do mundo corresponderia uma imagem sobre nossa retina. Por exemplo, segundo este modelo, deveríamos perceber um segmento do mundo encerrado em limites precisos, envolvido por uma zona negra, preenchida sem lacuna de qualidades,

⁹¹ Ibid., p. 10.

⁹² Ibid., p. 10.

⁹³ Ibid., p. 11.

⁹⁴ Ibid., p. 18.

⁹⁵ Ibid., p. 12.

subentendido por relações de grandeza determinadas como aquelas que existem sobre a retina⁹⁶.

Ora, Merleau-Ponty afirma que a experiência não oferece nada de parecido. Se for possível traçar um perímetro de visão aproximando pouco a pouco do centro os estímulos laterais, de um momento a outro os resultados da medida variam e não chegamos nunca a assinalar o momento onde um estímulo visto deixa de ser. Não é fácil descrever a região que envolve o campo visual, mas é certo que ela não é nem negra nem cinza. Há aí uma *visão indeterminada*, uma *visão de não sei quê*⁹⁷. Enfim, Merleau-Ponty afirma que a qualidade determinada, pela qual o empirismo queria definir a sensação, é um objeto tardio de uma consciência científica, e não um elemento da consciência⁹⁸. Nesse sentido, é preciso reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo.

Consideremos ainda o postulado da constância e o ideal de conhecimento científico que ela implica. Merleau-Ponty afirma que se seguirmos a hipótese de constância, somos obrigados a admitir que as “sensações normais” já estão aí, é preciso que elas sejam desapercibidas. Seria função da atenção revelá-las, como um projetor esclarece os objetos pré-existentes na sombra⁹⁹. O ato de atenção não cria nada, as “observações”, ou os “registros”, feitos pelo sujeito, são os mesmos em todos os atos de atenção, como a luz do projetor é a mesma, qualquer que seja a paisagem iluminada. Ora, a atenção, assim considerada, como um poder geral e incondicionado, que pode a cada momento ser dirigido indiferentemente sobre todos os conteúdos de consciência, é estéril. É como se a atenção não desenvolvesse e enriquecesse a percepção¹⁰⁰.

Para Merleau-Ponty, a atenção é uma transformação do campo mental, é uma nova maneira para a consciência de estar presente em seus objetos¹⁰¹. Trata-se, na verdade, de uma criação. Ele cita, como exemplo, o processo pelo qual a criança aprende a distinguir as cores, e a maneira como os psicólogos interpretam este processo. Ele afirma que durante os nove primeiros meses da vida, as crianças só distinguem globalmente o colorido e o

⁹⁶ Ibid., p. 11.

⁹⁷ Ibid., p. 12.

⁹⁸ Ibid., p. 12.

⁹⁹ Ibid., p. 34.

¹⁰⁰ Ibid., p. 34.

¹⁰¹ Ibid., p. 37.

acromático; na seqüência, os lugares coloridos se articulam em coloridos “quentes” e coloridos “frios”, e enfim chega-se ao detalhe das cores¹⁰². Os psicólogos explicam este processo admitindo que só a ignorância e a confusão dos nomes impede a criança de distinguir as cores. A criança deveria ver o verde aí onde *o há*, só faltaria a ela prestar atenção e apreender seus próprios fenômenos. Segundo Merleau-Ponty, os psicólogos utilizam este tipo de explicação porque não chegaram a representar um mundo onde as cores sejam indeterminadas, não chegaram a representar uma cor que não seja uma qualidade precisa¹⁰³. Para ele a crítica destes pré-julgamentos permite, ao contrário, aperceber o mundo das cores como uma formação segunda, fundada sobre uma série de distinções: aquela dos coloridos “quentes” e dos coloridos “frios”, aquela do “colorido” e do “não-colorido”.

A partir da análise deste exemplo, Merleau-Ponty conclui que a primeira percepção das cores é uma mudança de estrutura da consciência, o estabelecimento de uma nova dimensão da experiência. Nesse sentido, ele distingue a atenção enquanto ato originário que cria novas dimensões da experiência, da atenção enquanto operação segunda, que se limita a nos lembrar um saber já adquirido, que tem por função nos remeter a este adquirido. Portanto, para ele, prestar atenção não é esclarecer mais os dados pré-existentes, é realizar neles uma articulação nova, tomando-os por *figura*¹⁰⁴. É a partir da aquisição desta nova articulação, que podemos estabelecer a identidade do objeto antes e após o ato de atenção. Por exemplo, uma vez adquirida a cor qualidade, os dados anteriores aparecem como preparações da qualidade. Uma vez adquirida a idéia da equação, as igualdades aritméticas aparecem como variedades de uma mesma equação¹⁰⁵. Assim, a atenção não é nem uma associação de imagens, nem o retorno a si de um pensamento já mestre de seus objetos, mas a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza o que não estava oferecido senão a título de horizonte indeterminado¹⁰⁶.

Consideremos agora o postulado da constância e o ideal de conhecimento científico na análise do julgamento. Vimos que a noção de atenção tem, para o pensamento clássico, a função de revelar as “sensações normais” que já estão aí. Merleau-Ponty afirma que tanto

¹⁰² Ibid., p. 38.

¹⁰³ Ibid., p. 38.

¹⁰⁴ Ibid., p. 38.

¹⁰⁵ Ibid., p. 39.

¹⁰⁶ Ibid., p. 39.

para o empirismo quanto para o intelectualismo a atenção não cria nada, já que pressupõem um mundo de impressões em si¹⁰⁷. Ela é uma atitude necessária porque o sujeito ignora os seus próprios fenômenos, como vimos no caso da explicação do psicólogo a respeito da criança que não percebe as cores¹⁰⁸. Ora, ele afirma que o intelectualismo se propõe descobrir a estrutura da percepção para além do jogo combinado de forças associativas e da atenção, mas para ele, em suas análises da percepção a partir da noção de *juízo*, o intelectualismo ainda deixa escapar o fenômeno da percepção. Segundo ele, as análises intelectualistas, ao procurarem anular a dispersão das sensações, ainda permanecem dominadas por esta noção empirista¹⁰⁹. O intelectualismo freqüentemente introduz o juízo como *o que falta à sensação para tornar possível a percepção*¹¹⁰. A percepção seria uma “interpretação” dos signos que a sensibilidade fornece conforme aos *estímulos corporais*¹¹¹.

Reportando-se à célebre análise de Descartes do pedaço de cera, Merleau-Ponty afirma que a ciência reduz o objeto a uma potência de formas e posições, enquanto saltam dele qualidades como o odor, a cor e o sabor. Na compreensão do objeto, são descartadas todas as qualidades sensíveis que poderiam defini-lo. A cera “percebida” ela mesma, com sua maneira original de existir, sua permanência que não é ainda uma identidade exata da ciência, seu “horizonte interior” de variação possível segundo sua forma e sua grandeza, sua cor fosca que anuncia sua moleza, sua moleza que anuncia um ruído surdo quando a partos, enfim, a estrutura perceptiva do objeto, o perdemos de vista, porque é preciso determinações de ordem predicativa para ligar as qualidades objetivas e fechadas sobre si¹¹². As qualidades sensíveis, tomadas nelas mesmas, não têm sentido. O sentido depende de um juízo. Portanto, palavras como “ver”, “ouvir”, “sentir” perdem toda significação, já que a menor visão ultrapassa a impressão pura e entra sob a rubrica geral do “juízo”¹¹³. Descartes, ao olhar pela janela, do lado de fora, não vê um homem, vê apenas chapéus e casacos, que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem

¹⁰⁷ Ibid., p. 37.

¹⁰⁸ Ibid., p. 38.

¹⁰⁹ Ibid., p. 40.

¹¹⁰ Ibid., p. 40.

¹¹¹ Ibid., p. 42.

¹¹² Ibid., p. 41.

¹¹³ Ibid., p. 43.

apenas por molas. Ele julga que são homens e, só então, compreende, o que acreditava ver. É o julgamento que confere aos dados inertes uma significação viva.

Como a visão é definida, à maneira empirista, pela posse de uma qualidade inscrita por um estímulo sobre o corpo, segundo o postulado da constância, a menor ilusão, basta para estabelecer que a percepção é um julgamento¹¹⁴. Para Merleau-Ponty, assim compreendido, o ato de perceber torna-se uma simples atividade lógica¹¹⁵ e, portanto, não se distingue a visão ela mesma e a experiência, da concepção¹¹⁶, não se distingue a ilusão de uma percepção verdadeira, na verdade, a ilusão é construída e, não, compreendida¹¹⁷. No entanto, para ele, o intelectualismo prepara uma tomada de consciência verdadeira a respeito do fenômeno da percepção.

Primeiro, ultrapassando a noção de sensação como ponto de partida da percepção. Com o intelectualismo aprendemos que a sensação não é sentida, a consciência é sempre consciência de um objeto. Merleau-Ponty afirma que chegamos à sensação quando, refletindo sobre nossas percepções, queremos exprimir que não são nossa obra absolutamente. A pura sensação, definida pela ação dos *estímulos* sobre nosso corpo, é o “efeito último” do conhecimento científico, e é por uma ilusão que a colocamos no início e a acreditamos anterior ao conhecimento¹¹⁸. É uma maneira enganosa pela qual um espírito se representa sua própria história¹¹⁹. Se perguntarmos o que seria para a consciência um raciocínio, já que não há sensações que possam lhe servir de premissas, o que seria para a consciência uma interpretação já que não há nada aí, antes dela, que esteja para interpretar, poderemos chegar a um segundo aspecto da tomada de consciência que as análises intelectualistas nos propiciam: estabelecer concretamente a distinção entre o sentir e o conceber. Ao ultrapassar a noção de sensação, ultrapassamos também aquela do julgamento como uma atividade simplesmente lógica¹²⁰.

¹¹⁴ Ainda segundo este postulado da constância, afirma-se que, como tenho dois olhos, deveria ver o objeto duplo, e se vejo apenas um é porque construo, com a ajuda das duas imagens, a idéia de um único objeto, *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 47.

O julgamento como atividade simplesmente lógica, à qual Merleau-Ponty se refere, é o julgamento predicativo da lógica clássica, onde ligamos qualidades objetivas e fechadas sobre si. Husserl afirma que, segundo a tradição lógica em Aristóteles, o julgamento predicativo é caracterizado pela presença de dois membros: um “substrato”, do qual alguma coisa é dita, e o que é dito dela; e a proposição, que é a sua forma verbal. Isto implica que todo ato de julgamento pressupõe que um objeto está lá, que um objeto já é dado, que é sobre ele que se dirige a enunciação¹²¹. O pensamento clássico não tematiza as evidências imediatas das formações lógicas, não tematiza os dados da evidência¹²². O que o lógico negligencia é o fato de que a possibilidade do juízo radica não apenas nas formas sintáticas mas também nos materiais. Antes de todo julgar, existe uma base universal da experiência, e ela é pressuposta como unidade concordante de experiência possível¹²³.

A percepção é o primeiro contato, a primeira abertura, ao mundo e a outrem. É uma certa maneira que tem o exterior de nos invadir, uma certa maneira que temos de acolhe-lo¹²⁴. A percepção é expressão da passividade. Mas o que Merleau-Ponty chama de passividade, ou síntese passiva, não é a recepção por nós de uma realidade estrangeira ou a ação causal do exterior sobre nós. É um investimento, um ser em situação, antes do qual não existimos. É uma espontaneidade “adquirida” de uma vez por todas¹²⁵.

Ao descrever o sentir, Merleau-Ponty afirma que toda percepção acontece em uma atmosfera de generalidade e se dá a nós como anônima. Para ele, não posso dizer que *eu* vejo o azul no mesmo sentido em que digo que eu compreendo um livro ou ainda que eu decido dedicar minha vida à matemática. Minha percepção, mesmo vista do interior, exprime uma situação dada: eu vejo o azul porque sou *sensível* às cores. Ao contrário, os atos pessoais criam uma situação: eu sou matemático porque decidi ser. Nesse sentido, traduziríamos de maneira mais exata a experiência perceptiva se dissessemos que *percebe-se* em mim e não que eu percebo¹²⁶.

¹²¹ HUSSERL, Edmund. *Expérience et Jugement*. Paris, P.U.F., 1970, p. 14.

¹²² Id., *Logique Formelle et Logique Transcendentale*. Paris, P.U.F., 1965, p. 239.

¹²³ Ibid., p. 294.

¹²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 367.

¹²⁵ Ibid., p. 488.

¹²⁶ Ibid., p. 249.

Ora, a percepção é uma experiência originária, onde se constitui o mundo real na sua especificidade¹²⁷, antes de toda a significação lógica. A percepção é o ato que nos faz conhecer existências e se, como afirma Merleau-Ponty, o que existe só existe pelo seu sentido, este sentido não é originariamente resultado de um ato de significação. Perceber é tomar posse de um sentido imanente ao sensível antes de todo julgamento, antes da imaginação ou da memória. O fenômeno da percepção oferece uma significação inerente aos signos e da qual o julgamento é somente a expressão facultativa¹²⁸. Nesse sentido, um objeto é antes um organismo de cores, de odores, de sons, de aparências táteis que se simbolizam e se modificam uma à outra e entram em acordo uma com a outra segundo uma lógica real que a ciência tem por função explicitar e da qual ela está bem longe de ter acabado a análise¹²⁹ e, portanto, o sentir investe a qualidade de um valor vital, é uma comunicação vital com o mundo¹³⁰. Ser consciência é *ser uma experiência*, antes de ser a posse de determinadas “representações”. Ser uma experiência é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com outrem, ser com eles e não ser ao lado deles¹³¹. Mas em que consiste esta comunicação interior? Em que ela difere da concepção clássica de interioridade, já que ser uma experiência não é ter posse de “representações”?

eu falo: pensamento e linguagem

Ao analisar a percepção, Merleau-Ponty coloca-se no ponto de vista da psicologia introspectiva, onde a consciência é analisada do interior. Em suas análises do comportamento ele se colocou no ponto de vista da psicologia objetiva, onde a consciência é analisada do exterior. Ao apresentarmos as críticas de Politzer aos fundamentos da psicologia mostramos que o método introspectivo é um método subjetivo, que consiste na observação do sujeito pelo próprio sujeito, ou seja, a introspecção atinge o que o sujeito

¹²⁷ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 236.

¹²⁸ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 44.

¹²⁹ Ibid., p. 48.

¹³⁰ Ibid., p. 64.

¹³¹ Ibid., p. 113. Marilena Chauí, se reportando a Merleau-Ponty, afirma que a experiência é o que *em nós* se vê quando vemos, o que *em nós* fala quando falamos, o que *em nós* se pensa quando pensamos, CHAUI, Marilena de Souza. “Merleau-Ponty – Obra de arte e filosofia”. In: *Artepensamento*. Org. Aduauto Novaes. São Paulo, Companhia das letras, 1994, p. 474.

conhece diretamente e, dessa maneira, somente ele conhece seus estados de consciência, suas impressões vividas a respeito de si mesmo e das coisas. Dissemos que observar-se a si mesmo, segundo o método introspectivo, não é simplesmente viver as próprias impressões. A impressão vivida deverá ser comunicada, exteriorizada através da linguagem e a função da linguagem é, portanto, relatar os estados subjetivos do indivíduo.

Um dos aspectos das críticas de Politzer ao método introspectivo diz respeito ao modo que a psicologia clássica trata do relato. O que interessa à psicologia clássica não é o que o sujeito relata, não é sua fala, mas o que se passou em sua mente enquanto falava, interessa-lhe o “pensamento” do indivíduo. A psicologia clássica separa a expressão do expressado e estabelece uma correspondência entre o relato e um processo interior ao indivíduo (processos mentais). É através do relato que o psicólogo pode ter acesso ao processo interior, onde: a expressão é a intenção significativa (a palavra, a fala), e o expressado (idéia, imagem) o que se passa no interior do indivíduo, em seu pensamento.

Ao se colocar no ponto de vista da psicologia introspectiva, na medida em que se dispõe a compreender o problema da gênese do sentido, Merleau-Ponty enfrentará o conflito de duas tendências: o nominalismo e o conceptualismo. Este conflito aparece em algumas de suas críticas ao empirismo e ao intelectualismo. Ele afirma que tanto para o empirismo como para o intelectualismo não há sujeito que fala, a palavra não tem significação¹³².

Para o empirismo, a palavra seria um signo vocal, entendido como um fenômeno físico, arbitrariamente ligado a certos pensamentos. Não há pessoa que fala, há um fluxo de palavras que se produzem sem nenhuma intenção de falar que as governe. O sentido das palavras é considerado como dado com os estímulos ou com os estados de consciência, a configuração sonora e articular da palavra é dada com os traços cerebrais ou psíquicos, a palavra não é uma ação¹³³.

Merleau-Ponty afirma que, para o empirismo, as imagens ou as sensações as mais simples são, em última análise, tudo o que há a compreender nas palavras, os conceitos são uma maneira mais complicada de designá-las, e como elas são impressões indizíveis,

¹³² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 205.

¹³³ *Ibid.*, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 204.

compreender é uma impostura, ou uma ilusão, o conhecimento não tem jamais posse sobre seus objetos, os quais se encadeiam um ao outro, e o espírito funciona como uma máquina de calcular, que não sabe porque seus resultados são verdadeiros¹³⁴.

Já para o intelectualismo, o sentido do mundo e das pessoas que estão à minha volta dependem de um julgamento, uma proposição que eu enuncio, ou que eu concebo em meu espírito: "...não deixo de dizer que vejo homens (...); e, entretanto, que vejo desta janela senão chapéus e casacos, que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens e assim compreendo, somente pela potência de julgar que reside em meu espírito, o que acreditava ver". Afirma Merleau-Ponty: "Minha percepção dos outros homens se deixa portanto analisar em dois elementos: o que é propriamente visto, as vestimentas, os contornos do corpo, uma carapaça humana, que Descartes transportaria sem dúvida a um conjunto de manchas coloridas e de linhas, e de outra parte, um julgamento pelo qual confiro a estes dados inertes uma significação viva"¹³⁵.

Merleau-Ponty afirma que o julgamento, para o intelectualismo, tem uma função geral de ligação, indiferente aos seus objetos, onde, um conceito, vazio de conteúdo, dá forma, dá significação, aos objetos sensíveis¹³⁶. O que não significa afirmar que o sentido é dado pela linguagem, pois também para o intelectualismo a palavra é apenas o signo exterior de um reconhecimento interior que poderia se fazer sem ela e à qual ela não contribui na produção do sentido. É uma operação categorial que dá sentido à palavra¹³⁷. No entanto, através do conceito, não tenho acesso ao indivíduo particular, mas ao homem em geral, a uma essência humana, resultado da fusão, na memória, de um certo número de imagens particulares oriundas de minha experiência, da inspeção do espírito que percorre as impressões isoladas e descobre aos poucos o sentido do todo¹³⁸.

Se Merleau-Ponty afirma que para o pensamento clássico a palavra não tem significação, é que para o empirismo não há ninguém que fala, e para o intelectualismo há sujeito, mas não é um sujeito falante, é um sujeito pensante. Ora, segundo ele,

¹³⁴ Ibid., p. 22.

¹³⁵ Id., "Être et Avoir". In: *Parcours (1935-1951)*. Paris, Verdier, 1988, p. 35-36.

¹³⁶ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 41.

¹³⁷ Ibid., p. 206.

¹³⁸ Ibid., p. 46.

ultrapassamos tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela simples observação de que *a palavra tem sentido*¹³⁹. Consideremos a relação entre pensamento e expressão para que possamos compreender o que significa afirmar que “a palavra tem sentido”

O pensamento clássico opõe pensamento e linguagem. Segundo o modelo clássico ao nomear uma escova, por exemplo, haveria em meu espírito um conceito da escova, sob o qual eu submeteria o objeto e que por sua vez estaria ligado por uma associação freqüente com a palavra “escova”. Haveria antes um reconhecimento em meu espírito e depois empregaria a palavra para denominar o objeto¹⁴⁰. Mas para Merleau-Ponty, se a palavra tem sentido, não podemos afirmar que a denominação vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento. Nesse sentido, a palavra para o sujeito que fala não traduz um pensamento, ela o realiza¹⁴¹. A fala, para o sujeito falante, não é uma representação. O sujeito que fala não pensa antes de falar, nem mesmo enquanto fala. Sua fala é seu pensamento¹⁴². Mas em que sentido ele identifica a palavra e o pensamento?

A palavra que é idêntica ao pensamento é a palavra autêntica, isto é, aquela que é formulada pela primeira vez¹⁴³. Retomando uma celebre distinção, Merleau-Ponty afirma que as *linguagens*, ou seja, os sistemas de vocabulário e de sintaxe constituídos, os “meios de expressão” que existem empiricamente, são o depósito e a sedimentação dos atos de *fala*. A palavra é capaz de sedimentar e constituir-se como uma aquisição intersubjetiva¹⁴⁴, de constituir um mundo lingüístico e cultural. Nesse sentido, é preciso distinguir a fala falante, da fala falada¹⁴⁵. A fala falante é aquela na qual a intenção significativa se encontra em estado nascente¹⁴⁶. A fala falada é estas expressões sedimentadas.

Portanto, a palavra autêntica é aquela que cria um sentido novo¹⁴⁷, empregando de outro modo as significações adquiridas. E quando Merleau-Ponty afirma que a fala não traduz um pensamento mas o realiza, é que, para ele, a expressão não pode ser a tradução de um pensamento já claro, pois os pensamentos claros são aqueles que já foram ditos em

¹³⁹ Ibid., p. 206.

¹⁴⁰ Ibid., p. 207.

¹⁴¹ Ibid., p. 207.

¹⁴² Ibid., p. 209.

¹⁴³ Ibid., p. 207.

¹⁴⁴ Ibid., p. 221.

¹⁴⁵ Ibid., p. 229; Id., *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 123.

¹⁴⁶ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 229.

nós mesmos ou pelos outros. Segundo ele, a “concepção” não pode preceder a “execução”. Ele afirma que, antes da expressão, não há nada senão uma febre *vaga* e só a expressão realizada e compreendida, provará que se deveria encontrar aí alguma coisa antes que nada¹⁴⁸.

Por outro lado, quando Merleau-Ponty identifica a palavra e o pensamento trata-se de não separar a expressão dos meios pelos quais ela se realiza, de não supor um sentido oculto por trás das palavras. Este sentido oculto seria a representação interna, que a palavra teria apenas a função de exteriorizar. Ora, Merleau-Ponty afirma que o pensamento não tem nada de “interior”. Segundo ele, o que nos faz acreditar em um pensamento que existiria para si antes da expressão, são os pensamentos já constituídos e já exprimidos que podemos nos lembrar para nós mesmos silenciosamente. É por estes pensamentos já constituídos que temos a ilusão de uma vida interior. Merleau-Ponty chama este pretense silêncio ruidoso de palavras, esta vida interior, de linguagem interior¹⁴⁹. Mas é preciso distinguir a “linguagem interior” no sentido em que ele emprega da “vida interior”, assim como o pensamento clássico a define.

Esta linguagem interior, este pensamento, não é um discurso mental pré-verbal¹⁵⁰, ou seja, não é o processo pelo qual as imagens se encadeiam e se conectam, segundo leis da associação ou segundo o julgamento, e depois são associadas a palavras, como o faz a teoria clássica. Não é associação por semelhança ou raciocínio por analogia¹⁵¹. Como já dissemos, a linguagem interior é a expressão para si mesmo em silêncio de pensamentos já constituídos e já exprimidos.

Se Merleau-Ponty afirma que a fala no sujeito falante não é uma representação, podemos compreender esta afirmação em dois aspectos. Primeiro trata-se de uma crítica ao pensamento clássico no que diz respeito ao postulado da vida interior. Segundo este postulado a palavra não tem sentido, o sentido está por trás das palavras ou dos gestos. A palavra é signo, ou do pensamento ou do objeto¹⁵². E, portanto, um outro aspecto da crítica

¹⁴⁷ Ibid., p. 226.

¹⁴⁸ Id., “La doute de Cezanne”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 32.

¹⁴⁹ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 213.

¹⁵⁰ SOARES, Luiz Eduardo. *A Invenção do Sujeito Universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 1995, p. 77.

¹⁵¹ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 215.

¹⁵² Ibid., p. 212.

seria, em certo sentido, uma consequência desta separação entre o signo e o significado, ou seja, a transformação de todo ato de expressão em um ato de designação ou de indicação.

Segundo Cassirer, o que perturba e confunde a compreensão dos fenômenos e a relação simbólica da visada, é o equívoco inerente ao conceito de signo e ao uso que se faz dele¹⁵³. Reportando-se a Husserl, ele nos mostra que uma significação não habita todos os signos no sentido em que se pensa uma palavra como portadora de significação. Ele afirma que na esfera da existência uma coisa ou um acontecimento pode se transformar em signo de uma outra coisa ou de um outro acontecimento, desde que ela – ou ele – lhe seja ligado por uma relação constante de ordem empírica. Tal é o caso da relação de “causa” e “efeito”. É assim que a fumaça pode “designar” o fogo, o trovão, o raio. Mas tais signos não exprimem nada, se entendemos que eles preenchem uma função de significação, e não uma função de indicação. Ele afirma que, para Husserl, o significar não é uma espécie de ser signo no sentido da indicação. Portanto, seria preciso distinguir os verdadeiros signos simbólicos e os signos de simples “indicação”. Cassirer afirma que corremos o risco de esfumigar ou nivelar as diferenças que existem no emprego da noção de signo, cada vez que submetemos a função do signo a um ponto de vista especial, ao invés de compreendê-lo como uma função primária e universal¹⁵⁴. Mas em que consiste a função primária do signo?

Merleau-Ponty estabelece a diferença entre sentido significado, que é produzido por atos de significação explícitos, e sentido expressivo (sentido vivido), que é produzido pelo que ele chama de experiências expressivas (experiências vividas), afirmando, com isso, o primado da expressão em relação à significação¹⁵⁵. Nesse sentido, do ponto de vista da expressão o signo é habitado pela significação, ele é de alguma maneira o que ele significa, antes de indicar sua significação¹⁵⁶. Assim, a função primeira do signo é exprimir e não representar. Por exemplo, dissemos acima que a percepção oferece uma significação inerente aos signos e que, um objeto é antes um organismo de cores, de odores, de sons, de

¹⁵³ CASSIRER, Ernest. *La philosophie des formes symboliques: 3. la phénoménologie de la connaissance*. Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 357.

¹⁵⁴ Ibid., p. 358.

¹⁵⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 337.

¹⁵⁶ Ibid., p. 188.

aparências táteis que se simbolizam e se modificam uma à outra e entram em acordo uma com a outra segundo uma lógica real.

Ora, a função primeira do signo, para Merleau-Ponty, não é de representação, quer dizer, o signo não é um substituto, seja do pensamento, seja da coisa. Ele se reporta a Saussure, afirmando que nele os signos são tomados não mais como representantes de certas significações mas como “meios de diferenciação”, onde cada signo só tem sentido na sua relação com outro signo, os signos são diacríticos. Portanto, o valor expressivo de uma palavra, ou de uma frase, não é a soma dos valores expressivos que pertenceriam, de maneira isolada, a cada elemento da “cadeia verbal”¹⁵⁷. O sentido de uma palavra não é outra coisa senão a maneira pela qual ela maneja o mundo lingüístico ou pela qual ela modula sobre o teclado das significações adquiridas¹⁵⁸. A palavra ou a fala não são uma maneira de designar o objeto ou o pensamento¹⁵⁹.

A noção de signo como meio de diferenciação é empregada por Merleau-Ponty não só na compreensão do mundo cultural, como também na compreensão do mundo natural. Para Merleau-Ponty a unidade da coisa não é um substrato, um X vazio, mas um acento que se encontra em cada uma de suas propriedades. Por exemplo, a fragilidade, a rigidez, a transparência e o som cristalino de um vidro traduzem uma única maneira de ser. Ou ainda, se um doente vê o diabo, ele sente também seu odor, suas chamas e sua fumaça, porque a unidade significativa diabo é esta essência acre, sulfurosa e ardente¹⁶⁰. Merleau-Ponty afirma que há na coisa uma simbólica que liga cada qualidade sensível às outras¹⁶¹, toda sensação já é prenhe de sentido¹⁶², há uma pregnância simbólica da forma no conteúdo¹⁶³. Ora, o desenrolar dos dados sensíveis sob nosso olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria ela mesma, onde a significação seria secretada pela estrutura mesma dos signos¹⁶⁴. A linguagem da coisa nasce da configuração da coisa ela mesma¹⁶⁵.

¹⁵⁷ Id., “Sur la phénoménologie du langage”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 110.

¹⁵⁸ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 217.

¹⁵⁹ Ibid., p. 212.

¹⁶⁰ Ibid., p. 368.

¹⁶¹ Ibid., p. 368.

¹⁶² Ibid., p. 343.

¹⁶³ Ibid., p. 337.

¹⁶⁴ Ibid., p. 369.

¹⁶⁵ Ibid., p. 372.

A forma dos objetos não é o seu contorno geométrico: ela é uma certa relação com sua natureza própria e fala a todos os nossos sentidos ao mesmo tempo que à visão¹⁶⁶. A unidade da coisa e do mundo é dada pela articulação das várias experiências sensíveis. Ela pressupõe uma experiência intersensorial. O mundo é a típica das relações intersensoriais¹⁶⁷. Mas estas relações não são invariáveis, quer dizer, não estão já dadas no mundo¹⁶⁸. Dependem da exploração que faço do mundo, dos meus poderes de explorá-lo. Por exemplo, do uso que faço de meu olhar, de minha audição, enfim, de meu corpo¹⁶⁹. Portanto, o espaço não é um espaço único e homogêneo¹⁷⁰.

Merleau-Ponty afirma que os sentidos são distintos uns dos outros e distintos da inteligência enquanto cada um deles traz com ele uma estrutura de ser que não é jamais exatamente transponível¹⁷¹. Os sentidos rivalizam um com o outro pois cada um tem a pretensão ao ser total. Eles se unem e se opõem ao mesmo tempo¹⁷². A partir da experiência da operação de um cego de nascença ele nos mostra como o tocar não é espacial *como* a visão. Por exemplo, o cego operado, quando passa a ver, afirma que vê mas não sabe o que vê, não reconhece sua mão como tal, não consegue distinguir o redondo do quadrado sem tocar a figura etc. O mundo do cego e o mundo daquele que vê diferem pela *estrutura* do conjunto¹⁷³.

Dissemos que há uma simbólica na coisa que liga cada qualidade sensível às outras. Por exemplo, o calor se dá à experiência como uma espécie de vibração da coisa, a cor por sua vez como uma espécie da saída da coisa fora de si e, segundo ele, é *a priori* necessário que um objeto muito quente avermelhe, pois é o excesso de sua vibração que o faz irradiar¹⁷⁴. Ora, este acordo, ou esta afinidade¹⁷⁵, entre as diferentes qualidades sensíveis é

¹⁶⁶ Ibid., p. 265.

¹⁶⁷ Ibid., p. 377.

¹⁶⁸ Ibid., p. 378.

¹⁶⁹ Ibid., p. 258.

¹⁷⁰ Ibid., p. 254.

¹⁷¹ Ibid., p. 254.

¹⁷² Ibid., p. 260; A transcendência é identidade na diferença, Id., *Le visible et l'invisible*. Paris, Ed. Gallimard, 1991, p. 279.

¹⁷³ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 257.

¹⁷⁴ Ibid., p. 368.

¹⁷⁵ Ibid., p. 65.

dado pela vida¹⁷⁶, e se faz no terreno sensorial mesmo¹⁷⁷. Mas a vida não se diz no mesmo sentido no homem e na animalidade.

Ao procurar a marca distintiva do homem em relação aos organismos biológicos, Cassirer afirma que o homem descobriu um novo método de adaptação ao seu meio: “Entre o sistema receptor e o sistema efector, que se encontram em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o sistema simbólico. Esta nova aquisição transforma o todo da vida humana. Comparado com os outros animais, o homem não vive meramente numa realidade mais lata; vive, por assim dizer, numa nova *dimensão* de realidade. Há uma diferença iniludível entre reações orgânicas e respostas humanas. No primeiro caso, uma resposta direta e imediata é dada a um estímulo exterior; no segundo, a resposta é retardada”¹⁷⁸.

Ora, para Merleau-Ponty a síntese espacial e a síntese do objeto, a unidade do mundo, estão fundadas sobre o desdobramento do tempo e é realizada pelo corpo. Em cada movimento de fixação, meu corpo liga um presente, um passado e um futuro, ele *secreta* tempo, ou antes, torna-se este lugar da natureza onde, pela primeira vez, os acontecimentos, ao invés de se empurrar um ao outro no ser, projetam em volta do presente um duplo horizonte de passado e de futuro e passam a ter uma orientação histórica¹⁷⁹. Para ele o corpo funciona como um sistema de equivalências e transposições intersensoriais¹⁸⁰. Mas não se trata para Merleau-Ponty de determinar o sentido das coisas e do mundo apenas a partir de seus aspectos físicos. Também não se trata de estabelecer a diferença entre signos naturais e signos artificiais onde, por exemplo, na percepção teríamos os signos naturais e na linguagem signos artificiais, quer dizer, convencionais.

Merleau-Ponty afirma que as convenções são um modo de relação tardio entre os homens, elas supõem uma comunicação prévia. Segundo ele, se tomamos a palavra por um “signo convencional” é que consideramos apenas o sentido conceitual e terminal das palavras¹⁸¹. Para ele, seria diferente se considerássemos a palavra em seu sentido

¹⁷⁶ Ibid., p. 368.

¹⁷⁷ Ibid., p. 260.

¹⁷⁸ CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o Homem*. Trad. Carlos Branco, Lisboa, Guimarães Editores, 1995, p. 32.

¹⁷⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 277.

¹⁸⁰ Ibid., p. 271.

¹⁸¹ Ibid., p. 218.

emocional¹⁸². Veríamos, então, que as palavras, as vogais, os fonemas são maneiras de cantar o mundo e que estão destinadas a representar os objetos, não como acreditava a teoria ingênua das onomatopéias, em razão de uma semelhança objetiva, mas porque extraem e, no sentido próprio do termo, exprimem a essência emocional¹⁸³. Nesse sentido, seria preciso procurar os primeiros esboços da linguagem na gesticulação emocional, pelo qual o homem superpõe ao mundo dado, o mundo segundo o homem¹⁸⁴.

Ao fazer tal afirmação, não se trata para Merleau-Ponty de reduzir a linguagem à expressão das emoções. Não se trata de fazer a linguagem derivar de outra coisa, pois há sempre um hiato entre as formas de expressão naturais e a linguagem propriamente dita¹⁸⁵. Para Merleau-Ponty, o signo artificial não se reporta ao signo natural, porque não há no homem signo natural. Segundo ele, ao aproximar a linguagem das expressões emocionais, não comprometemos o que ela tem de específico, já que a emoção como variação de nosso ser ao mundo é contingente em relação aos dispositivos mecânicos contidos em nosso próprio corpo, e manifesta o mesmo poder de pôr em forma os estímulos e as situações que está em seu auge ao nível da linguagem¹⁸⁶.

Merleau-Ponty nos dá alguns exemplos de expressão de emoções, através dos quais podemos compreender os signos para além da dicotomia entre o natural e o artificial. Ele toma como exemplo a expressão da fúria e do amor. Ele afirma que a mímica da fúria e do amor não é a mesma em um Japonês e em um ocidental. Mais precisamente, a diferença das mímicas recobre uma diferença das emoções elas-mesmas, quer dizer, uma certa maneira de acolher a situação e de vivê-la. Segundo ele, o Japonês quando está furioso sorri, e o ocidental enrubesce e bate o pé, ou então empalidece e fala com uma voz sibilante¹⁸⁷. Portanto, os mesmos traços de fisionomia podem ter um sentido diferente nas diferentes sociedades, segundo o sistema no qual eles são tomados¹⁸⁸.

¹⁸² Que ele algumas vezes chama de gestual, mas a palavra não é um gesto entre outros gestos, *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 181.

¹⁸³ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 218.

¹⁸⁴ Ibid., p. 219.

¹⁸⁵ Id., *Merleau-Ponty na Sorbonne: Résumé de cours (1949-1952)*. Paris, Cynara, 1988, p. 67.

¹⁸⁶ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 220.

¹⁸⁷ Ibid., p. 220.

¹⁸⁸ Id., “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 147.

Merleau-Ponty afirma que não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos dos sentidos e o mesmo sistema nervoso para que as mesmas emoções se produzam nos dois através dos mesmos signos. O que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de seu corpo, é a colocação em forma simultânea de seu corpo e de seu mundo na emoção. O uso que o homem fará de seu corpo é transcendente em relação ao corpo como ser simplesmente biológico. Não é mais natural ou menos convencional gritar na fúria do que abraçar no amor do que chamar uma mesa de mesa. Os sentimentos e as condutas passionais são inventados assim como as palavras. Mesmo aqueles que, como a paternidade, parecem inscritos no corpo humano são em realidade instituições¹⁸⁹. Ora, a operação expressiva abre um novo campo ou uma nova dimensão da nossa experiência. A linguagem cria um novo órgão dos sentidos¹⁹⁰. E como cada língua expressa as diferentes maneiras que tem o corpo humano de celebrar o mundo e de vivê-lo, o sentido pleno de uma língua não é jamais traduzível no outro¹⁹¹.

Assim, podemos afirmar que o sentido é, ao mesmo tempo, imanente e transcendente em relação aos signos, pois os comportamentos criam significações que são transcendentem em relação ao dispositivo anatômico, e entretanto imanentes ao comportamento como tal, já que é o comportamento que se ensina e que se compreende¹⁹². Mas o que dissemos em relação ao comportamento humano podemos falar em relação ao mundo físico?

Merleau-Ponty afirma que a simples presença de um ser vivo transforma o mundo físico, faz aparecer aqui “alimentos”, em outro lugar um “esconderijo”, dá aos estímulos um sentido que eles não tinham¹⁹³. Como já dissemos a vida não se diz no mesmo sentido no homem e na animalidade. Na emoção o homem sobrepõe aos dados do mundo, o mundo segundo o homem. Por exemplo, a “significação” rosa é dada aos nossos sentidos através de suas qualidades sensíveis: pelo odor, pela cor e pela textura de suas pétalas, pela existência de espinhos em seu talo etc. Mas a flor enviada para uma mulher não significa

¹⁸⁹ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 220.

¹⁹⁰ “A operação de expressão, quando ela é bem sucedida, não deixa ao leitor e ao escritor somente um ajuda-memória, ela faz existir a significação como uma coisa no coração mesmo do texto, ela a faz viver num organismo de palavras, ela a instala no escritor ou no leitor como um novo órgão dos sentidos, ela abre um novo campo ou uma nova dimensão à nossa experiência”, Ibid., p. 212-213.

¹⁹¹ Ibid., p. 218.

¹⁹² Ibid., p. 221.

apenas rosa, significa também amor: “O buquê é com evidência um buquê de amor e, entretanto, é impossível dizer o que nele significa o amor, é por isso que a Senhora Mortsaulf pode aceitá-lo sem violar seus juramentos. Não há outra maneira de compreendê-lo do que olhá-lo, mas então ele diz o que ele quer dizer. Sua significação é o traço de uma existência, legível e compreensível por uma outra existência”¹⁹⁴. Portanto, o mundo percebido não é somente uma simbólica de cada sentido nos termos dos outros sentidos, mas também uma simbólica da vida humana, assim como experimentamos nas metáforas e nos mitos¹⁹⁵. Então, qual a relação entre percepção e linguagem?

Dissemos atrás que, para Merleau-Ponty a afinidade entre as diferentes qualidades sensíveis se faz no terreno sensorial mesmo e que, portanto, a vida organiza o mundo antes da fala. Também dissemos que, para ele, a emoção manifesta o poder de pôr em forma os estímulos e as situações que está em seu auge ao nível da linguagem. De certo modo vimos que o sentido da palavra não se encontra em um referente extra-lingüístico, a palavra não é um efeito do mundo, mas uma *resposta* às situações vividas por aquele que fala, por aquele que se exprime.

Merleau-Ponty afirma que a atividade categorial (agrupar as mesmas cores, por exemplo) antes de ser um pensamento ou um conhecimento, é uma certa maneira de relacionar-se com o mundo e, correlativamente, é um estilo ou uma configuração da experiência¹⁹⁶. O ato categorial se constitui numa certa “atitude”, e é sobre esta atitude que a linguagem se funda e não sobre o pensamento puro. Nesse sentido, o gesto fonético realiza, para o sujeito falante e para aqueles que o escutam, uma certa estruturação da experiência, uma certa modulação da existência¹⁹⁷. Ora, Merleau-Ponty afirma que, assim como o gesto fonético modula a experiência, também o comportamento de meu corpo investe para mim e para outrem os objetos que me envolvem de uma certa significação¹⁹⁸. Portanto, não é exclusividade da linguagem estruturar o mundo. A virtude da linguagem

¹⁹³ Ibid., p. 221.

¹⁹⁴ Ibid., p. 371.

¹⁹⁵ Ibid., p. 369.

¹⁹⁶ Ibid., p. 222.

¹⁹⁷ Ibid., p. 225.

¹⁹⁸ Ibid., p. 225..

está em ela nos permitir a liberação de nossos vínculos perceptivos imediatos, o que não significa uma ruptura com o mundo¹⁹⁹, mas o estabelecimento de novas relações.

Por exemplo, reportando-se à psicologia dos animais, Merleau-Ponty afirma que o chimpanzé, que aprende a empregar um galho de árvore para atingir seu fim, só o faz ordinariamente se os dois objetos estão em “contato visual”. O chimpanzé só vê a galho de árvore como “bastão possível” se este se oferece no mesmo campo visual onde figura também o fim. Quer dizer que este *sentido novo* do galho é um feixe de intenções práticas que o ligam ao fim, é a iminência de um gesto, é o índice de uma manipulação. Ele nasce sobre o circuito do desejo, entre o corpo e o que ele procura, e o galho de árvore só vem se intercalar sobre este trajeto enquanto ele o facilita, ele não guarda todas as propriedades da árvore.

Entretanto, em outro exemplo, ele afirma que uma caixa é para o chimpanzé ou bem meio de se sentar ou bem meio de subir, mas não os dois ao mesmo tempo. Basta que um congêneresteja sentado sobre a caixa para que o chimpanzé deixe de tratá-la como meio de subir. Merleau-Ponty afirma que a significação que habita estas condutas é como que viscosa, ela adere à distribuição fortuita dos objetos, ela só é significação para o corpo engajado a tal momento em tal tarefa, enquanto que a significação da linguagem parece nos liberar deste vínculo²⁰⁰. Para o animal, a transformação é irreversível: quando a caixa se transforma em assento, ela deixa de ser percebida como escada, no espetáculo novo não se pode reconhecer o antigo. Já, pela linguagem, é possível a integração de duas perspectivas ou mais. Pela linguagem o tempo é compreendido²⁰¹.

A coexistência, que define o espaço, não é estrangeira ao tempo. A coexistência é a pertença de dois fenômenos à mesma vaga temporal. Mas o espaço não é achatado, ele possui uma profundidade cuja síntese só é possível se a compreendemos como sendo temporal²⁰² e, portanto, o presente tem uma espessura de passado e futuro. A profundidade não é esgotada pela percepção²⁰³. Nesse sentido, a linguagem tem um papel fundamental,

¹⁹⁹ “O que digo do mundo sensível não está no mundo sensível e, entretanto, não há outro sentido senão dizer o que ele quer dizer”, Id., “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 35.

²⁰⁰ Id., *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 147-148.

²⁰¹ Ibid., p. 148.

²⁰² Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 306-307.

²⁰³ Ibid., p. 250.

pois ao mesmo tempo que conserva, ela nos permite transformar o mundo percebido porque ela é uma retomada e uma reconquista deste mundo perceptivo²⁰⁴, porque o mundo percebido é pleno de visões marginais, tem uma profundidade, que não é o fim do sentido, mas o lugar onde há ainda indefinidas relações a considerar²⁰⁵. Ora, a expressão é o esforço de resolver as tensões, os conflitos da existência, de criar um caminho entre minha vida e aquela dos outros²⁰⁶. Consideremos a relação com outrem.

²⁰⁴ Id., *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 173.

²⁰⁵ Id., *Le visible et l'invisible*. Paris, Ed. Gallimard, 1991, p. 291.

²⁰⁶ Este parece ser um sentido fundamental do trabalho de expressão, da cultura. “Pela ação da cultura, eu me instalo nas vidas que não são a minha, eu as confronto, eu manifesto uma à outra, eu as torno compossível numa ordem de verdade, ...”, Id., “Le langage indirect et les voix du silence”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 93-94; “Enquanto as coisas disputavam meu olhar, e ancorado em uma delas, sentia a solicitação que as outras dirigiam a meu olhar e que as fazia coexistir com a primeira, então estava a cada instante investido no mundo das coisas e invadido pelo horizonte das coisas a ver, impossíveis com aquela que via atualmente, mas *por aí mesmo* simultâneas com ela, construo uma representação, em que cada uma cessa de exigir para si toda a visão, feita de concessões às outras e consente a só ocupar sobre o papel o espaço que lhe é deixado por elas”, Id., *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 74.

Intersubjetividade: a ordem humana

Merleau-Ponty não define o ser humano por uma ordem espiritual ou psíquica, não define o ser humano por uma natureza humana, seja ela racional ou animal¹. Ele define o homem pela ordem humana². A ordem humana é a ordem dos símbolos. O símbolo não diz respeito apenas à linguagem verbal, mas aos atos humanos de um modo geral. Nesse sentido, toda ação é sempre ação simbólica³ e, mesmo a percepção, como já vimos, toma posse de um sentido imanente ao sensível antes de todo julgamento. Ora, para Merleau-Ponty, é o corpo que exprime a cada momento modalidades da existência⁴, que é a “atualidade do fenômeno de expressão”⁵, o corpo “é portador de um número indefinido de sistemas simbólicos”⁶. Mas em que sentido o corpo exprime a existência?

Já dissemos que o pensamento clássico reduz a existência a apenas duas possibilidades: existe-se como coisa ou existe-se como consciência. No entanto, para ele a experiência do corpo próprio revela um modo de existência ambíguo⁷, pois o corpo não pode ser definido nem como um puro objeto, nem como uma consciência toda transparente, presente a ela mesma sem distância. Assim, quando Merleau-Ponty afirma que o corpo exprime a existência, não se trata de tomar o corpo enquanto objeto no sentido clássico, ou seja, por uma substância física, sem interior, cujas partes mantêm entre si relações exteriores e mecânicas, seja no sentido restrito de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplo de uma relação de função a variável⁸, relações estas que seriam constantes e existiriam desde de sempre na natureza. Mas também não se trata de reduzir o corpo a um organismo biológico que agiria conforme os a priori da espécie. O corpo se

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 196.

² “O advento das ordens superiores, na medida em que se realiza, suprime como autônomas as ordens inferiores e dá aos comportamentos que os constituem uma significação nova. É por isso que falamos de uma ordem humana, antes que de uma ordem psíquica ou espiritual”, *Ibid.*, p. 195.

³ *Id.*, *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1991, p. 293.

⁴ *Id.*, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 188.

⁵ *Ibid.*, p. 271.

⁶ *Id.*, *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris, Éd. Gallimard, 1968, p. 18.

⁷ *Id.*, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 231.

⁸ *Ibid.*, p. 87.

degrada em organismo quando o tempo não se move em direção ao futuro e cai sobre ele mesmo⁹.

Quando se diz que o corpo exprime a existência não devemos confundir a existência com um comportamento animal e instintivo, cujo fim seria manter-se na vida. Trata-se do corpo vivo, mas a vida não se diz no mesmo sentido no animal e no ser humano. Por exemplo, Merleau-Ponty reprova em Bergson o fato de ele tomar a ação humana por uma “ação vital”, que “é aquela na qual o organismo se mantém na existência”. Assim compreendido, os “atos propriamente humanos, – o ato da fala, do trabalho, o ato de se vestir, por exemplo, – não têm significação própria. Devemos compreendê-los por referência às intenções da vida: a vestimenta é um pêlo artificial, o instrumento substitui um órgão, a linguagem é um meio de adaptação ao ‘sólido inorganizado’”¹⁰. Do ponto de vista de uma interpretação vitalista, a consciência é tomada como um “meio mais engenhoso de chegar a fins animais”¹¹.

Considerada deste modo, segundo Merleau-Ponty, não se distingue o que é uma vida humana e o que é uma vida animal¹². O corpo vivo é um corpo que se levanta em direção ao mundo e onde sua alma se espalha por todas as suas partes¹³. Este é um dos aspectos da reversão do cartesianismo em Merleau-Ponty, considerar o corpo vivo para pensar as relações da alma com o corpo, afinal, não é sobre o corpo objetivo que ela age, mas sobre o corpo fenomenal, quer dizer, o corpo vivo¹⁴, a consciência encarnada.

Também não devemos definir a existência pelo que existe de feio e horrível no gosto e no comportamento humanos, como faziam os críticos de Sartre, sem compreender a função e a significação do horrível em sua obra¹⁵. Por outro lado, na medida em que Merleau-Ponty afirma que nosso corpo pode ser comparado, antes que a um objeto físico, a uma obra de arte¹⁶, não devemos ver nisto a afirmação de que o homem seria o fim do corpo, identificar, conforme a resolução cartesiana, ou conforme a definição europeia, a

⁹ Ibid., p. 327.

¹⁰ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 176.

¹¹ Ibid., p. 188.

¹² Ibid., p. 196.

¹³ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 90.

¹⁴ Ibid., p. 123.

¹⁵ Id., “Un auteur scandaleux”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 75.

¹⁶ “Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte”, Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 176.

condição humana com a razão¹⁷, e ver nisto a perfeição máxima que o corpo poderia atingir enquanto obra de arte. Se Merleau-Ponty compara o corpo a uma obra de arte é que para ele o corpo é um nó de significações¹⁸ e, nem o corpo nem a existência podem passar pelo original do ser humano, já que cada um pressupõe o outro, e que o corpo é uma existência fixada ou generalizada e a existência uma encarnação perpétua¹⁹. Mas, por sua vez, é o corpo que assegura as metamorfoses da existência²⁰, pois o próprio do corpo humano é não comportar natureza²¹ e, nesse sentido, ele permanece um enigma.

Se Merleau-Ponty define a humanidade pela ordem humana, é que ele não toma como modelo uma determinada figura de humanidade, não define o ser humano por uma natureza humana. Para ele, a maneira humana de existir não está garantida a toda criança por alguma essência que ela teria recebido em seu nascimento e que ela deve constantemente se refazer nela através dos acasos do corpo objetivo. Para ele, o homem é uma idéia histórica e não uma espécie natural²². Merleau-Ponty afirma que não escolhemos o nosso nascimento, mas, uma vez que nascemos, o tempo arde através de nós, façamos o que fizermos. E entretanto, este jorro do tempo não é um simples fato que sofremos, podemos encontrar nele um recurso contra ele-mesmo, como acontece numa decisão que nos engaja ou num ato de fixação conceitual, por exemplo²³.

Enfim, para Merleau-Ponty, é a expressão que funda uma tradição, uma instituição, a própria humanidade²⁴ e, de certo modo, toda expressão é um ato de nascimento do

¹⁷ Ibid., p. 53; Id., “Le philosophe et la sociologie”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 139.

¹⁸ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 177, 520.

¹⁹ Ibid., p. 194.

²⁰ Ibid., p. 191.

²¹ Id., *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 113.

²² Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 199.

²³ Ibid., p. 488. A subjetividade para Merleau-Ponty é Proteu, e não Sísifo: Id., “Partout et nulle part”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 194. Proteu e Sísifo são personagens da mitologia grega. Em uma das versões do mito, Sísifo aparece nos infernos condenado a rolar incessantemente uma enorme rocha até o alto de uma montanha. Tendo chegado ao cume, a rocha desce pelo seu próprio peso, e ele é obrigado a levá-la do pé da montanha até o cume novamente, sem nenhum descanso. Já Proteu era guardião dos rebanhos de Netuno, que para lhe recompensar pelos trabalhos, lhe presenteou com o conhecimento do passado, do presente e do futuro. Mas era difícil abordá-lo, pois ele sempre se recusava àqueles que vinham consultá-lo. Ele tomava todas as espécies de formas para aterrorizar aqueles que dele se aproximavam. Sendo, portanto, necessário uma série de artifícios para obter os esclarecimentos que se pedia a ele. In: COMMELIN, P. *Mythologie Grecque et Romaine*. Paris, Éditions Garnier Frères, 1948. Sísifo está preso a um tempo que se repete, um tempo físico e seu trabalho está fadado ao fracasso. Proteu tem o conhecimento do tempo, não sofre o tempo, mas o usa a seu favor. Proteu tem a capacidade de se metamorfosear diante das ameaças da adversidade. Como dissemos acima, o corpo assegura as metamorfoses da existência, ele é enigmático.

²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le langage indirect et les voix du silence*. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 84.

homem²⁵. Mas, para se realizar a expressão, deve satisfazer simultaneamente a três condições: a expressão supõe alguém que se exprime, uma verdade que ele exprime e os outros diante de quem ele se exprime²⁶. Ora, este postulado da expressão coloca o problema da coexistência e da comunicação com outrem e com o mundo.

Vimos no início de nosso trabalho os dilemas do pensamento clássico quando se trata de pensar a relação com outrem. Mostramos que em um de seus cursos, empregando a palavra psiquismo em um sentido vago, para não implicar uma teoria qualquer da consciência, Merleau-Ponty afirma que um ponto sobre o qual todos os psicólogos do período clássico se entendem tacitamente é o de que, psíquico é *o que é dado a um só*²⁷. O que é constitutivo do psiquismo é o que é incomunicável. Citando como exemplo as sensações ele afirma que outrem jamais pode conhecê-las como eu as conheço, jamais pode experimentá-las de meu lugar, jamais pode vivê-las como eu as vivo. Então, a consciência é definida pela posse de determinadas representações, como sendo uma esfera interior do homem.

A partir desta definição da consciência como sendo uma esfera interior do homem, estabelece-se a dicotomia entre o público e o privado – o discurso mental seria da esfera privada e o discurso verbal seria da esfera pública; a dicotomia entre o individual e o social – o social é tratado como uma realidade exterior ao indivíduo²⁸, e já que o indivíduo é um átomo, um ser fechado em si mesmo, tudo que vem de fora lhe oprime²⁹, lhe faz sofrer, lhe impõe obrigações.

Em Kant, por exemplo, a consciência é definida como sendo uma esfera interior do homem pela qual ele pode conhecer-se e julgar-se de forma segura e infalível³⁰. A filosofia crítica define a ação moral como sendo aquela em que o indivíduo, ao agir, não se entrega às suas inclinações vitais e às paixões, ele as sacrifica tendo em vista o dever. As ações

²⁵ Id., “Un auteur scandaleux”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 80.

²⁶ Id., “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 36.

²⁷ Id., “Les relations avec autrui chez l’enfant”. In: *Parcours (1935-1951)*. Paris, Verdier, 1988, p. 171.

²⁸ “Durkheim tratou o social como uma realidade exterior ao indivíduo e o encarregou de explicar tudo o que se apresenta ao indivíduo como dever ser”, Id., “Le métaphysique dans l’homme”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 157.

²⁹ Id., *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1991, p. 227.

devem passar pelo crivo da razão. O indivíduo é causado pelas leis que ele próprio cria, leis estas que devem valer universalmente, para todo o ser racional. Ora, o indivíduo assim pensado é um indivíduo universal³¹, pois é preciso ver em cada indivíduo a humanidade para poder respeitá-lo. Do ponto de vista do pensamento clássico, a coexistência pressupõe um sujeito universal³².

Segundo o pensamento clássico, a ruptura com o solipsismo pressupõe um projetar-se para fora³³. A coexistência depende da comunicação humana, a qual depende da possibilidade virtual ou ideal-reguladora do consenso³⁴. A comunicação pressupõe o poder universalizante da linguagem. Mas apenas sujeitos racionais credenciam-se a participar da comunidade de interlocução. Soares, afirma que será verdadeiro e consensual o discurso que puder reportar-se a uma subjetividade vazia e puramente racional, apta a ser ocupada por qualquer sujeito empírico, sem que se alterem a ordem argumentativa e suas conclusões³⁵. Mas quando penso o outro assim, será que ele existe efetivamente como outro para mim?

Merleau-Ponty afirma que quando creio pensar universalmente, se o outro me recusa seu assentimento, constato que essa universalidade era só privada³⁶. Em um de seus artigos ele afirma, por exemplo, que os franceses descobriram, durante a ocupação, que o individualismo e o universalismo tinha um lugar no mapa³⁷, e que era preciso se sentir “Francês” diante dos alemães³⁸. Para ele, ao admitirmos que a sensibilidade é fechada sobre

³⁰ “Nos seres racionais a causa das ações é o seu próprio arbítrio (por oposição ao mero desejo ou inclinação que não são objetos de escolha)”, ANDRADE, Regis de Castro. *Kant: a liberdade, o indivíduo e a república*. In: Clássicos da Política 2, Org. Francisco Weffort, São Paulo, Ed. Ática, p. 53.

³¹ “...; não há no estado de natureza, descontinuidade entre o particular e o universal, pois o particular se universaliza – o que, aliás, é absolutamente coerente com a base solipsista de todo o cálculo de que se deduz o estado de natureza; cálculo fundado na idéia do indivíduo universal, com o qual se identificariam o sujeito da razão e ao qual recorreria para conceber o outro, em sua generalidade”, SOARES, Luiz Eduardo. *A Invenção do Sujeito Universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 1995, p. 220.

³² Seja ele prático, político ou moral. Soares afirma que o sujeito político em Rousseau e o sujeito moral Kantiano descendem, em linha direta do sujeito universal implicado nas postulações pioneiras de Hobbes, *Ibid.*, p. 275, 278.

³³ *Ibid.*, p. 76.

³⁴ *Ibid.*, p. 278.

³⁵ *Ibid.*, p. 277.

³⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP, Papirus, 1990, p. 73.

³⁷ Id., “La guerre a eu lieu”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 247.

³⁸ *Ibid.*, p. 250-251, “E se tivéssemos visto melhor, teríamos já encontrado, na sociedade do tempo de paz, mestres e escravos, e teríamos podido aprender como cada consciência, por mais livre, soberana e

si mesma e considerarmos que a comunicação com a verdade e com o outro só é possível no nível de uma razão sem carne, não há muito a esperar³⁹ das relações humanas. Consideremos alguns aspectos da tese solipsista.

Segundo a tese solipsista, sou o único a ter a experiência que eu tenho. E aqui é preciso distinguir o *ter* do *saber*. Bouveresse afirma que uma das razões pelas quais toma-se como indiscutível o mito de uma interioridade inacessível, da incomunicabilidade das experiências vividas e da insularidade das consciências é que, passamos naturalmente da proposição “Eu sou o único a ter a experiência que eu tenho” à proposição “Eu sou o único a saber em última instância *qual* experiência eu tenho”. Para ele, esta passagem é preocupante, pois não é a mesma coisa afirmar que outrem não pode jamais ter a mesma experiência que eu, e dizer que ele não pode jamais saber realmente a experiência que eu tenho⁴⁰.

Se afirmo que sou o único a poder sentir minha dor, que outrem não pode experimentar minha dor, isto significa que só posso experimentar a dor neste (meu) corpo, isto quer dizer, que há sempre uma diferença de proprietário⁴¹. E como sou o único a ter em meu corpo a experiência da dor, poderia afirmar que só eu posso observá-la, através de uma introspecção. Pressupõe-se, com isso, que a sensação seja dada de maneira imediata e plena e, através da introspecção, posso conhecê-la e, portanto, transmiti-la a outrem⁴². Sendo assim, outrem não pode ter a mesma experiência da dor, mas pode saber através da comunicação verbal a experiência que tive. Ora, para Merleau-Ponty não há privilégio do conhecimento de si⁴³, e há um estado de pré-comunicação na percepção de outrem⁴⁴.

Ao analisar a consciência alucinatória, Merleau-Ponty nos dá alguns exemplos que nos permitem pensar a relação com outrem e a relação consigo mesmo. Ele afirma que se

insubstituível que ela possa se sentir, se congela e se generaliza sob um olhar estrangeiro, torna-se um ‘proletário’ ou um ‘Francês’”.

³⁹ Id., *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP, Papirus, 1990, p. 65-66.

⁴⁰ BOUVERESSE, Jacques. *Le Mythe de L'Interiorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p. 75-76.

⁴¹ Ibid., p. 386.

⁴² Já fizemos, no capítulo anterior, uma análise de algumas das críticas de Merleau-Ponty a propósito da noção de sensação. Mostramos que, segundo ele, a sensação pura é resultado de uma operação segunda, de um ato de conhecimento científico. A sensação pura não é sentida, ou percebida, etc. Nosso objetivo agora, é mostrar que para Merleau-Ponty a consciência não é originariamente fechada sobre si mesma, não é uma consciência privada, mas uma consciência anônima, ou sincrética.

⁴³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 389.

⁴⁴ Id., “Les relations avec autrui chez l'enfant”. In: *Parcours (1935-1951)*. Paris, Verdier, 1988, p. 179.

um filósofo se dá a ele mesmo alucinações por meio de uma picada de mescalina, ou cede a um impulso alucinatório, e então vive a alucinação, ele não a conhecerá⁴⁵. Pois viver a alucinação é diferente de conhecer a alucinação. O alucinado esta “engajado” na alucinação. Para conhecer a alucinação é preciso que ele se separe desta experiência. Trata-se de um limite de facticidade do conhecimento. Mas isto não é uma forma de justificar as construções arbitrárias. Trata-se de mostrar que se afirmamos que outrem é impenetrável para mim, não podemos afirmar que há um privilégio do conhecimento de si⁴⁶. Ele afirma que o que é dado não é eu e de outro lado outrem, meu presente e de outro lado meu passado, a consciência sã e de outro lado a consciência alucinatória. O que é dado é o médico *com* o paciente, eu *com* outrem, meu passado *no horizonte* de meu presente. O que é dado é *um no outro*⁴⁷. A presença é imediatamente presença a si, a outrem e ao mundo⁴⁸. Portanto, no interior de minha própria situação me aparece aquela de outrem, e se, justamente por vê-lo de meu ponto de vista, me engano sobre ele, posso ouvi-lo como quem protesta⁴⁹.

Ora, Merleau-Ponty afirma que, morremos só, mas vivemos com os outros⁵⁰. Na vida a comunicação não se dá apenas através do conhecimento, de um consciência engajada em uma verdade científica. Segundo ele, na percepção de outrem existe um estado de *pré-comunicação* na qual as intenções de outrem ressoam de alguma maneira através de meu corpo e minhas intenções ressoam através do corpo de outrem⁵¹. “Tudo se passa como se a

⁴⁵ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 389.

⁴⁶ Ibid., p. 389. Segundo Merleau-Ponty, o fenômeno central, que funda ao mesmo tempo minha subjetividade e minha transcendência em direção a outrem, consiste no fato de que sou dado a mim mesmo (p. 413), quer dizer, me encontro já situado e engajado em um mundo físico e social, através de meu corpo (p. 405). O corpo é o primeiro dos objetos culturais, e aquele pelo qual eles existem (p. 401).

⁴⁷ “... a consciência não é um ou outro, ela é o um e o outro, ...”, Ibid., p. 485; “Não temos mais de compreender como um Para Si pode pensar um outro a partir de sua solidão absoluta ou pode pensar o mundo pré-constituído no momento mesmo que ele constitui: a inerência do si ao mundo ou do mundo ao si, do si ao outro e do outro ao si, o que Husserl chama o *Ineinander*, está silenciosamente inscrito numa experiência integral, estes impossíveis são compostos por ela, e a filosofia torna-se a tentativa, para além da lógica e do vocabulário dados, de descrever este universo de paradoxos vivos”, Id., *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris, Éd. Gallimard, 1968, p. 152.

⁴⁸ “Não temos, portanto, de nos perguntar por que o sujeito pensante ou a consciência se apercebe como homem ou como sujeito encarnado ou como sujeito histórico, e não devemos tratar esta apercepção como uma operação segunda que ele efetuará a partir de sua existência absoluta: o fluxo absoluto se perfila sob seu próprio olhar como *uma consciência* ou como homem ou como sujeito encarnado, porque ele é um campo de presença (presença a si, a outrem e ao mundo), e porque esta presença o lança ao mundo natural e cultural a partir do qual ele se compreende”, Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 515.

⁴⁹ Ibid., p. 389.

⁵⁰ Id., “Le heros, l’homme”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 329.

⁵¹ Id., “Les relations avec autrui chez l’enfant”. In: *Parcours (1935-1951)*. Paris, Verdier, 1988, p. 179.

intenção de outrem habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu”⁵². É que o corpo não é uma entidade insular, não é um átomo fechado em si mesmo. Não é ao corpo objetivo que ele está se referindo, é ao corpo vivo. Mas não é em *meu* corpo que posso sentir as dores e as sensações?

Consideremos a espacialidade do corpo próprio. De certo modo já mostramos que o espaço do corpo não é um espaço objetivo, que a espacialidade do corpo não é uma espacialidade de posição, mas uma espacialidade de situação. Por exemplo, mostramos que o espaço corporal pode ser dado em um intenção de pegar sem ser dado em uma intenção de mostrar etc. Que a unidade dos sentidos é dada pela vida, quer dizer, pelo uso que fazemos de nosso corpo. Nesse sentido, os contornos de nosso corpo não se limitam ao nosso corpo enquanto espaço objetivo.

Por exemplo, Merleau-Ponty afirma que quando o bastão, utilizado por um cego, torna-se um instrumento familiar, o mundo dos objetos recua, ele não começa mais na epiderme de minha mão, mas na ponta do bastão. Segundo ele, somos tentados a dizer que através de sensações produzidas pela pressão do bastão sobre a mão, o cego constrói o bastão e suas diferentes posições, já que estas, por sua vez mediatizam um objeto à segunda potência, o objeto externo⁵³. Mas quando o hábito é adquirido, as pressões sobre a mão e o bastão, não são mais dados, o bastão não é mais um objeto que o cego perceberia, mas um instrumento *com* o qual ele percebe. É um apêndice do corpo, uma extensão da síntese corporal⁵⁴.

Portanto, a partir das análises da espacialidade do corpo próprio, não devemos tomar o termo próprio como se referindo a uma entidade física ou biológica à qual estou preso. Ao nos colocarmos aí, perdemos a realidade humana, perdemos a ordem humana. O corpo não é primordialmente um objeto para a consciência, o termo próprio não significa que o corpo é propriedade privada constituída por uma consciência solitária. O corpo próprio é o corpo vivo, ou seja o sujeito encarnado, sujeito em situação. Consideremos a espacialidade na relação com outrem.

⁵² Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 215.

⁵³ Ibid., p. 177.

⁵⁴ Ibid., p. 178.

Ora, para Merleau-Ponty, a subjetividade não é a identidade imóvel consigo. É essencial à subjetividade abrir-se a um Outro e sair de si⁵⁵. Para ele, a existência social é uma dimensão de nossa vida a mais “interior”⁵⁶. Merleau-Ponty afirma que se minha mão assiste ao advento do tocar ativo da mão direita na mão esquerda, não é de outro modo que o corpo de outrem se anima diante de mim, quando aperto a mão de outro homem ou quando somente a olho. Aprendendo que meu corpo é “coisa sentiente”, que ele é excitável, estou preparado para compreender que há outros *animalia* e possivelmente outros homens. Aí não tem nem comparação, nem analogia, nem projeção. Se apertando a mão de outro homem, tenho a evidência de seu ser-aí, é que ela se substitui à minha mão esquerda, que meu corpo anexa o corpo de outrem nesta “espécie de reflexão” da qual paradoxalmente ele é a sede. Minhas mãos são “co-presentes” ou “coexistem” porque são mãos de um único corpo: outrem me aparece por extensão desta co-presença, ele e eu somos como os órgãos de uma única intercorporeidade⁵⁷. Como as partes de meu corpo formam um sistema sinérgico, o corpo de outrem e o meu são um único todo⁵⁸, o avesso e o direito de um único fenômeno⁵⁹.

É a partir desta intercorporeidade que o mundo é instituído. Há aí uma intersubjetividade que é da ordem do vivido e, portanto, é anônima⁶⁰, quer dizer, não é uma coexistência, ou uma comunicação, que se estabelece por um acordo explícito. Por exemplo, Merleau-Ponty afirma que um bebê de quinze meses abre a boca se pego, por brincadeira, um de seus dedos entre meus dentes e finjo mordê-lo. E entretanto, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se assemelham aos meus. Segundo ele, isto ocorre porque a própria boca do bebê e seus dentes, tais como ele sente do interior, são de imediato para ele aparelhos de morder, que meu queixo, tal como ele vê de fora, é de imediato para ele capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem imediatamente para ele

⁵⁵ Ibid., p. 487.

⁵⁶ Id., “Le metaphysique dans l’homme”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 143.

⁵⁷ Id., “Le philosophe et son ombre”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 212-213; Id., *Le visible et l’invisible*. Paris, Ed. Gallimard, 1991, p. 185.

⁵⁸ As fronteiras físicas e biológicas são rompidas, pois há uma transgressão intencional e um acoplamento entre o corpo de outrem e o meu corpo, Id., *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 29.

⁵⁹ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 406.

⁶⁰ Merleau-Ponty afirma que há um narcisismo fundamental de toda visão. Mas este narcisismo não quer dizer ver de fora, como os outros o vêem, o contorno de um corpo que habitamos, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, emigrar nele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de maneira que vidente e visível estabeleçam uma relação recíproca em que não sabemos mais quem vê e quem é visto. É o que ele chama de generalidade do Sensível em si, carne, Id., *Le visible et l’invisible*. Paris, Ed. Gallimard, 199, p. 183.

uma significação intersubjetiva⁶¹. Para compreender um gesto não tenho necessidade de lembrar os sentimentos já experimentados quando executei por minha conta⁶². Leio a “mordida”, ou a raiva, no gesto ele mesmo. A comunicação das consciências não é fundada sobre o sentido comum de nossas experiências, mas ela o funda também⁶³. Mas isto não quer dizer coincidência. Entre meu corpo tal como eu vivo, o corpo fenomenal, e aquele de outrem, que eu vejo de fora, existe uma relação interna⁶⁴. Mas a coexistência é vivida por cada um⁶⁵.

A propósito da dor, por exemplo, Merleau-Ponty afirma que percebo a dor e a raiva na conduta⁶⁶ de outrem, sobre seus olhos e suas mãos, sem nenhum empréstimo a nenhuma experiência “interna” do sofrimento ou da raiva e porque dor e raiva são variações do ser ao mundo, indivisas entre o corpo e a consciência. Mas a dor de outrem e a sua raiva não têm exatamente o mesmo sentido para ele e para mim. Para ele, são *situações vividas*, para mim, são *situações apresentadas*. Posso participar da sua dor, por amizade. Se meu amigo sofre porque sua esposa morreu, eu sofro porque ele está aflito, as situações não são sobreponíveis. Do mesmo modo, se fazemos algum projeto comum, este projeto comum não é um projeto único, não se oferece sob os mesmos aspectos para mim e para meu amigo. É do fundo de sua subjetividade que cada um projeta um mundo “único”⁶⁷. Nesse sentido, para Merleau-Ponty, a solidão e a comunicação não devem ser dois termos de uma alternativa, mas sim dois momentos de um único fenômeno⁶⁸.

Mas se o corpo é o primeiro dos objetos culturais, se ele encontra-se engajado em um campo de presença, não se trata, para Merleau-Ponty, de explicar a comunicação invocando a pertença ao mesmo mundo, como dissemos acima. Para ele é esta pertença que

⁶¹ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 404.

⁶² Ibid., p. 215.

⁶³ Ibid., p. 216.

⁶⁴ A intimidade não significa privacidade, incomunicabilidade, seja tanto no âmbito do conhecido, como no âmbito do vivido. Nesse sentido, a intimidade pode ser compartilhada, podemos viver juntos uma experiência, uma situação, seja no amor, seja na ação, Id., “Le heros, l’homme”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 330. Para uma análise da noção de intimidade: PARDO, José Luiz. *La Intimidad*. Ed. Pre-Textos, Luis Santángel, España, 1996.

⁶⁵ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 410.

⁶⁶ Minha perspectiva é aberta sobre outrem. Isto supõe uma reforma da noção de psiquismo, entendido não mais pela posse de determinadas representações, mas como conduta; e uma reforma da noção de corpo, entendido não mais como uma massa de sensações privadas, mas como esquema corporal, Id., “Les relations avec autrui chez l’enfant”. In: *Parcours (1935-1951)*. Paris, Verdier, 1988, p. 175-177.

⁶⁷ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 409.

⁶⁸ Ibid., p. 412.

está em questão, quando ele se dispõe a pensar a relação com outrem⁶⁹. Se podemos dizer que nosso enraizamento sobre a mesma terra, nossa experiência de uma mesma natureza, é o que nos lança no trabalho da comunicação, não podemos afirmar que este fato é garantia de comunicação, que são suficientes para este empreendimento.

Ora, é a operação expressiva em seu estado nascente, é a palavra autêntica, que cria a comunidade. Palavra autêntica não no sentido do verdadeiro e do falso, pois a operação expressiva em seu estado nascente não é da ordem do verdadeiro e do falso, não é da ordem do *ser*, é da ordem do *fazer*⁷⁰. A palavra autêntica é aquela que cria o sentido, que ensina ela-mesma o seu sentido. Por isso, ela é um ato violento, é palavra conquistadora, pois ela é a operação pela qual o homem falante se dá um ouvinte e uma cultura que lhe seja comum, é a operação pela qual o gesto se ultrapassa em direção a um sentido. É esta palavra conquistadora que torna possível a palavra instituída, a língua⁷¹.

Mas se ela é um ato violento, ela não é uma instituição privada, pois em seu desenrolar ela tem o poder de me lançar em direção a uma significação que nem eu nem outrem possuímos. Ora, a fala não é visível. Como outrem, não posso lhe assinalar um lugar. Como outrem, ela está antes de meu lado que nas coisas, mas não posso dizer que esteja “em mim” já que ela está também “no ouvinte”. Ela é o que tenho de mais próprio, *minha* produtividade e, entretanto, ela é tudo isto só para fazer o sentido e o comunicar. O outro que escuta e compreende, reúne-se ao que tenho de mais individual. Quando falo e o outro escuta, o que eu ouço vem se inserir nos intervalos do que eu digo, minha fala é recortada lateralmente por aquela de outrem, eu me ouço nele, ele fala em mim⁷².

Ora, o mundo da cultura nasce não da *posição de um objeto*, mas, antes da *comunicação com uma maneira de ser*⁷³. Merleau-Ponty afirma que a filosofia clássica considera a rua, o campo, a casa como complexos de cores em todos os pontos comparáveis

⁶⁹ Id., *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 196.

⁷⁰ Ibid., p. 195.

⁷¹ Ibid., p. 196.

⁷² Ibid., p. 197; “Falar não é somente uma iniciativa minha, escutar não é sofrer a iniciativa do outro, e isto, em última análise, porque como sujeitos falantes continuamos, retomamos um mesmo esforço, mais antigo que nós, sobre o qual somos enlaçados um e outro, e que é a manifestação, o devir da verdade”, Idem, p. 220; “Mas, se o livro, me ensina verdadeiramente alguma coisa, se outrem é verdadeiramente um outro, é preciso que em certo momento eu seja surpreendido, desorientado, e que nos reencontremos, não mais no que temos de semelhante, mas no que temos de diferente, e isto supõe uma transformação de mim mesmo e de outrem também: é preciso que nossas diferenças não sejam como qualidades opacas, é preciso que elas tornem-se sentido”, Ibidem, p. 198.

⁷³ Id., “Le metaphysique dans l’homme”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 163.

aos objetos da natureza e somente revestidos de significação humana por um julgamento secundário. Ora, a significação do objeto humano é aderente ao objeto tal qual ele se apresenta na nossa experiência. Não vivemos somente em um mundo físico: a terra, o ar e a água. Temos à nossa volta ruas, plantações, cidades, utensílios, uma colher, um cachimbo. Cada um destes objetos traz indiretamente a marca da ação humana à qual ele serve⁷⁴. Reportando-se a Hegel e a Marx, Merleau-Ponty afirma que o espírito de uma sociedade se realiza, se transmite e se percebe pelos objetos culturais que ela se dá e em meio dos quais o homem vive. Segundo ele, estas categorias práticas se sedimentam e, em retorno, sugerem aos homens uma maneira de ser e de pensar⁷⁵. O mundo cultural é ambíguo, mas já está presente. Há aí uma sociedade a conhecer⁷⁶. Ora, este mundo cultural se institui a partir da maneira que o indivíduo relaciona-se consigo mesmo, com outrem e com o mundo, se institui a partir da produtividade humana⁷⁷.

Dissemos que o ser humano não se define por um modelo que o antecede, por uma essência que o caracteriza, nem é apenas o que as circunstâncias fizeram dele. É por isso que a criança precisa ser educada, aprender aquilo que já foi inventado e criado por outros seres humanos, para se humanizar. Se a humanização é um processo, a cultura instituída deve ser aprendida. Mas a criança, na medida em que amadurece, pode reinventar ou, então, simplesmente recusar tudo aquilo que lhe foi ensinado pelos seus antepassados. O próprio processo pelo qual a criança entra em contato com os objetos culturais, pressupõe uma retomada por ela mesma destes objetos.

Merleau-Ponty afirma que, se o mundo humano pode adquirir de imediato, na consciência infantil, uma importância privilegiada, não pode ser enquanto ele existe em volta da criança. É enquanto a consciência da criança, que vê utilizar os objetos humanos e começa a utilizá-los, é capaz de reencontrar de imediato nestes atos e nestes objetos a

⁷⁴ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 399.

⁷⁵ Id., “Marxisme et philosophie”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 232.

⁷⁶ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 400.

⁷⁷ Produtividade considerada em sentido amplo não apenas do ponto de vista econômico, mas como uma necessidade de expressão jamais satisfeita do ser humano, presente em todas as suas formas de expressão: “Às relações recíprocas da vontade expressiva e dos meios de expressão correspondem, aqueles das forças produtivas e das formas de produção, mais geralmente das forças históricas e das instituições”, Id., *Éloge de la philosophie*. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 56; A produtividade “faz a essência a mais profunda do homem e não se revela talvez em nenhuma criação da

intenção dos quais eles são o testemunho visível. Segundo ele, utilizar um objeto humano, é sempre mais ou menos esposar e retomar por sua conta o sentido do trabalho que o produziu⁷⁸.

Nesse sentido, é preciso que a linguagem ouvida ou esboçada, a aparência de um rosto ou aquela de um objeto de uso sejam de imediato para a criança o invólucro (*enveloppe*) sonoro, motor ou visual de uma intenção significativa vinda de outrem. A organização e o sentido da linguagem ouvida poderão ser primeiro muito pobres, será a inflexão da voz, a entonação que serão compreendidos antes que o material verbal. Mas de imediato os fenômenos sonoros (que eu fale ou que outro fale), serão inseridos na estrutura expressão-exprimido, o rosto, que eu toque o meu ou que eu veja o de outrem, na estrutura alter-ego⁷⁹.

Portanto, se a humanidade não está garantida por nenhum modelo a priori⁸⁰, o contato com outrem tem um papel positivo⁸¹ no processo de humanização. Mas o processo de humanização não significa processo de racionalização, não significa reduzir o trabalho, a cultura, a um processo econômico de apropriação da natureza para transformá-la em mercadoria. Temos aí uma certa experiência de humanidade, que se desenvolveu a partir de determinada experiência cultural, a cultura européia⁸². Por outro lado, humanizar-se não significa opor-se à vida. Vida e cultura não se opõem porque a vida humana se diz em outro sentido que a vida animal. A vida humana não se limita a uma vida biológica, apesar de poder reduzir-se a tal. Mostramos nos capítulos anteriores que o ser humano integra diferentes ordens de significação. Ora, tudo no ser humano é instituído, tudo é inventado. Consideremos alguns aspectos da noção de instituição em Merleau-Ponty.

civilização com tanta evidência quanto na criação da linguagem”, Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 229.

⁷⁸ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 184.

⁷⁹ Ibid., p. 185.

⁸⁰ Se podemos falar em a priori, trata-se de um a priori histórico, Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 255-256: “Kant já mostrou que o a priori não pode ser conhecido antes da experiência, quer dizer, fora de nosso horizonte de facticidade, ...”. () “Se o a priori guarda na sua filosofia o caráter do que *deve* ser, por oposição ao que existe de fato como determinação antropológica, é somente na medida que ele não seguiu até o fim seu programa...”. () “O a priori é o fato compreendido, explicitado e seguido em todas as conseqüências de sua lógica tácita, o a posteriori é o fato isolado e implícito”.

⁸¹ Positivo no sentido de que o sujeito se institui, ou se estrutura, na relação com outrem. Mas o contato com outrem também pode gerar uma desumanização, se considerarmos neste contato uma relação de dominação e de exploração, onde a vida de certos setores da população é precarizada.

⁸² Id., “L’Esprit Européen”. In: *Parcours (1935-1951)*. Paris, Verdier, 1988, p. 74 -88.

A noção de instituição tem um sentido amplo⁸³. Ele entende por instituição estes acontecimentos de nossa experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de outras experiências formarão uma seqüência pensável ou uma história, ou ainda, os acontecimentos que se depositam em mim, não a título de sobrevivência ou resíduo, mas como apelo a uma seqüência, exigência de um futuro⁸⁴. Nesse sentido, cada instituição é um sistema simbólico que o sujeito incorpora como estilo de funcionamento, como configuração global, sem que ele tenha necessidade de concebê-lo⁸⁵.

Merleau-Ponty afirma que somos ao mundo no interior de um quadro institucional. Por exemplo, ele afirma que existe uma estrutura social e econômica, enquanto forças sociais e impessoais e que minha qualificação, como “trabalhador”, por exemplo, depende de como trago em mim estas forças, como as vivo⁸⁶. Se tenho um certo estilo de vida, em que estou à mercê do emprego e da prosperidade, onde não posso dispor de minha vida, onde sou pago por semana, onde não controlo nem as condições, nem os produtos de meu trabalho etc. Também nossos sentimentos são instituições, pois eles implicam uma certa atitude em relação ao mundo, na qual esta presente um certo modo de valorizar o mundo, de lidar com as situações, como no exemplo que demos atrás a propósito da raiva e do amor, do sentimento de paternidade. Mas estes sentimentos, estas forças sociais, instituídas, são inventados. Seria um outro aspecto da noção de instituição, ela é produto da cultura, entendida como trabalho de criação, ou como expressão da existência humana.

Ora, se Merleau-Ponty afirma que o homem é uma idéia histórica, é no sentido de que todo o nosso modo de ser, ou seja, a maneira como estabelecemos as relações afetivas e amorosas, a maneira como lidamos com a morte e com o tempo, a maneira como nos vestimos (e o próprio fato de nos vestirmos), os instrumentos que utilizamos etc., são produto da cultura, relacionam-se com as condições de nossa existência. O fato é que

⁸³ Ao introduzir esta noção, não se trata, para ele, das instituições no sentido corrente de instituições constituídas (formalmente), mas do ato de instituir e do sujeito instituinte. Com esta noção ele pretende encontrar um remédio à dificuldades da filosofia da consciência. Se o sujeito é instituinte, e não constituínte, então podemos compreender que ele não é instantâneo, e que outrem não seja somente o negativo de mim mesmo, ESLIN, Jean Claude. “Critique de L’Humanisme Virtueux”. In: *Esprit*, nº 66, 06/1982, p. 16.

⁸⁴ Id., “L’Institution” dans l’histoire personnelle et publique”. In: *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris, Gallimard, 1968, p. 61.

⁸⁵ Id., “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 57.

⁸⁶ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 506.

muitas vezes esquecemos que nossos sentimentos, os instrumentos que utilizamos, os conhecimentos que adquirimos, foram inventados algum dia. Consideramos como se sempre tivessem existido, como se fossem “naturais”⁸⁷.

É por isso que, do ponto de vista da história, podemos considerar a cultura em dois aspectos: a cultura instituída (modo de ser) e a cultura instituinte (trabalho de criação)⁸⁸. Nosso modo de ser é resultado do que já foi feito até o presente que vivemos, é resultado da nossa experiência, da maneira como nossas relações se estruturaram, se instituíram. Nesse sentido, a instituição é cultura sedimentada, e vivemos em meio a estas instituições. E esta experiência pode se perder se não for transmitida, se não for mais “útil”, se não for defendida, se não for cuidada⁸⁹. Ou pode se modificar, por um novo ato de expressão.

Cada sociedade tem um passado cultural, que é resultado de sua história, quer dizer, da maneira como procurou resolver seus problemas, suas invenções tecnológicas, suas relações afetivas, suas relações de poderes etc.; é resultado da maneira como procurou resolver seus conflitos internos (diferenças de classes, diferenças de culturas no interior de um mesmo país) e externos (com outras sociedades, outras culturas). Este modo de ser não é estático, ele é dinâmico, pois a cada momento do presente ele pode ser reinventado pelas relações presentes, se considerarmos o outro aspecto da cultura como trabalho de criação.

É comum, quando falamos em história, pensarmos só no que já aconteceu. É pouco comum as pessoas pensarem a história no presente, é difícil perceberem que é no presente que a história se faz. Fazer história é criar novas possibilidades de vida. Mas não fazemos história a partir do nada. Fazemos a história a partir do que existe, a partir dos valores

⁸⁷ Por exemplo, a rua, o campo, a casa e a cidade são objetos humanos, são objetos culturais. No entanto, nos habituamos a pensar que tudo isto existe necessariamente e é inabalável, Id., “Le doute de Cézanne”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 28; A idéia também é um objeto cultural: “É um objeto cultural como a igreja, a rua, o lápis ou a IX sinfonia. Nos responderão que a igreja pode queimar, a rua e o lápis serem destruídos, e que, se todas as partituras da IX sinfonia e todos os instrumentos de música fossem reduzidos a cinzas, ela não existiria senão por poucos anos na memória daqueles que a ouviram, enquanto que, ao contrário, a idéia do triângulo com suas propriedades são imperecíveis. Na realidade, a idéia do triângulo com suas propriedades, aquela da equação do segundo grau, têm sua área histórica e geográfica, e se a tradição de onde nós os recebemos e os instrumentos culturais que os veicularam se encontrassem destruídos, seria preciso novos atos de expressão criadora para os fazer reaparecer ao mundo”, Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 447.

⁸⁸ Id., *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 112-115; A expressão, enquanto ato de criação, funda uma instituição ou uma tradição, Id., “Le langage indirect et les voix du silence”. In: *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 84.

⁸⁹ “Habitávamos um certo lugar de paz, de experiência e de liberdade, formado pela reunião de circunstâncias excepcionais, e não sabíamos que este era um solo a defender, pensávamos que este era o lote natural dos homens”, Id., “La guerre a eu lieu”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 268.

existentes, das relações sociais, econômicas, políticas, afetivas, etc., existentes. É a partir do que existe que podemos criar algo novo⁹⁰.

Ao pensar a relação com outrem Merleau-Ponty não a coloca como sendo a priori impossível, ou mesmo como sendo a priori uma relação de negação ou de simpatia. A maneira como se estabelecerá depende da história. Para ele, não há solução aos problemas humanos: nenhum meio de eliminar a transcendência do tempo, a separação das consciências, que podem sempre reaparecer e ameaçar nossos engajamentos, nenhum meio de verificar a autenticidade de nossos engajamentos, que podem sempre, em um momento de fadiga, nos aparecer como convenções fictícias. Mas a existência é a decisão pela qual entramos no tempo para aí criar nossa vida⁹¹.

⁹⁰ Merleau-Ponty afirma que a liberdade só modifica o sentido retomando aquele que a história lhe *oferece* em determinado momento considerado e por uma espécie de deslizamento, Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 513.

⁹¹ Id., “Le roman et la métaphysique”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 70.

Expressão e Coexistência

Politzer afirma que a vida psicológica de outro indivíduo é dada através do relato, quando trata-se de expressão por meio da linguagem, e da visão, quando trata-se dos gestos e das ações. No entanto, do ponto de vista do pensamento clássico, as expressões fisionômicas, os gestos e as palavras, tomados em si mesmos, são desprovidos de sentido: o gesto é visto apenas como um acompanhamento motor do pensamento¹, e mesmo a palavra é apenas um fenômeno sonoro, um momento da experiência externa, à qual, apenas secundariamente, associa-se uma significação, um conceito². Busca-se o sentido atrás dos gestos e das palavras, supondo-se a existência de uma vida interior no indivíduo. Ou seja, só tenho acesso ao psiquismo de outrem de modo indireto, por intermédio de suas aparências corporais.

Ora, Merleau-Ponty afirma que, o pensamento clássico “não dispõe de uma idéia da consciência e uma idéia da ação que torne possível entre elas a comunicação interior”³. Se para o pensamento clássico as expressões fisionômicas, os gestos e as palavras, tomados em si mesmos, são desprovidos de significação, é que este separa o exprimido da expressão, separa o exprimido dos meios pelos quais ele se manifesta⁴. Os gestos e as palavras, bem como as expressões fisionômicas, são signos⁵ que, ou traduzem o “estado interior” de um indivíduo, ou manifestam seu “pensamento”. O que implica afirmar que o sentido está “por trás” das palavras e não “nas” palavras, “por trás” dos gestos e não “nos” gestos⁶. O signo é tomado em sua função segunda de representação, quer dizer, o signo é tomado como representante de outra coisa que ele mesmo, e não em sua função primeira de expressão.

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 176.

² *Ibid.*, p. 185.

³ *Ibid.*, p. 177.

⁴ Daí as dualidades: corpo-alma, aparência-essência, fenômeno-realidade, conteúdo-forma. Vimos nos capítulos anteriores que o psiquismo passa a ser definido como conduta.

⁵ *Id.*, “Le cinema et la nouvelle psychologie”. In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 93.

⁶ *Ibid.*, p. 94.

Merleau-Ponty afirma que os atos simples do movimento e do olhar já encerram o mistério da ação expressiva⁷, cada fenômeno exprime a “essência” do indivíduo⁸ e, mesmo a fisionomia de um morto, exprime alguma coisa⁹. Para ele, a produção de sentido não está reduzida à atividade de um sujeito epistemológico, mas permeia toda a prática humana, “não somente na linguagem, ou nas instituições políticas ou religiosas, mas nos modos de parentesco, de utensílio, da paisagem, da produção e em geral em todos os modos de troca humana”¹⁰.

Ora, a filosofia de Merleau-Ponty quer ter acesso ao sujeito vivo, mas a vida não se diz no mesmo sentido no homem e na animalidade. O sujeito vivo não se reduz à atividade econômica, à atividade biológica ou sexual, por exemplo, tomados como infra-estrutura do comportamento humano¹¹. Pensar o sujeito vivo implica tomar “o homem enquanto produtividade, enquanto ele quer dar forma à sua vida, enquanto ama, enquanto odeia, enquanto cria ou não obras de arte, enquanto tem ou não filhos”¹² etc. O que coloca Merleau-Ponty ao lado daqueles que, como Marx e Freud, procuraram pensar, seja a história seja o comportamento humano, considerando não apenas o seu conteúdo manifesto, mas também seu conteúdo latente, ou seja, as relações inter-humanas tais como elas se estabelecem efetivamente na vida concreta.

Quando Merleau-Ponty faz a distinção entre conteúdo manifesto e conteúdo latente, não devemos tomar esta distinção no sentido clássico, como vimos com Politzer, recorrendo à noção de inconsciente e, com isto, afirmar a existência de um sentido oculto *por trás* dos gestos e das palavras. Sentido este que seria pré-existente aos próprios gestos e às palavras. Seria permanecer na atitude clássica em relação ao problema da expressão, em relação à afirmação da existência de uma vida interior etc. O que não implica afirmar, como já dissemos, que para Merleau-Ponty a consciência seja toda transparente para ela mesma, ou que todo sentido é dado para a consciência como tema de reflexão. Para ele, a idéia de uma consciência que seria transparente para ela mesma e cuja existência se reduziria à

⁷ Id., *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 109.

⁸ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 106.

⁹ Há o morto espantado, calmo, discreto, Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 516.

¹⁰ Id., “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 57.

¹¹ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 202.

consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente. Ele afirma que, nos dois casos, trata-se de uma ilusão retrospectiva, que consiste em introduzir no sujeito, a título de objeto, o que ele aprende dele mesmo através da reflexão¹³. Para Merleau-Ponty, o problema está em *realizar antes a justificação* da apreensão do sentido, recorrendo à noção de “conteúdo latente” ou de “saber inconsciente”, postulando que nada é acessível à consciência que não esteja presente sob a forma de representação ou de conteúdo¹⁴. Portanto, quando Merleau-Ponty se dispõe a pensar o conteúdo latente da experiência é em outro sentido que ele o faz. Trata-se, antes, da distinção entre o vivido e o conhecido.

Merleau-Ponty afirma que *podemos viver mais coisas do que somos capazes de nos representar*, que o ser de um indivíduo não se reduz ao que lhe aparece a ele mesmo de maneira explícita¹⁵. O que já o difere do pensamento clássico, para o qual a existência humana coincide com a consciência de existir. Para Merleau-Ponty, a consciência está dividida em várias espécies de intencionalidade, os atos de pensamento não são os únicos a ter uma significação, os atos do indivíduo não podem ser reduzidos à atividade de um sujeito epistemológico e nem a uma série de automatismos mecânicos. Nesse sentido, ele afirma a necessidade de refundar tanto a noção de consciência quanto a noção de ação¹⁶.

Ora, viver é, de certo modo, estar engajado em uma situação, da qual não temos necessariamente em nosso poder o seu sentido explícito. Por exemplo, a pessoa que ama ou a pessoa que comete um crime ou uma traição, vive o amor, a traição e o crime sem necessariamente tomar estes atos como tema de uma reflexão. Estes atos têm, para o sujeito que os vive, uma significação existencial¹⁷. Quando entramos em um quarto percebemos uma desordem mal localizada antes de descobrir a razão desta impressão, a posição assimétrica de um quadro, por exemplo. Entrando em um apartamento podemos perceber o espírito daqueles que o habitam sem sermos capazes de justificar esta impressão por uma enumeração de detalhes observáveis e, ainda mais, bem antes de notar a cor dos móveis¹⁸.

¹² Ibid., p. 200.

¹³ Ibid., p. 436.

¹⁴ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 187.

¹⁵ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 343.

¹⁶ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 186-187.

¹⁷ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 437.

¹⁸ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 187.

Enfim, vivemos em meio ao sentido, quer dizer, somos envolvidos pelo sentido, sem necessariamente ter posse desse sentido¹⁹ e, portanto, a tomada de consciência, a respeito de muitos aspectos de nossa vida social e política, e mesmo de nossa vida pessoal, é um fenômeno cultural²⁰, do qual não temos nenhuma garantia a priori.

A função de expressão, e com ela o problema da representação, pressupõe uma teoria geral do signo. Não só o signo lingüístico, mas os signos da cultura de um modo geral e também os signos do mundo natural, que se oferecem à comunicação perceptiva como uma fisionomia familiar cuja expressão é logo compreendida²¹. Ora, Merleau-Ponty afirma que a teoria do signo, tal como a lingüística o elabora, pode implicar uma teoria do sentido histórico que passe além da alternativa das *coisas* e das *consciências*²². Vimos que Saussure, por exemplo, passa a definir os signos não mais como os representantes de certas significações, mas “como meios de diferenciação”²³, onde cada signo só tem sentido na sua relação com outro signo, relação que se estabelece a partir de um certo valor de emprego no interior de uma língua²⁴.

A partir desta teoria da expressão, que já se delineia nas primeiras obras de Merleau-Ponty, os problemas da relação com outrem e com o mundo se colocam em outros termos. Não se apresenta, a priori, como uma relação de negação, mas como uma estrutura problemática, já que existir implica uma relação de abertura a si, ao mundo e a outrem. Nesse sentido, podemos traduzir a existência pela fórmula *existir é coexistir*. Apenas não podemos definir a priori o modo pelo qual esta coexistência se estabelecerá, nem podemos afirmar que esta coexistência é primordialmente uma relação de negação, pois ela é histórica, pois a coexistência é mediada pela cultura²⁵.

¹⁹ Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, “estamos condenados ao sentido”, p. XIV; “imediato é o sentido”, p. 70.

²⁰ Ibid. p. 199, 496.

²¹ Ibid., p. 372.

²² Id. “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 56. Ao analisar a percepção, dissemos que o objetivo de Merleau-Ponty era ultrapassar a dicotomia da consciência como função do corpo e da consciência como constituinte do mundo. A teoria dos signos é uma implicação da análise da percepção.

²³ Id., *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 45.

²⁴ Id., “Éloge de la philosophie”. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 57.

²⁵ Id., *Merleau-Ponty na Sorbonne: Résumé de cours (1949-1952)*. Paris, Cynara, 1988, p. 381.

Ora, para Merleau-Ponty, o psicológico e o social não são duas ordens de fatos independentes ligados por relações de causalidade. Se há causalidade entre o individual e o social, não se trata de uma causalidade linear, mas sim de uma causalidade *em rede*. Na compreensão do indivíduo, os fatores psicológicos e os fatores sociais estão imbricados uns sobre o outros, têm uma relação complexa. Merleau-Ponty afirma que a integração do indivíduo no social é tão grande que o social não tem necessidade de se impor de uma maneira coercitiva, como afirmava Durkheim, pois o indivíduo está impregnado pelo social²⁶. Os conflitos que encontramos em uma família, por exemplo, não estão dissociados da cultura. Quando pensamos a relação entre pai e filho, trata-se da relação de tal criança e de tal pai, mas também da relação entre diferentes papéis de sujeitos, papéis que estão ligados à estrutura social do meio.

Os conflitos sociais estão em relação com os conflitos da família, porque há sempre uma relação de sentido histórico e político entre o que se passa sobre o plano social e sobre o que se passa sobre o plano da família²⁷. Assim, se a criança vive em uma sociedade onde existe um conflito racial, este conflito estará presente no interior da família, a criança aprenderá a lidar com este conflito no interior da família, quer dizer, a família terá que lidar com esta questão.

Por exemplo, Derek²⁸, filho de uma família de brancos de classe média americana, frequenta uma escola em que o professor de inglês é negro. Ele é fascinado pelo professor, nunca teve um professor como o Dr. Sweeney, e diz não saber porque ele está naquela escola, pois o professor tem dois doutorados. Em suas aulas de literatura, o professor Sweeney inclui a literatura negra, e Derek gosta. O pai fica preocupado, pergunta ao garoto se é “semana do negro” e o filho diz que não, que faz parte do curso. O garoto não entende a preocupação do pai e lhe pergunta o que o inquieta. O pai demonstra uma preocupação com uma política do governo que visa integrar o negro na sociedade, trata-se da “ação afirmativa”, política na qual a empresa deve reservar algumas vagas para negros. O pai é bombeiro e diz para o filho que uma pessoa “que não é boa” pode ser contratada só pelo fato de ser negro e, com isto, pôr em risco a vida dele. Diz para o filho ler o livro só para

²⁶ Ibid., p. 383.

²⁷ Ibid., p. 381.

²⁸ Trata-se de um dos personagens do filme “A outra história Americana”, do diretor Tony Kaye, ambientado na década de 90, nos Estados Unidos.

tirar nota, mas não prestar atenção ao que o professor lhe ensina, pois é tudo “lixo de negros”. O filho admira o professor, mas também admira seu pai. Derek demonstra ficar em conflito, inseguro. Um tempo mais tarde o pai morre tentando apagar um incêndio em um bairro de negros, provocado acidentalmente por um negro. Derek explode sua ira culpando todos os negros pelo que aconteceu com seu pai. Ele revela o preconceito, que foi semeado em sua própria casa a partir da maneira que seu pai lidou com o conflito racial, a partir da maneira como seu pai procurou lhe ensinar a lidar com este conflito: alimentando o conflito, alimentando o preconceito. Outras situações, outros encontros (Cameron, a namorada, os amigos brancos, as gangues de negros, a omissão da própria mãe etc.), contribuirão para que Derek passe a odiar os negros, a criar um grupo de neo-nazistas, e tornar-se um assassino.

Já Owen²⁹, filho de uma família de negros, não admirava seu pai. Ele não conseguia entender porque seu pai havia batido nele na frente de brancos, sendo mais forte que eles. Owen teve uma infância feliz antes disto. Tinha uma casa aconchegante, uma comunidade que o protegia, uma família que o amava. Não havia aprendido ainda que não podia entrar em certos lugares, mesmo sendo públicos. Não havia se perguntado por que os filhos dos brancos iam para a escola de ônibus, pago pela prefeitura, e os negros à pé. Não havia se perguntado por que, no ônibus, as mulheres negras deveriam ceder o lugar para os homens brancos. Seu pai, depois que voltou da guerra, havia lhe prometido que um dia ele tomaria um café na lanchonete da rodoviária e, aos poucos, iniciou uma campanha para que os negros votassem. Mas a resposta foi o isolamento por parte dos brancos e também dos negros que trabalhavam para brancos e que tinham medo de perder o emprego. Um dia, Owen, inocente, entra na rodoviária sem que seu pai perceba. Quando seu pai percebe e vai buscá-lo, para que os brancos devolvam Owen eles exigem que seu pai lhe castigue, senão eles mesmos o fariam. Seu pai, já ameaçado de morte pelo incentivo aos negros a votarem, bate no filho, para preservar-lhe a vida.

Só depois de algum tempo Owen compreenderá a ação do pai. Quando, participando dos movimentos pelos direitos civis, conseguir algumas vitórias. Para isto ele precisou lutar contra os preconceitos dos brancos, o medo do pai, a resignação de muitos negros. Mas

²⁹ Trata-se da personagem do filme “Canção da Liberdade”, do diretor Phil Alden Robinson, ambientado na década de 60, nos Estados Unidos.

também teve que aprender a transformar sua revolta em ação política, transformar sua revolta em *virtu*.

Portanto, se a civilização impõe exigências, estas exigências dependem do contexto histórico, dependem da cultura. Os conflitos não são os mesmos em todas as sociedades. Não se apresentam da mesma maneira em todas as classes sociais, em todas as etnias, em todas as famílias. Mesmo, o complexo de Édipo é a forma que toma um certo conflito de papéis entre pai e filho em uma sociedade como a Européia³⁰, não é a forma de todos os conflitos em qualquer sociedade. Nesse sentido, não podemos universalizá-lo para todas as situações onde se envolve uma relação de autoridade³¹.

Se as relações são mediadas pela cultura, a mudança e a resolução dos conflitos com outrem passa por uma mudança cultural, quer dizer, uma mudança no modo como se estabelecem as relações. A mudança de relação exige um trabalho de expressão. É através da expressão que a cultura tácita sai de seu círculo mortal³², que consiste em oscilar entre a resignação e a revolta. A cultura tácita é a vida tal qual a vivemos sem tematizá-la, onde, por não compreendermos a situação vivida, oscilando entre a resignação e a revolta, reproduzimos a tradição. Merleau-Ponty afirma que é raro que a criança compreenda seu povo, compreenda as profundas emoções pelas quais começou a viver³³, e tire disso um ensinamento em vez de deixá-las, não em sua verdade, mas no que elas têm de injurioso e intolerável. Enquanto a cultura não é compreendida, de geração em geração reproduz-se um destino.

Para Merleau-Ponty, a solução não é a revolta, pois a revolta em geral reproduz a tradição simplesmente invertendo as relações, mas não transformando, pois na revolta em

³⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty na Sorbonne: Résumé de cours (1949-1952)*. Paris, Cynara, 1988, p. 383.

³¹ Merleau-Ponty já em “A estrutura do comportamento” interpreta Freud utilizando a noção de estrutura. Ele considera o desenvolvimento como uma estruturação progressiva e descontínua do comportamento. Para ele a estruturação normal é aquela que reorganiza a conduta *em profundidade*, de tal maneira que as atitudes infantis não tenham mais lugar nem sentido na atitude nova. O recalque seria quando a integração só foi realizada em aparência e deixa subsistir no comportamento certos sistemas relativamente isolados que o sujeito recusa, ao mesmo tempo, de transformar e assumir, Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 192.

³² Id., *La prose du monde*. Paris, Ed. Gallimard, 1995, p. 139.

³³ Ibid., p. 139.

geral mantém-se uma certa cumplicidade com o que se nega³⁴. Ora, é estabelecendo uma nova relação com o passado e com o presente, que a expressão tira a cultura tácita de seu círculo mortal³⁵ fundando, pelo trabalho de expressão, uma nova cultura, uma nova instituição, uma nova humanidade, pois é a expressão que permite compreender outras situações que a minha, que permite criar um caminho em direção a outrem. Estas são tarefas da arte e da política enquanto são capazes de nos engajar um futuro onde se estabeleçam outras formas de coexistência³⁶. São tarefas de todo o experimentador e, entre eles, Merleau-Ponty inclui o educador, pois o educador também modifica o seu sujeito.

E se, como dissemos acima, os conflitos sociais estão presentes na família, a criança é introduzida no convívio social a partir da família, também podemos afirmar que na escola eles estão presentes, com as suas devidas especificidades. Os problemas de cada instituição repercutem na outra, em especial na escola, que tem por função “formar o trabalhador”, “formar o cidadão”, “formar o homem”. Resta saber se o educador está engajado na mediação destes conflitos e se, dadas as suas condições reais de existência, ele é capaz de mediar estes conflitos, se ele é capaz de sair do círculo mortal. Resposta que só a prática pode nos dar...

³⁴ “...: os pais de hoje vêm sua infância na de seus próprios filhos, retomam para com eles as condutas de seus próprios pais, ou, então, por rancor, passam ao extremo oposto, praticam a educação libertária se sofreram a educação autoritária, mas, por esse desvio, alcançam freqüentemente sua tradição, já que a vertigem da liberdade levará a criança ao sistema da segurança e fará dela em vinte anos um pai autoritário”, Ibid., p. 138.

³⁵ Ibid., p. 139.

³⁶ “... , porque minha ação engajou o futuro dos outros, mas nem a arte nem a política consistem em agradá-los ou lisonjeá-los. O que esperam do artista como do político é que ele os leve em direção a valores que só em seguida eles reconhecerão como seus valores. O pintor e o político formam os outros bem mais que eles o seguem, o público que eles visam não está dado, é o público que sua obra suscitará; os *outros* aos quais eles pensam não são os “outros” empíricos, nem portanto a *humanidade* concebida como espécie; são os outros tornados tais que ele possa viver com eles, ...”, Ibid., p. 121.

Considerações Finais

Merleau-Ponty afirma que, quando se trata de pensar nossa relação com o mundo, tudo se passa como se “o senso comum e os filósofos tivessem, durante muito tempo, tomado como tipo e ideal do conhecimento humano nossa contemplação dos objetos inanimados, das coisas indiferentes e que não nos *tocam*”¹. É como se a consciência devesse sobrevoar o mundo para poder conhecê-lo. Em relação à filosofia, por exemplo, a partir do pensamento moderno, a herança cartesiana afirma que ser filósofo é se afastar da experiência para descobrir, no sujeito pensante, as significações que podem ser aplicadas às coisas. Uma das conseqüências deste afastamento do mundo, por parte do filósofo, é que a filosofia não nos prepara para enfrentarmos a violência dos fatos².

Ora, as ciências se propõem a pensar este vínculo do homem com o mundo considerando os fatos, mas de maneira objetiva, ou seja, negando toda a subjetividade de nossa relação com o mundo, seja a subjetividade transcendental, a do filósofo, seja a subjetividade do homem comum, do sujeito engajado em sua vida. No entanto, a ciência subentende um observador absoluto em quem se faz a soma dos pontos de vista, e correlativamente um geometral de todas as perspectivas³. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que sobrevoa o mundo, ao explicar a relação do homem com o mundo, a psicologia objetiva, por exemplo, identifica o objetivo ao natural, e aplica ao conhecimento do homem os mesmos métodos utilizados pelas ciências da natureza. Considera o homem como um sistema natural submetido, como qualquer outro sistema da natureza, às mesmas leis naturais, irrefutáveis e comuns. Desse ponto de vista o fato é um acidente que o homem sofre. O realismo da ciência, é um idealismo implícito, e não nos permite ir além dos fatos.

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. “Être et Avoir”, In: *Parcours (1935-1951)*. Paris, Verdier, 1988, p. 35.

² Por exemplo, em um de seus artigos, Merleau-Ponty lamenta que seus professores de filosofia, que sofreram a Primeira Guerra Mundial, não transmitiram esta experiência, não alertaram para a possibilidade de outra guerra, não ensinaram que havia ali um território a defender. Era uma filosofia otimista que reduzia a sociedade humana a uma soma de consciências sempre prontas para a paz e a felicidade, Id., “La guerre a eu lieu”, In: *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958, p. 246.

³ Id., “Le metaphysique dans l’homme”, In: *Sens et non-sens*. Paris, Ed. Nagel, 1958, p. 162.

Ao sobrevoar o mundo, ficamos aquém das possibilidades da experiência, enquanto que, para Merleau-Ponty, a filosofia deve nos ajudar a ir além⁴.

Este *afastamento* do mundo e da vida, tanto por parte da filosofia, na medida em que esta espera da pureza do sujeito a posição da verdade, quanto por parte da ciência, na medida em que esta espera da purificação quantitativa do objeto a construção soberana do real, se apresenta como a experiência de um *desencantamento* do mundo e da própria vida. O mundo perde seu mistério, na medida em que se converte em objeto de conhecimento ou realidade determinada pela representação, seja como em-si cuja existência precisa ser provada, seja como unidade ideal cuja existência é construída⁵.

Ora, Merleau-Ponty apresenta como tarefa para a filosofia a necessidade de reaprender a ver o mundo⁶, e a fenomenologia pensa que só é possível compreender o homem e o mundo a partir de sua *facticidade*. Todo esforço da fenomenologia é de reencontrar nosso contato ingênuo com o mundo para lhe dar enfim seu estatuto filosófico⁷.

Em suas análises do comportamento e da percepção, Merleau-Ponty contrapõe o modo pelo qual o homem comum, a consciência ingênua e imediata, se relaciona com o mundo ao modo pelo qual o pensamento científico, a consciência objetiva, descreve o comportamento e a percepção, para compreender a diferença entre o sujeito que vive engajado no mundo e o sujeito que procura conhecer o mundo, o sujeito epistemológico, procurando com isso superar alguns obstáculos que o pensamento clássico enfrenta ao pensar a relação com outrem e com o mundo. Trata-se de saber se a consciência natural pode nos ensinar algo que nos permita superar as antinomias clássicas.

O retornar ao mundo da vida é uma mudança de atitude em relação à vida. A filosofia não começa por uma negação da vida, ou restrição da experiência, mas por uma afirmação da vida⁸. Já que o pensamento clássico começa negando a vida, é preciso retornar à vida, com todos os seus paradoxos e contradições, para aí encontrar os meios de ir além.

⁴ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 240.

⁵ CHAUI, Marilena de Souza. *A experiência do pensamento*. In: Da Realidade sem Mistérios ao Mistério da Realidade. SP, Brasiliense, 1989, p. 265-266.

⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. XVI.

⁷ Ibid., p. I.

⁸ Se a ciência ou a filosofia herdeira do pensamento cartesiano começam negando o mundo e a experiência vivida, não seria pelo fato de tomarem como modelo as situações decepcionantes em relação à nossa existência? Descartes, por exemplo, ao tratar do corpo compara-o a um cadáver, DESCARTES. *Meditações*. In: Obras Escolhidas, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Difusão Européia do Livro, p. 127.

Retornar à vida não significa ficar no vivido, ou apenas descrever o vivido. A descrição do vivido é uma tarefa importante, pois a ciência é incapaz de descrevê-lo, por reduzi-lo às explicações objetivistas, por não dar conta do sentido das experiências vividas.

Como já dissemos, para Merleau-Ponty a filosofia habita a história e a vida, mas ela gostaria de se instalar em seu centro, no ponto onde elas são advento, sentido nascente. Ir além não significa se colocar acima da vida e da história, já que, se a filosofia quer desvelar a experiência, deve “mergulhar no sensível, no tempo, na história, em direção a suas juntas” para, ultrapassá-las a partir de suas próprias forças⁹.

Ora, para Merleau-Ponty, o amor pela vida e pelo mundo não é nem a inconsciência da morte nem o vínculo à existência puramente biológica¹⁰. Vimos, por um lado, que para ele cultura e vida deixam de se opor e que, por outro lado, a função da filosofia é nos preparar para enfrentar as ameaças e as promessas da existência. E aqui gostaríamos de esboçar algumas considerações a propósito das questões que colocamos no início e a propósito da relação entre filosofia e educação, a título de conclusão deste trabalho.

Afirmamos que o processo educativo pressupõe a relação com outrem e que, em geral, o pensamento clássico ao pensar o processo educativo opõe indivíduo e sociedade. A educação teria por função socializar o indivíduo. Entendendo-se socializar por civilizar. O social, sendo exterior ao indivíduo, agiria como uma causa que o determina. Se, para Durkheim, a socialização seria uma forma de inculcar uma consciência moral no indivíduo, tornando-o, com isso, propenso a submeter-se a uma autoridade política, propenso a sacrificar-se, ao analisar as experiências vividas, Merleau-Ponty nos indica outras possibilidades para o processo de socialização e para o processo educativo.

Na análise da psicologia infantil ele nos mostra, por exemplo, que no processo de aprendizagem da linguagem a criança amplia suas possibilidades de se relacionar com o meio. Aprender a falar é coexistir cada vez mais com o meio¹¹. Na experiência do diálogo enriqueço meus próprios pensamentos com os pensamentos de outrem¹², pois há uma retomada do pensamento de outrem através da palavra. Do mesmo modo, ao utilizar um

⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993, p. 30.

¹⁰ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 240.

¹¹ Id., *Merleau-Ponty na Sorbonne: Résumé de cours (1949-1952)*. Paris, Cynara, 1988, p. 46.

¹² Id., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 208.

objeto humano, um objeto cultural, a criança retoma, por sua conta, o sentido do trabalho que o produziu¹³ e, nesse sentido, a ampliação das possibilidades de vida não se dá somente no âmbito da linguagem. Portanto, a educação pode ter por função ampliar as possibilidades de vida, as possibilidades de relação com o meio, em seus diversos aspectos.

Mas nosso trabalho limitou-se a uma crítica de alguns pressupostos presentes nas Ciências Humanas, principalmente na psicologia, que justificam uma visão negativa do processo educativo, do processo de aprendizagem da cultura. Nosso objetivo foi apresentar, através da obra de Merleau-Ponty, uma análise do problema da relação com outrem, mostrando alguns pressupostos que levam a este tipo de interpretação e como ele procura superá-los e, portanto, nos abrir horizontes para outras possibilidades, quando se trata de pensar o processo educativo, bem como as outras dimensões das relações humanas como, por exemplo, o amor e a política. Seria preciso um outro trabalho, onde pudéssemos tratar, e recolher, experiências onde o processo educativo tem uma função libertadora¹⁴.

Dissemos no início deste trabalho que os filósofos se comunicam pelas questões que colocam. Dissemos que fazer história da filosofia é *abrir-se às interpelações* que um determinado autor, ou um conjunto de autores, faz à nossa vida. E, nos parece, que podemos fazer a mesma afirmação a propósito da relação entre filosofia e educação. Ora, em seu debate com as ciências do homem Merleau-Ponty mantém uma relação de diálogo onde cada um, em sua diferença, contribui para o desenvolvimento do outro. Por exemplo, ao colocar-se no campo da psicologia, ele recolhe contribuições para o seu trabalho filosófico e ao mesmo tempo interpela o psicólogo de que há algo mais, de que há outras conseqüências a serem tiradas¹⁵. Nesse sentido, podemos afirmar que, do interior de seu domínio, a filosofia pode interpelar o educador a propósito de questões que envolvem o processo educativo. Vimos que, para Merleau-Ponty, é tarefa da filosofia interpelar os homens de que há coisas a ver e a dizer, portanto, não se trata de fundamentar o trabalho do pedagogo, de elaborar uma teoria para a prática. Trata-se de circunscrever um conjunto de problemas, de abrir-nos a questões das quais, enquanto seres ao mundo, participamos. E, para que o diálogo se estabeleça, é preciso um trabalho rigoroso de interpretação dos

¹³ Id., *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990, p. 184.

¹⁴ Encontraríamos em Paulo Freire, em Freinet, em Snyders, entre outros, reflexões, e práticas, que apontam para um sentido libertador no processo educativo.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996, p. 110-111.

signos, de modo a não reduzir ou simplificar as interpelações da filosofia, de modo a abriremo-nos a outras perspectivas em relação à nossa maneira de compreender o mundo.

Gostaríamos de concluir afirmando que não tivemos a pretensão de “resumir” o pensamento de Merleau-Ponty. Exploramos a sua obra tendo em vista circunscrever alguns aspectos do problema que colocamos. Não pretendemos afirmar que a obra de Merleau-Ponty esgota a questão por nós apresentada, mas, sim, que ela contribui no sentido de romper com certos pressupostos clássicos, bem como de nos indicar outros caminhos teóricos. Esperamos ter contribuído tanto para a compreensão do problema que desenvolvemos, quanto para mostrar a relevância e a atualidade de seu pensamento.

Bibliografia

1. De Maurice Merleau-Ponty:

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1990.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Ed. Gallimard, 1996.

_____. *O Primado da Percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP, Papirus, 1990.

_____. *Humanisme et terreur*. Paris, Gallimard, 1980.

_____. *Sens et non-sens*. Paris, Les Ed. Nagel, 1958.

_____. *Les Sciences de L'Homme et la Phénoménologie*. Paris, C.D.U., s/d, Les cours de Sorbonne.

_____. *Éloge de la philosophie*. In: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Ed. Gallimard, 1995.

_____. *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1991.

_____. *Signes*. Paris, Ed. Gallimard, 1993.

_____. *L'oeil et l'esprit*. In: *Les Temps Modernes*, n° 184, outubro de 1961, p. 193-227.

_____. *Le visible et l'invisible*. Texto estabelecido por Claude Lefort. Paris, Ed. Gallimard, 1991.

_____. *La prose du monde*. Texto estabelecido por Claude Lefort. Paris, Ed. Gallimard, 1995.

_____. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson: Notes prises au cours de Maurice MERLEAU-PONTY à L'École Normale Supérieure (1947-1948)*. Recolhidas e redigidas por Jean Deprun. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: Résumé de cours (1949-1952)*. Paris, Cynara, 1988.

_____. *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris, Éd. Gallimard, 1968.

_____. *Parcours (1935-1951)*. Paris, Verdier, 1988, Reúne vários artigos publicados por Merleau-Ponty, organizado por Jacques Prunair.

_____. *LA NATURE – Notes: Cours du Collège de France (1956-1960)*. Estabelecido e anotado por Dominique Séglaard. Paris, Éd. du Seuil, 1995.

2. Estudos a respeito de Maurice Merleau-Ponty:

BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e Estruturalismo*. Trad. João Paulo Monteiro e Outros. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1973.

CARCOSSET, Jean-Pierre. *La Tentation du Silence*. In: *Esprit*, nº 66, junho de 1982, p. 53-63.

CASTORIADIS, Cornelius. *O dizível e o indisível: homenagem a Maurice Merleau-Ponty*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto*. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. RJ, Paz e Terra, 1997, p. 135-157.

CERTEAU, Michel de. *La folie de la vision*. *Esprit*, nº 66, 06/1982, p. 89-99.

COELHO JÚNIOR, Néelson & CARMO, Paulo Sérgio do. *Filosofia como corpo e existência*. São Paulo, Escuta, 1991.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *A experiência do pensamento*. In: *Da Realidade sem Mistérios ao Mistério da Realidade*. SP, Brasiliense, 1989.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Merleau-Ponty – Obra de arte e filosofia*. In: *Artepensamento*. Org. Aduino Novaes. São Paulo, Companhia das letras, 1994, p. 467-492.

DE WAELHENS, Alphonse. *Une philosophie de L'ambigüité – l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1968.

_____. *Situation de Merleau-Ponty*. In: *Les Temps Modernes*, nº 184-185, 10/1961, p.377-398.

ESLIN, Jean Claude. *Critique de L'Humanisme Virtuex*. In: *Esprit*, nº 66, 06/1982, p. 07-20.

- GARAUDY, Roger & Outros. *Mesaventures de L'Anti-Marxisme – Les malheurs de M. Merleau-Ponty*. Paris, Éd. Sociales, 1956.
- GARELLI, Jacques. *Il y a le monde*. In: *Esprit*, n.º 66, 06/1982, p. 113-123.
- HYPOLITE, Jean. *Existence e dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty*. In: *Les Temps Modernes*, n.º 184-185, 10/1961, p. 228-244.
- LEFORT, Claude. *Philosophie et non-Philosophie*. In: *Esprit*, n.º 66, 06/1982, 101-112.
- _____. *L'idée d'être brut et d'esprit sauvage*. In: *Les Temps Modernes*, n.º 184-185, 10/1961, p. 255-286.
- ORLANDI, Luis B.L. *A voz do intervalo: introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty*. SP, Ática, 1980.
- SARTRE, Jean-Paul. *Merleau-Ponty Vivant*. In: *Les Temps Modernes*, n.º 184-185, 10/1961, 304-376.
- WAHL, Jean. *Cette Pensée...* In: *Les Temps Modernes*, n.º 184-185, 10/1961, p. 398-436.

3. De outros autores:

- ANDRADE, Regis de Castro. *Kant: a liberdade, o indivíduo e a república*. In: *Clássicos da Política 2*, Org. Francisco Weffort, São Paulo, Ed. Ática, 1995, p. 53.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo – 2. a experiência vivida*. Trad. Sérgio Milliet, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980.
- BELINTANE, Claudemir. *O poder de fogo na relação educativa na mira dos novos e velhos prometeus*. In: *Caderno Cedes, 47 – Na mira da violência: a escola e seus agentes*, Campinas, SP, UNICAMP, 1998, p. 20-35.
- BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. Paris, P.U.F., 1987.
- BOUVERESSE, Jacques. *Le Mythe de L'Interiorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.
- CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o Homem*. Trad. Carlos Branco. Lisboa Guimarães Editores, 1995.

_____. *La philosophie des formes symboliques: 3. la phénoménologie de la connaissance*. Paris, Éditions de Minuit, 1972.

_____. *La philosophie des formes symboliques: 1. le langage*. Paris, Éditions de Minuit, 1972.

_____. *Linguagem e Mito*. Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2000.

CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Rio de Janeiro, J. Ozon Editor.

CHAUI, Marilena. *Cultuar ou Cultivar*. SP, Revista Teoria & Debate, n.º 08, 1989, p. 50-56.

COMMELIN, P. *Mythologie Grecque et Romaine*. Paris, Éditions Garnier Frères, 1948.

DARTIGUES, André. *O que é a Fenomenologia?* Trad. Maria José J.G. de Almeida. RJ, Ed. Eldorado, 1973.

DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* In: História da Filosofia – vol. 8. Trad. Hilton F. Japiassú. RJ, Zahar Editores, p. 271-303.

_____. *Michel Tournier e o Mundo sem Outrem*. In: Lógica do Sentido. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. SP, Perspectiva, p. 311-330.

_____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. SP, Ed. Brasiliense, 1991.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. RJ, Ed. 34, 1992.

DIAS, Maria Clara. *Kant e Wittgenstein: os limites da linguagem*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.

DICKEL, Adriana. *Que sentido há em falar em professor-pesquisador no contexto atual? – contribuições para o debate*. In: CORINTA & OUTROS (org.). Cartografias do trabalho docente: Professor(a)-Pesquisador(a). Campinas, SP, Mercado de Letras, 1998, p. 33-71.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault – Un parcours philosophique: au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Trad. Fabienne Durand-Borgaert. Paris, Gallimard, 1984.

- DURKHEIM, Émile. *Sociologia, Educação e Moral*. Trad. Evaristo Santos. Porto, RÉ S Editora, 1984.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade e do Estado*. Trad. Leandro Konder. RJ, Ed. Civilização Brasileira, 1982.
- FREITAG, Bárbara. *Escola, Estado e sociedade*. São Paulo, Moraes, 1986.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro, Imago, Vol. XXI, p. 73-171.
- GALLO, Sílvio. *Educação Anarquista: um paradigma para hoje*. Piracicaba, Ed. Unimep, 1995.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Trad. Maria C.F. Bittencourt. Campinas, SP, Papyrus, 1995.
- _____. *Caosmose: um novo novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. RJ. Ed. 34, 1992.
- GUILLAUME, Paul. *Manual de Psicologia*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira e J.B. Damasco Penna. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967.
- HUSSERL, Edmund. *Expérience et Jugement*. Paris, P.U.F., 1970.
- _____. *Logique Formelle et Logique Transcendentale*. Paris, P.U.F., 1965.
- _____. *Philosophie Première*. Paris, P.U.F, 1970.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição.
- HEIDEGGER, Martin. *Être et Temps*. Trad. François Vezin. Paris, Éd. Gallimard, 1986.
- _____. *Bâtir habiter penser*. In: Essais et conférences. Trad. Jean Beaufret. Paris, Éd. Gallimard, 1958, p. 170-193.
- _____. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard, 1995.
- HYPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris, Aubier Montaigne, 1974.
- MARCUSE, Herbert. *L'existentialisme – à propos de l'ê tre et le néant de Jean-Paul Sartre*. In: Culture et Société. Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 215-248.

- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo, Nova Stella, Editora da Universidade de São Paulo, 1989
- NAFFAH NETO, Alfredo. *A psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud*. SP, EDUC/Escuta, 1994.
- PARDO, José Luiz. *La Intimidad*. Ed. Pre-Textos, Luis Santángel, España, 1996.
- POLITZER, Georges. *Crítica aos Fundamentos da Psicologia – a psicologia e a psicanálise*. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, Editora da UNIMEP, 1998.
- REZENDE, Antonio Muniz de. *Concepção fenomenológica da educação*. São Paulo, Cortez: Autores Associados, 1990.
- SARTRE, Jean-Paul & FERREIRA, Virgílio. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Virgílio Ferreira. Precedido de um estudo: *Da fenomenologia a Sartre*. Lisboa, Ed. Presença, 2ª edição.
- SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
- _____. *A Imaginação*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. RJ, Ed. Bertrand Brasil, 1989.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. *Educação, ideologia e contra-ideologia*. São Paulo, EPU, 1986.
- SNYDERS, Georges. *A Alegria na escola*. Trad. Bertha H. Guzovitz e outros. São Paulo, Ed. Manole LTDA, 1988.
- SOARES, Luiz Eduardo. *A Invenção do Sujeito Universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 1995.