

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Paulo Henrique Carboni

**CORPO E RESPONSABILIDADE: IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA
FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO**

Santa Maria, RS
2021

Paulo Henrique Carboni

**CORPO E RESPONSABILIDADE: IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA FENOMENOLOGIA
DA PERCEPÇÃO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção de título de **Mestre em Filosofia**.

Orientador Prof. Dr. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS
2021

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Carboni, Paulo Henrique
Corpo e Responsividade: Implicações Éticas da
Fenomenologia da Percepção / Paulo Henrique Carboni.-
2021.
94 f.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2021

1. Sentido Ético 2. Responsividade 3. Corpo próprio 4.
Merleau-Ponty 5. Waldenfels I. Fabri, Marcelo II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, PAULO HENRIQUE CARBONI, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Paulo Henrique Carboni

**CORPO E RESPONSABILIDADE: IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA FENOMENOLOGIA
DA PERCEPÇÃO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção de título de **Mestre em Filosofia**.

Aprovado em 08 de março de 2021:

Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Silvestre Grzibowski, Dr. (UFSM)

Nilo Ribeiro Júnior, Dr. (FAJE)

Santa Maria (RS)
2021

AGRADECIMENTOS

À minha família, minha mãe, Mariéle, e meus irmãos, Mariana e Gabriel: tesouros de onde se tiram sempre coisas novas e velhas.

Ao Rond e Ana, amigos de toda hora. Ao João, pela parceria de irmão.

Ao Nilo, mestre e pastor de humanidade.

Ao Fernando pelo seu testemunho de que o corpo é muito mais do que aquilo que se vê.

Ao querido mestre Marcelo Fabri, pelo seu acolhimento e delicadeza nas orientações desta dissertação.

Àqueles que atravessaram a minha vida no testemunho encarnado, ensinando a mim outro modo que ser.

Esta pesquisa foi possível mediante o financiamento, via recurso público, da CAPES.

RESUMO

CORPO E RESPONSABILIDADE: IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

AUTOR: Paulo Henrique Carboni

ORIENTADOR: Marcelo Fabri

O nosso objeto de investigação é a possível descrição do sentido ético na *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty. Na esteira de Husserl, o filósofo aborda a percepção desde um olhar fenomenológico e critica uma racionalidade que está separada do mundo. Esta cisão é conduzida desde compreensões empiristas e intelectuais da realidade. O filósofo, ao oferecer a sua crítica, descreve a percepção como o nosso acesso ao mundo. Isto implica dizer que a percepção tem um *cogito* próprio, anterior àquele de uma reflexividade objetiva. O resultado desta investigação de Merleau-Ponty é a evidência do corpo, descrito como corpo próprio, e a relação deste esquema corporal com o ambiente. Nisto, o filósofo reconduz a reflexão filosófica desde um pensamento encarnado, o que significa certa revisão de elementos que se constituíram ao longo da história da filosofia. O entendimento, a filosofia e a vida são retomados desde a reflexão sobre o *cogito* perceptivo. Neste meio, pareceu-nos que os escritos de Bernhard Waldenfels confluem ao pensamento merleau-pontyano ao descrever uma fenomenologia responsiva, própria ao hiperfenômeno do estranho (*Fremd*). Desta responsividade, o caráter ético da resposta a um apelo é evidente. Descrevemos, então, a implicação de uma fenomenologia da responsividade na *Fenomenologia da Percepção* a fim de evidenciar o sentido ético que se estabelece com esta estranha alteridade que é o mundo que nos circunda.

Palavras-chave: Sentido ético. Responsividade. Corpo próprio. Merleau-Ponty. Waldenfels.

ABSTRACT

BODY AND RESPONSIVENESS: ETHICAL IMPLICATIONS OF THE PHENOMENOLOGY OF PERCEPTION

AUTHOR: Paulo Henrique Carboni

ADVISOR: Marcelo Fabri

Our object of investigation is the possible description of the ethical sense in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*. With Husserl, the philosopher approaches perception from a phenomenological point of view and criticizes a rationality that is separate from the world. This split emerges from empiricist and intellectual understandings of reality. The philosopher offers his criticism by describing perception as our access to the world. This implies that perception has its own *cogito*, prior to that of objective reflexivity. The result of Merleau-Ponty's investigation is the evidence of the body, described as one's own body, and the relationship of this body schema to the environment. From here, the philosopher reflects from the standpoint of an incarnate thought, which means a certain review of elements that have been constituted throughout the history of philosophy. Understanding, Philosophy and life are then taken up from the perspective of a reflection on the perceptual *cogito*. In this debate, it seemed to us that Bernhard Waldenfels' writings converged with Merleau-Ponty's thinking. Waldenfels described a responsive phenomenology proper to the hyperphenomenon of the stranger (*Fremd*). From this responsive phenomenology, the ethical character of the response to an appeal is evident. We describe, then, the implication of a phenomenology of responsiveness in the *Phenomenology of Perception* in order to highlight the ethical sense that is established with this strange otherness that is the world that surrounds us.

Keywords: Ethical sense. Responsiveness. One's own body. Merleau-Ponty. Waldenfels.

LISTA DE ABREVIATURAS

De Merleau-Ponty:

- FP Fenomenologia da Percepção (2018)
EC Estrutura do Comportamento (1975)
PP O Primado da Percepção e suas consequências filosóficas (2017)

De Husserl:

- Ideas* *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1985)
Krisis A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental (2012)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	O AQUI DA EXPERIÊNCIA SENSÍVEL.....	14
2.1	OS PRESSUPOSTOS DE HUSSERL: ATITUDE NATURAL, PERCEPÇÃO E DESCONEXÃO DO MUNDO NATURAL	14
2.2	A INVESTIGAÇÃO DA ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO	18
2.3	FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO	26
2.4	A EXPERIÊNCIA CORPORAL	30
3	MUNDO, PERCEPÇÃO E ESPACIALIDADE	39
3.1	HUSSERL E O <i>LEBENSWELT</i>	39
3.2	SENTIR O MUNDO PERCEBIDO	43
3.3	O ESPAÇO DO MUNDO PERCEBIDO	46
3.4	A COISA E O MUNDO NATURAL	51
3.5	OUTREM E O MUNDO HUMANO	56
4	DO CORPO PERCEPTIVO À RESPOSTA AO ESTRANHO	65
4.1	O ESTRANHO E A FENOMENOLOGIA RESPONSIVA	68
4.2	A RESPONSABILIDADE EM FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO	72
4.3	O CARÁTER ÉTICO DA RESPOSTA	76
4.4	O <i>LOGOS</i> DA RESPOSTA AO ESTRANHO	78
4.5	LIBERDADE RESPONSIVA	82
5	CONCLUSÃO.....	86
	REFERÊNCIAS.....	93

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho investigamos se é possível uma descrição da situação ética desde a fenomenologia da responsividade no livro *Fenomenologia da Percepção*, de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). A *Fenomenologia da Percepção* (2018) é um tratado fenomenológico sobre a descrição deste evento da percepção das coisas, dos outros e do mundo. Merleau-Ponty pretendeu ali aplicar o método da fenomenologia, que a filosofia herdara de Edmund Husserl (1859-1938). Esta nova abordagem aos eventos da percepção poderiam conduzir a reflexão filosófica por caminhos outros que se expandem além da análise descritiva da fenomenologia. É o nosso caso de situarmos, portanto, um esboço ético desde o fenômeno responsivo.

Ao pretender uma reflexão fenomenológica sobre a percepção, Merleau-Ponty vislumbrou uma possibilidade de um registro filosófico que estivesse aquém das descrições anteriormente dadas pelo intelectualismo e o empirismo. Estas duas tradições, marcadamente oferecidas à história da filosofia por grandes pensadores como Descartes e Kant, acabou por configurar o objeto da reflexão como algo inerente à consciência, seja pela afirmação forte de um *cogito* que orienta a reflexão, ou por categorias do entendimento que qualificam a experiência do percebido. Contudo, nosso filósofo oferece a crítica a estes modelos, pois lhe pareceu que tais modelos acabaram por se tornar distantes da realidade, num típico “pensamento de sobrevoos” (FP, p. 275)¹.

É, pois, com a abordagem fenomenológica que Merleau-Ponty saberá localizar seus estudos sobre a percepção. Ele foi um estudioso das obras de Husserl, e muito do que se encontrou na fenomenologia husserliana será retomado e realocado pelo filósofo francês. Nosso itinerário partirá, de um lado, da descrição da percepção e do corpo próprio como elementos irreduzíveis a um pensamento objetivo; e, de outro lado, a evidência e a reversibilidade possível de outrem, do espaço e do mundo. Estes dois pontos servem-nos de pressupostos àquilo que trataremos no último capítulo: é possível desde a imbricação do corpo no mundo uma descrição de sentido ético?

O nosso primeiro capítulo versará sobre uma face da experiência a qual denominamos “aqui” do sensível. Assim, a evidência da percepção aparece desde as investigações primeiras da fenomenologia, com Husserl, ainda que brevemente, até as considerações de Merleau-Ponty. É importante notar que no livro *Estrutura do Comportamento* (1975), publicado antes de *Fenomenologia da Percepção*, o nosso filósofo já abordava uma crítica ao pensamento

¹ “FP” é *Fenomenologia da Percepção* (MERLEAU-PONTY, 2018).

cartesiano na inversão do ver pelo “pensamento de ver”, ou seja, uma abordagem intelectual da percepção. O comportamento foi entendido, desde esta inversão, enquanto causalidade. Merleau-Ponty põe à prova a aplicação de uma estrutura de causa e efeito no comportamento, e o faz com o apoio do pensamento psicológico de sua época.

Posteriormente, a escrita do filósofo deter-se-á numa investigação sobre o *cogito* perceptivo. É este o tipo de racionalidade que será observada por Merleau-Ponty quando a percepção é tomada como o nosso acesso ao mundo (FP, p. vi). Para o nosso trabalho, o ponto culminante desta reflexão é a descrição de um registro da experiência sensível que não poderá mais ser descolado do esquema corporal. O corpo surge, então, como o “aqui” fundamental da experiência sensível. As concepções clássicas do corpo não podem se esquivar do fato fundamental de que qualquer horizonte dado pela percepção só o é possível enquanto eu estiver lá para percorrê-lo com o olhar (FP, p. iv).

Retornar às coisas mesmas (FP, p. iv), que é a intuição originária da fenomenologia, deverá ser uma reflexão encarnada em um corpo próprio. É retorno à descrição de um mundo que se encontra imediato, sensível à percepção e que traz um conhecimento do qual o conhecimento sempre fala (FP, p. iv), ou sempre buscou, enquanto pensamento sobre o irrefletido.

O segundo capítulo deste trabalho continua na tarefa de retomar a experiência descritiva da percepção e do corpo, mas agora numa outra mirada: o mundo vivido e o espaço se desdobram prenes de outras significações advindas da descrição fenomenológica de Merleau-Ponty. É aqui que o filósofo inscreve a experiência sensível como o nível primitivo onde as subjetividades podem tocar o mundo, e por este são interpeladas. Longe de uma compreensão clássica do sensível, onde reina uma distinção causal, Merleau-Ponty irá circunscrever tal experiência desde uma significação vital (FP, p. 285). Isto implica que o corpo é requisitado uma vez mais, desde a percepção, para que sua relação com o mundo não habite entre distinções de um puro exterior e um puro interior, por exemplo. A tônica deste nosso capítulo pode ser recapitulado desde estas duas frases de Merleau-Ponty: “O interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim” (FP, p. 546), e “o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo” (FP, p. xiv).

Antes de tomar a palavra mundo como um fato factual, o esforço metodológico da fenomenologia impõe ao filósofo que se desdobre aquém deste conceito amplamente considerado na filosofia. Assim, as descrições do sentir carecem, previamente, que Merleau-Ponty trate do espaço, ou do campo, em que estas experiências acontecem. Ou melhor: a

sensação acontece porque é inscrita em um campo, num horizonte espacial. Com isso, o filósofo pretende demonstrar que uma consciência constituinte da realidade, seja aplicada ao espaço ou ao sentir, não se sustenta. É necessário que o esquema corporal seja o elo primitivo pelo qual a descrição do sensível esteja na ambiência daquele que percebe, se percebe e é percebido.

Desde a descrição espacial, iremos nos deparar com a experiência mundana natural e cultural. O mundo natural, como compreensão originária da situação perceptiva e compartilhada com outros animais, por exemplo, está alicerçado numa comunhão com o esquema corporal. Não é o espírito constituinte que representa a paisagem, mas abre-se aí o espaço conceitual para uma síntese inacabada: a visada por perfis, o desdobramento corpóreo no espaço, garantem a unidade do percebido em uma evidência irrecusável (FP, p. 439). Há aqui a afirmação de uma coexistência, uma experiência tácita que o *cogito* perceptivo nos oferece, ainda que circunscrito por zonas impessoais e anônimas. O percebido é debitado do mundo natural (FP, p. 460).

Será por este caráter de um existir anônimo que haverá, seguidamente, a passagem para o mundo cultural e humano. A subjetividade não é cravada apenas por um mundo natural, mas serve-se de artefatos os quais evidenciam a presença do humano. Sob esta experiência cultural, outrem se me aparece como um anônimo, como um estranho donde a atmosfera humana se aloca na existência corporal e onde ela se serve. Meu corpo não está presente somente a mim, mas compartilha esta presença a outrem. Sou percebido por outros corpos. E nem a minha percepção encerra a alteridade num esquema do meu entendimento, nem estou cerceado naquilo que o outro intenciona sobre mim. Porque a síntese oferecida pela percepção é aberta, o que atravessa a experiência humana, de maneira tácita, é uma espécie de escape à totalização dos corpos, do mundo inter-humano e natural.

Estas são as duas faces da experiência sensível que abordaremos. Agora é possível levantarmos a questão ética a partir disso. Merleau-Ponty não elaborou uma ética – ou uma teoria sobre a moralidade. O nosso passo então é elencarmos os estudos de Bernhard Waldenfels (1934) para fundamentarmos nosso trabalho. É assim que nosso último capítulo apresenta a imbricação entre o corpo perceptivo e a fenomenologia da responsividade. Pareceu-nos que a abordagem responsiva qualifica o debate da experiência sensível apontando para uma significação que não é neutra em qualquer ação humana, noutra palavra, que seja ética.

A passagem para Waldenfels não é fortuita. Este autor é um grande interlocutor da obra merleau-pontyana e expande a compreensão fenomenológica até seus limites. Estamos nos referindo à grande contribuição de Waldenfels sobre a fenomenologia do estranho (*Fremd*).

Será na descrição dos eventos estranhos – que não pertencem à ordem do próprio, que estão em outro *topos* ou mesmo numa atopia – que o filósofo alemão se debruçará sobre o evento responsivo. É possível, para este autor, que a relação com o estranho permaneça sem que tenhamos que nos apropriar dele, o que seria uma violência ao estranho, uma vez que reconduziríamos este evento à domesticação de nossa intencionalidade, de nossa consciência ou de nossa propriedade. Assim, o tema que surge como possível relação com o hiperfenômeno da estranheza é a resposta.

Tomaremos como princípio para o norte de uma reflexão ética a fenomenologia da responsividade. O leitor poderá perceber que a associação entre estranheza e resposta não está restrita à reflexão de Waldenfels. Como descrevemos, a *Fenomenologia da Percepção* também articula esta temática quando Merleau-Ponty faz a descrição de que o corpo é requisitado pelo percebido, numa sensação, a um comportamento. Aqui é a gênese do fenômeno responsivo diante do mundo, esta alteridade que lemos em Merleau-Ponty. Mas não só isto, o estranho também parece tangenciar a descrição perceptiva que o filósofo francês realiza. É que há, por exemplo, um excesso ao qual não damos conta de preencher pela visibilidade de nosso ato perceptivo. E, ao mesmo tempo, descobrimos que o corpo próprio só o é assim porque, também ali, existem espaços de uma estranheza generalizada e anônima. O corpo próprio também é aquilo que ele tem de impróprio: fenômenos estrangeiros que o requisitam para uma resposta, uma existência anônima que nos habita e, em última análise, estão como que no começo de toda atividade perceptiva, onde se funda o primitivo acesso ao mundo.

Será assim que a descrição de uma experiência sensível estará vinculada à fenomenologia responsiva. E desta, não podemos escapar de uma significação ética possível. Para Waldenfels (2002), o esforço metodológico de uma fenomenologia que versa sobre a ética e a moral se realiza nos limites de uma moral que é vista desde a ótica fenomenológica até o esforço para que a fenomenologia se torne moralizante. É preciso, portanto, que o diálogo sobre esta possibilidade não esteja restrito às formas clássicas do pensamento ético-filosófico, senão estaria apenas circunscrito àquilo que pretende criticar: normas ou valores.

A nossa busca, associada à investigação de Waldenfels, procura o *ethos* em um estado nascente. Aqui, não podemos nos desvencilhar dos ganhos de Merleau-Ponty, onde o corpo emerge como o esquema primitivo de nossa experiência mundana. Daí que a associação entre o filósofo francês e seu comentador alemão podem oferecer à reflexão fenomenológica – e filosófica – outro registro da experiência humana, aquém dos elementos objetivos de uma reflexão em abstrato. Assim será possível descrever uma situação que contemple a ética, a

experiência sensível, os hiperfenômenos estranhos que nos atravessam, desde uma lateralidade de uma abordagem que é, em certo sentido oblíqua: os limites da ética e da experiência sensível apontam para este nosso lado onde a descrição fenomenológica contempla os espaços e os desvios que não estão abarcados na reflexão filosófica de caráter totalizante. Evidenciamos a situação do esquema corporal, seu espaço e seus desdobramento e, em especial, os limites onde a clarividência da racionalidade não podem abarcar, tornando estranha esta nossa própria experiência humana.

O fenômeno corporal e as estranhezas que tanto experimentamos deste evento ou dos outros acontecimentos em nossa vida não podem estar desalojados de uma descrição filosófica. O olhar, a fala ou o silêncio, para dizermos três experiências sensíveis, estão na sintonia de uma resposta que estabelecemos na comunicação com o mundo. Ali no momento que que uma conduta se principia. Não atar o sensível à responsividade, e as implicações disso, parece insistir num pensamento totalmente deslocado de uma carnalidade, um pensamento de sobrevoo. É assim que podemos olhar fenomenologicamente para a moralidade, através de uma ótica ancorada na resposta que damos quando dizemos e percebemos que “há o mundo” (FP, p. xiv).

2 O *AQUI* DA EXPERIÊNCIA SENSÍVEL

Pensar a experiência sensível exige que tomemos em conta as relações possíveis entre o *aqui* desta mesma experiência e o seu meio. Um outro modo de falar deste envolvimento é dizer da imbricação possível entre a consciência subjetiva e a natureza, ou ainda, entre uma interioridade e uma exterioridade. Ao considerarmos os trabalhos de Merleau-Ponty como uma descrição destes eventos, precisamos ainda evidenciar que estas relações sensíveis se estabelecem entre o meu corpo e o mundo.

Estes dois conceitos, corpo e mundo, estão dialeticamente envolvidos ao longo da história da Filosofia. Ora entendidos numa cisão radical, ora reduzindo-os às compreensões objetivadas e científicas, o labor inerente a quem se dedica a tais temas envolve, certamente, um tipo de saída destas reduções sem que se perca a dimensão própria de cada um. O corpo enquanto uma experiência de um *aqui* próprio de cada subjetividade, e o seu entorno e seu meio como o *ali* da experiência.

Se a filosofia é “reaprender a ver o mundo” (FP, p. xix), conforme diz Merleau-Ponty, precisamos reconsiderar o que foi experimentado nas investigações sobre corpo e mundo. Em especial, nesta primeira parte, revisitamos as considerações sobre a percepção e o corpo que, em nossa leitura, abrem-nos a esta dimensão de um *aqui*, considerando a espacialidade própria que isso implica. Diz, ainda, o filósofo, que

Voltamos a ficar atentos ao espaço onde nos situamos e que só é considerado segundo uma perspectiva limitada, a nossa, mas que é também nossa residência e com o qual mantemos relações carnis [...], entre nós e as coisas estabelecem-se, não mais puras relações entre um pensamento dominador e um objeto ou espaço completamente expostos a esse pensamento, mas a relação ambígua de um ser encarnado e limitado com um mundo enigmático que ele entrevê. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 30).

Se conseguimos desvelar este nosso lado da experiência sensível é porque o nosso filósofo conseguiu reconhecer e elaborar os pressupostos para que entendamos esta relação ambígua de nosso corpo com o mundo, da percepção com a natureza.

2.1 OS PRESSUPOSTOS DE HUSSERL: ATITUDE NATURAL, PERCEPÇÃO E DESCONEXÃO DO MUNDO NATURAL

Antes de nos aprofundarmos nos escritos de Merleau-Ponty sobre a percepção, convém entendermos, brevemente, como Edmund Husserl abordou tal conceito na perspectiva fenomenológica.

A fenomenologia é um estudo dos fenômenos². Husserl a propunha desde uma metodologia de abordagem do fenômeno que se nos apresenta numa experiência do mundo. Por certo, temos que tantas outras áreas do conhecimento lidam com os fenômenos e com a relação que se estabelece entre estes e a consciência do indivíduo. É o caso, por exemplo, das psicologias que estudam a subjetividade e que, a seu modo, intentam a realidade e seus modos de elaboração na consciência humana. É, segundo Husserl, a estas ciências que a fenomenologia primeiro se dirige. Isto porque há certos prejuízos obtidos destas relações empíricas de sujeito e objeto. A fenomenologia pretende, portanto, oferecer uma postura crítica às posições que objetivam a realidade e a consciência.

Partiremos da posição natural, do mundo tal como se apresenta a nós, da consciência tal como se oferece na experiência psicológica, e colocaremos a nu os pressupostos essenciais desta posição. Desenvolveremos logo um método de ‘reduções fenomenológicas, com que possamos clarificar os limites impostos ao conhecimento pela essência de toda forma de investigação natural [...] ganhando o livre horizonte dos fenômenos purificados “transcendentalmente”, e com ele o campo da fenomenologia no sentido que nos é peculiar. (*Ideas*, p. 9)³.

Para esta metodologia proposta por Husserl, é necessária a passagem de uma ciência empírica dos atos da consciência, para uma ciência eidética dos fenômenos (*Ideas*, p. 10).

Convém, porém, distinguirmos a simples presença no mundo, nosso estar imerso nas realidades objetivas que nos cercam, de uma atitude fenomenológica própria de seu método. O mundo natural é onde posso experimentar as coisas, de maneira intuitiva, pelas operações de minhas faculdades sensíveis. “Para mim então aí objetos reais, como objetos determinados, mais ou menos conhecidos” (*Ideas*, §27, p. 64). As coisas que se nos apresentam estão *aí*, como se pudessemos dispô-las enquanto objetos de nossa intuição. Os objetos que estão assegurados na atitude natural participam de nossa experiência primitiva, intuitiva e imediata de adesão ao mundo natural.

Nossa experiência, dita natural, reserva consigo algumas características próprias de uma tal indeterminação, dada esta adesão primitiva à qual estamos lançados na atadura ao mundo.

²φαινόμενος [phainómenos], do grego, é aquilo que se manifesta em um acontecimento, o que se mostra. A fenomenologia concentra-se, portanto, na busca das descrições essenciais dos fenômenos e, ao mesmo tempo, procura estabelecer as estruturas deste mesmo fenômeno e da consciência que se relaciona com esta realidade. Em termos históricos, a fenomenologia foi proposta como método por Edmund Husserl, no séc. XX, de maneira a questionar a própria filosofia e as outras compreensões que visavam objetificar a realidade. Depois dele, outros filósofos também se debruçaram sobre a reflexão fenomenológica, como Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, e o nosso em questão, Maurice Merleau-Ponty. Para este tema, sugiro o artigo próprio “Phenomenology” em Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018, online).

³ O livro em questão é *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (HUSSERL, 1985). Doravante, o termo *Ideas* aparecerá nas referências.

“O mundo se estende [...] até o infinito” (*Ideas*, §27, p. 65), dirá Husserl. É um horizonte de realidade indeterminada que participamos na atitude natural do mundo. O filósofo afirma que “o contorno indeterminado é, portanto, infinito. O nebuloso horizonte, nunca plenamente determinado, está necessariamente aí” (*Ideas*, §27, p. 65). Assim, o que está presente no mundo natural não precisa, necessariamente, pertencer ao meu campo perceptivo. Dito isto, é de se notar que a realidade a qual pertencemos desde a atitude natural não está restrita apenas aos objetos que me circundam, mas também ao conjunto de “valores e de bens, [a] um mundo prático” (*Ideas*, p. 66).

Evitamos até aqui o uso da palavra percepção porque na esfera da atitude natural ela só será entendida em seu sentido habitual. Isto é, quando dizemos, por exemplo, “eu não tinha percebido tal coisa”. Contudo, será por essa mesma via, a perceptiva, que Husserl irá requerer a consciência enquanto via de apreensão do objeto. Se na atitude natural do mundo existe um excesso, isto acontece porque a nossa percepção nos coloca diante de situações, em um determinado campo, sob um ato específico, que requerem a consciência na apreensão de sentido.

Para melhor compreender e alocar a percepção, devemos, antes, distinguir os atos possíveis que, de acordo com Husserl, a consciência pode se dirigir. São os atos de direção imanente e os atos de direção transcendente. Participam da direção imanente as vivências cuja essência é inerente ao seu objeto intencional (*Ideas*, §38, p. 86). A consciência aqui será orientada às vivências desde o ego e para o ego. Em suma, é o princípio do processo reflexivo, em sentido original do termo, numa flexão sobre si mesmo.

De outro lado, temos os atos de direção transcendentais, que em oposição à imanência, alocam a consciência na projeção sobre as vivências de outros egos, assim como às coisas e à realidade (*Ideas*, §38, p. 86). Por estes dois tipos de movimentos da consciência, imanentes ou transcendentais, é que podemos agora colocar em evidência a percepção como o encontro da consciência com a coisa, no instante em que a coisa é, por assim dizer, percebida.

Estas diferenças de ato exemplificam que a percepção, para Husserl, abarca a imanência e a transcendência. Em sentido imanente, a percepção forma a unidade com o percebido de tal maneira que a distinção de um e de outro só poderá ser operada desde uma abstração (*Ideas*, §38, p. 86). Ao passo que a percepção transcendental, visto que é dada num ato em direção a outras vivências e à realidade enquanto tal, nos oferecerá uma vista por perfis, que não encerra o objeto em uma mirada, mas o oferece a partir de diferentes visadas. “A percepção de uma coisa não somente não encerra entre seus ingredientes a coisa mesma, senão que está *fora de*

toda unidade essencial com ela” (*Ideas*, § 38, p. 87, grifo do autor). Esta percepção sensível é o primitivo modo da consciência participar da experiência sensível.

À percepção das coisas é inerente, além disso, e também isto é uma necessidade essencial, uma certa *inadequação*. Uma coisa somente pode, em princípio, se dar “por um lado”, e isto não quer dizer somente incompletamente, ou imperfeitamente em um sentido qualquer, senão justamente o que impõe a exibição por meio de nuances. (*Ideas*, §44, p. 99).

Serão, portanto, os vários lados visados de uma coisa que engendrarão os modos de aparecer da (mesma) coisa.

Destas duas experiências de atos perceptivos, Husserl irá considerar duas consequências para a metodologia fenomenológica. A primeira delas, oriunda da percepção imanente, é que a existência destas não pode ser preterida, ou melhor, a existência da percepção imanente não é motivo de dúvida. Assim, as vivências deste *ego* estão, ainda que obscuras, disponíveis para se tornarem objeto da percepção. Como diz o filósofo, “dirijo o olhar para a vida que corre, em sua presença real, e me detenho em mim mesmo como o puro sujeito desta vida [...] digo simples e necessariamente: existo, esta vida existe, vivo: *cogito*.” (*Ideas*, §46, p. 105).

A outra consequência vem da percepção do ato transcendental. Aqui, como dito por Husserl acima, não há uma unidade essencial, uma vez que a coisa se dá em diversos modos de aparecer, em diferentes nuances. Há sempre a possibilidade de que o dado da percepção transcendental não exista, por mais perfeita que seja a percepção. O caráter desta experiência é puramente contingente, “o que quer dizer: sempre pode ser que o curso ulterior da experiência force a abandonar o já afirmado com *direito empírico*. Era, diz-se depois, mera ilusão, alucinação, um mero sonho coerente” (*Ideas*, §46, p. 106, grifo do autor).

Agora nós podemos admitir, com estas breves linhas sobre a percepção em Husserl, o que o próprio filósofo estabeleceu enquanto metodologia fenomenológica: a passagem para uma atitude fenomenológica e o abandono da atitude natural. Se a percepção de uma coisa oferece uma certa região indeterminada da própria coisa, isto deixa em evidência a necessidade de uma suspensão do juízo existencial do objeto. “Na atitude natural *levamos a cabo* pura e simplesmente todos os atos mediante os quais está aí, para nós, o mundo” (*Ideas*, §50, p.116, grifo do autor). O que se requer na atitude fenomenológica é que se deixe de lado esta postura imediata de nossa ancoragem no mundo natural, para a passagem a uma reflexão que seja dirigida a esta vivência natural. Isto, *per se*, exigirá um caminho absoluto, uma vez que estão dados nos atos imanentes – e próprios – da consciência (*Ideas*, §50, p. 116).

Será este o caminho que Husserl irá defender ao propor a *epoché* como a maneira de poder se descolar da atitude natural do mundo e estruturar a relação existente entre a consciência e a coisa percebida. Mais ainda, entre a consciência da subjetividade e o mundo fenomênico. Mas estas são outras searas. Para o nosso estudo, basta que encontremos em Husserl os pressupostos da percepção. Serão com estes estudos que Merleau-Ponty irá colocar em evidência a realidade perceptiva, resgatando o que é próprio de sua atividade.

2.2 A INVESTIGAÇÃO DA ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO

É em *Fenomenologia da Percepção* que Merleau-Ponty aprofunda o nosso engajamento no mundo natural na análise fenomenológica da percepção. Contudo, este empenho já era apontado em *Estrutura do Comportamento*, a primeira obra do filósofo.

O que se pretende apontar ao circunscrever o tema da percepção é evidenciar que o ver não é o pensamento do ver, como era a situação de uma corrente intelectualista, fruto da filosofia moderna e do idealismo kantiano. René Descartes (1596 - 1650), nas *Meditações Metafísicas* (2005), deu a reflexão originária de assimilação do ver ao pensar a uma inspeção do espírito. Afirma o filósofo moderno que “não os conhecemos [os corpos] pelo fato de os vermos, ou de os tocarmos, mas somente pelo fato de os concebermos pelo pensamento” (DESCARTES, 2005, p.54).

Esta reflexão foi retomada por Husserl, por Merleau-Ponty, e também pelos outros fenomenólogos que se dispõem à crítica de uma reflexividade “de sobrevoo”, para dizer nas palavras de nosso filósofo. É que a tematização de uma intelectualização da realidade não ofereceu os elementos necessários para uma compreensão abrangente e que não distorcesse, em certo sentido, a própria realidade. Parte desta metodologia, por exemplo, a divisão acirrada entre o sujeito e o objeto, enquanto radicalmente diferentes (e dados) na experiência. Também é fruto deste tipo de compreensão uma cisão possível entre natureza e subjetividade. E é aqui que Merleau-Ponty se inscreve como um interlocutor de Descartes, onde visa oferecer à reflexão filosófica uma certa inteligibilidade que não fosse excludente radicalmente da nossa inserção ao mundo. Vamos percorrer essa análise até o desenvolvimento da reflexão fenomênica e apontar as principais considerações que o filósofo escreveu sobre a percepção, iniciando pelo comportamento das subjetividades.

O texto de *Estrutura do Comportamento* intenta o lugar da experiência ingênua diante do mundo. Se, por um lado, os trabalhos de Husserl exerceram grande influência no filósofo

francês, também é inegável que Merleau-Ponty se ocupasse de um pensamento sobre o que ainda não fora pensado, as brechas possíveis as quais nosso filósofo entrevê na leitura husserliana. “Há um impensado em Husserl”, diz Merleau-Ponty em *Signos* (1991, p. 176). É deste impensado que a reflexão merleau-pontyana se detém ao abarcar a percepção como o nosso acesso ao mundo.

Diferente de uma concepção intelectual da realidade, onde os fenômenos se alocam mediados pela cognição humana, em *Estrutura do Comportamento* é a noção de estrutura que ganha espaço e pretende alocar em uma melhor compreensão o fenômeno subjetivo em relação à realidade. A defesa aqui se sustenta pelas considerações que Merleau-Ponty faz desde a Teoria das Formas, a *Gestalttheorie*⁴, que aloca no percebido uma estrutura inerente de sentido (figura e fundo) – e não imposto pela consciência.

Temos, de antemão, que os trabalhos de *Estrutura do Comportamento* se dão a partir de concepções diferentes da relação entre consciência e natureza, entendendo por natureza “uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade” (EC, p. 29)⁵. À época das pesquisas de Merleau-Ponty, a compreensão de que a natureza era constituída somente em relação à consciência era comum. Também as ciências se filiaram neste modelo de pensamento sobre a realidade, chegando a tratar “o organismo e a consciência como duas ordens de realidades, e, em sua relação recíproca, como “efeitos” e “causas” (EC, p. 30). Se consideramos os estudos físicos, biológicos e psicológicos, apenas constatamos que a reflexão sobre a natureza se depara com objetos que já estão aí dispostos e constituídos enquanto tais, como na física; ou são *partes extra partes*, composições orgânicas,

⁴A Teoria das Formas, a *Gestalt*, *Gestalttheorie* ou ainda *Gestaltpsychologie*, é uma doutrina psicológica que explica que a forma do percebido não está alheia de uma estrutura primitiva de figura-fundo. Isso implica dizer que as considerações sobre o todo [do que é percebido] não podem ser obtidas desde as partes. Exemplificando, as letras “r”, “o”, “s” e “a”, não evocam apenas a palavra “rosa”, mas trazem consigo também a imagem da rosa, o cheiro, o toque delicado, etc. O todo que a rosa significa não se encerra na palavra, ao contrário, ela já carrega consigo, em sua forma, uma significação mais complexa. Outro exemplo é o fato de que uma sequência de notas musicais soa como uma determinada música ainda que se altere a escala das notas. A forma da música não se restringe a uma única sequência determinada de notas, mas tem um sentido inerente, independente de qual escala foi utilizada, sendo possível reconhecer a mesma melodia. A terapia gestáltica foi melhor formulada em contexto clínico por Frederick Perls (1893-1970), e configura-se como uma psicoterapia dissidente do freudismo. Segundo o Dicionário de Psicanálise de Roudinesco, “uma forma de psicoterapia de grupo em que o paciente tem que viver seus conflitos através de uma expressão corporal, a fim de reencontrar a unidade de sua personalidade.” (Gestalt-terapia. In: ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 294). De modo geral, segundo The Cambridge Dictionary of Psychology, a psicologia da Gestalt é “uma escola de pensamento em psicologia que se concentrava na percepção e enfatizava a organização da experiência em conjunto como sendo maior do que a soma de suas partes. (Gestalt psychology. In: MATSUMOTO, 2009, p. 221).

⁵ O termo “EC” refere-se ao livro *Estrutura do Comportamento* (MERLEAU-PONTY, 1975).

pela biologia; ou ainda, uma seleção de juízos e mecanismos corporais que guardam o realismo e o pensamento causal, como é na psicologia clássica (EC, p. 30).

Conforme explica SILVA (2009, p. 29)⁶,

Temos, em primeira mão, o ideal de um duplo corte entre uma região de “estados internos” e um “mundo exterior de objetos”. Nessa medida, a consequência não poderia ser outra: ao mutilar a experiência por meio daquela cisão, o kantismo termina por subtrair a própria consciência, “desencarnando-a” do mundo ao qual se dirige, sem se pronunciar acerca de seu relacionamento com ele.

Merleau-Ponty também elencará, desde uma concepção clássica das psicologias, o Behaviorismo⁷, onde a noção de comportamento é atingida desde um movimento de estímulos e respostas, em uma “exterioridade mútua das partes ou dos processos” (EC, p. 35). Pela compreensão behaviorista, o que a psicologia clássica propõe é uma “lei do comportamento” (SILVA, 2009, p.31), onde o conteúdo de tais normas pudessem engendram os efeitos respectivos no comportamento humano, dado que tais leis seriam constantes da efetividade de sua relação entre causa e efeito.

É a estes tipos de compreensão que o nosso filósofo irá se debruçar, num estudo direcionado ao que parece ser neutro frente àquelas concepções clássicas. A noção de comportamento “é neutra face às distinções clássicas do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’ e pode, então, nos dar a oportunidade de redefini-las” (EC, p. 30), dirá Merleau-Ponty. E a redefinição proposta pelo filósofo irá partir de uma abordagem da *Gestalttheorie* que intenta dissociar as relações casuísticas para uma compreensão desde o campo fenomenal (SILVA, 2009, p. 32).

O que se torna evidente para Merleau-Ponty é o fato de que o comportamento não é uma coisa ao modo das compreensões objetivas da realidade. Em sendo assim, o comportamento se situa numa compreensão fenomenal, de uma situação envolvendo a subjetividade e seu meio. Dito de outro modo, o comportamento poderá ser lido enquanto estrutura ou forma. Descarta-se, assim, a ideia de uma lei geral do comportamento, ao qual os participantes de tal lei

⁶Cabe a nós esclarecermos o que é entendido por kantismo nas críticas que Merleau-Ponty irá dirigir ao longo do livro. Conforme o próprio filósofo, já no final no terceiro capítulo, assim é definido: “O característico do Kantismo é não admitir senão dois tipos de experiências providas de uma estrutura *a priori*: a de um mundo de objetos externos, a dos estados do sentido interno, – e relacionar à variedade dos conteúdos *a posteriori* todas as outras especificações da experiência, por exemplo, a consciência linguística ou a consciência de outro” (EC, p. 206).

⁷Behaviorismo é “Uma abordagem da psicologia que se limita a uma descrição das relações entre eventos ambientais observáveis e o comportamento observável subsequente de organismos no ambiente. Tipicamente, o behaviorismo rejeita a experiência subjetiva como um tópico adequado de estudo e resiste a explicações de atos observáveis em termos de processos mentais inferidos, mas não observáveis” (Behaviorism. *In*: MATSUMOTO, 2009, p.80).

devessem uma configuração, conforme a relação causa e efeito sustentada no Behaviorismo. O comportamento lido como estrutura, segundo Merleau-Ponty,

É, pois, feito de relações, isto é, é pensado e não em si, como aliás todo outro objeto, eis o que a reflexão nos teria mostrado. Mas, por esta via curta, não teríamos atingido o essencial do fenômeno, o paradoxo que lhe é constitutivo: o comportamento não é uma coisa, mas também não é uma ideia, não é involucro de uma pura consciência e, como testemunha de um comportamento, não sou uma pura consciência. É justamente isso que queríamos dizer, dizendo que ele é uma forma. (EC, 162).

Mas, o que podemos compreender por “mundo físico”, quando afirmamos este fenômeno em meio ao qual o comportamento acontece? Para o nosso filósofo, a Psicologia das Formas, embora contribua desta compreensão de que o comportamento é uma estrutura, ainda é capaz de admitir que o comportamento seria uma região desde mesmo mundo físico (EC, p. 170). “A *Gestaltpsychologie* crê que uma explicação causal e física permanece possível, desde que, além de ações mecânicas, se reconheçam, na física, processos de estruturação” (SILVA, 2009, p. 33). O mundo físico permaneceria como *omnitudo realitatis* (EC, p. 170), como totalidade do real, onde caberiam certas estruturas, coadunadas com as coisas, exercendo uma relação casuística no mundo físico. Ou seja, o comportamento seria uma estrutura de ordem exterior e própria da física. Resta, portanto, ao filósofo, a investigação aprofundada do comportamento, numa significação encarnada (EC, p. 244).

Se nem o Behaviorismo e nem, ainda, a *Gestalttheorie*, renunciam radicalmente ao realismo e ao naturalismo, resta, então, explorar uma terceira via que vislumbre a verdadeira experiência do comportamento, para além da ordem do “em-si” e da ordem do “para-si”. [...] uma abordagem que busque compreender a subjetividade em sua inteligibilidade imanente, isto é, como uma “estrutura encarnada”, dialeticamente inexaurível. (SILVA, 2009, p. 38).

Uma vez que o comportamento participa da ideia de fenomenalidade, já que “a totalidade não é uma aparência, é um fenômeno” (EC, p.195), seu mostrar-se acontece em três diferentes níveis: físico, vital e humano.

Da parte de uma compreensão física, é retomado o que já fora explicado pela *Gestalt*, que é o fato de que as relações de comportamento acontecem sem que seja considerada uma via vital, mais profunda, da interação entre o organismo e seu meio (SILVA, 2009, p. 42). A dimensão de exterioridade do mundo físico exige que o comportamento seja lido desde a ótica de um arranjo entre o organismo e seu meio. A lei natural, e, portanto, física, acontece desde uma estrutura também física, que mantém uma ordenação em nível exterior e constante. É só assim que a lei poderá fazer valer o seu conteúdo. A crítica de Merleau-Ponty se dirige aqui

para uma compreensão do comportamento desde um sistema físico, em que sua ancoragem está relacionada a outras leis deste sistema. Dirá o filósofo que

Somos conduzidos à ideia de que existe, para cada indivíduo, uma estrutura geral do comportamento que se exprime por certas constantes das condutas, dos limiares sensíveis e motores, das afetividades, da temperatura, da respiração, do pulso, da pressão sanguínea... de tal maneira que é impossível encontrar neste conjunto [de] causas e efeitos, cada fenômeno particular exprimindo tão bem o que se poderia chamar “a essência do indivíduo”. (EC, p. 184).

Deste modo, compreende-se que para uma melhor análise da estrutura do comportamento, requer-se um nível mais aprofundado da compreensão deste fenômeno. E que seja um entendimento que não considere apenas as relações exteriores dentro de um sistema físico. Em que pese a noção de forma herdada da *Gestalt*, isto não se sustenta apenas numa execução do ato regido por uma lei constante. Neste caso, o que é da ordem do fenômeno se converte em estrutura física, o que é problemático segundo o nosso filósofo. É assim, que o segundo nível, o de uma ordem vital, nos é apresentada.

O que se pretende esclarecer desde o nível vital do comportamento de um organismo é o fato de que, enquanto vitalista, acontece uma significação do comportamento. Estas teses estão em diálogo com os trabalhos de Henry Bergson (1859 – 1941), onde Merleau-Ponty irá contrastar a experiência exterior de uma conduta no mundo físico com uma significação vital da conduta. “Os estímulos físicos não agem sobre o organismo senão aí suscitando uma resposta global [...]; a reação depende, menos das propriedades materiais dos estímulos, que de sua significação vital. (EC, p. 196). Ou seja, entre os vários elementos que compõem o comportamento – como o seu meio, os elementos a que se dispõe ou não, as próprias capacidades físicas – existe um sentido neste ato vital. Esta significação participa, portanto, do fenômeno do comportamento, é parte de sua estrutura. Neste nível de compreensão, o que chama a atenção é que a “ação na qual Bergson pensa é sempre a ação vital, aquela pela qual o organismo se mantém na existência” (EC, p. 198). Daí que comportamento e conduta se cruzam no nível de uma fenomenalidade existencial possível de se estabelecer como estrutura do comportamento. O élan vital é capaz de reunir os vários fenômenos – também os de ordem físico-química, por exemplo, em uma significação maior.

Interessa ao nosso filósofo a questão do sentido dos atos vitais. Ao considerar a ordem humana do comportamento, Merleau-Ponty buscará a noção hegeliana de “trabalho” em oposição ao que os psicólogos chamariam de “ação”. Este caráter produtivo que a ideia de trabalho traz consigo permite ao filósofo estabelecer as conexões necessárias entre a natureza e

aquilo que é feito a partir da ação humana. O trabalho humano inaugura uma terceira dialética (EC, p. 197), um nível a mais na compreensão do comportamento e que está além de uma significação física e também vital.

É de propósito que em lugar de falar de ação, como o fazem a maior parte dos psicólogos contemporâneos, escolhemos o termo hegeliano “trabalho” que designa o conjunto de atividades pelas quais o homem transforma a natureza física e viva. Pois se nada é mais comum que religar a consciência à ação, é raro que se tome a ação humana em seu sentido original e em seu conteúdo concreto. (EC, p. 198).

Considerando o trabalho como atividade pura da ação vital humana, Merleau-Ponty identifica o terceiro nível da conduta: a da ordem simbólica. “Neste nível, a noção de ‘ação’ é duplamente transformada à medida que o agente e a natureza se negam numa relação recíproca, isto é, a natureza ao ser negada produz [...] o mundo da cultura” (SILVA, 2009, p. 43).

Não à toa a expressão “mundo da cultura” insiste em aparecer neste contexto. Diz o nosso filósofo que “o mundo, enquanto comporta seres vivos, cessa de ser uma matéria plena de partes justapostas, se aprofunda no lugar onde aparecem os comportamentos” (EC, 161). Disso, temos que este nível apresentado por Merleau-Ponty carrega consigo a dinâmica própria da atividade humana em não se limitar à natureza, ou encontra nela coisas sem uma significação. A cultura é a prova disso, uma vez que ela retoma e qualifica, sem cessar, a própria natureza, de maneira contínua. A ordem simbólica é o terceiro termo destes três níveis de significação da conduta.

Diz o filósofo que

Esses atos da dialética humana revelam todos a mesma essência: a capacidade de se orientar em relação ao possível, ao mediato, e não em relação a um meio limitado [...]. Assim, a dialética humana é ambígua: ela se manifesta de início pelas estruturas sociais ou culturais que faz aparecer e nas quais se aprisiona. (EC, p. 211).

Assim, o trabalho humano em sua constante busca de significação não se esgota naquilo que é produzido, mas intenta sempre ultrapassá-lo.

Podemos reconhecer aqui que a subjetividade à qual Merleau-Ponty se dirige nesta busca de uma reflexão encarnada é uma consciência perceptiva de seu meio. E, ao mesmo tempo, não se reduz ao mundo físico, estendendo-se até ao mundo cultural. “A ordem simbólica expressa, nesse circuito, a transcendência mais radical daquela dimensão estrutural, permitindo que se reconceitue [...] o sentido da subjetividade enquanto “consciência perceptiva” (SILVA, 2009, p. 46).

A consciência que se prefigurou enquanto uma consciência puramente dividida do mundo natural, ou apenas restrita à capacidade subjetiva de consciência de si mesmo, agora é ancorada na experiência humana do mundo. Com estas considerações, o filósofo deixa evidente que não é uma atividade intelectual do sujeito, uma síntese, que nos colocaria em evidência com o mundo. “O estado de consciência é a consciência de um estado. A consciência é sempre consciência de alguma coisa”, dirá Merleau-Ponty (EC, p. 217). Desta evidência de que a consciência é engajada no mundo – no real e no simbólico, a percepção se desvela como o nosso primeiro acesso a esta realidade.

Parece-me, sobretudo, que minha percepção é como um feixe de luz que revela os objetos aí onde estão e manifesta a sua presença, latente até então. Que perceba a mim mesmo ou considere um outro sujeito percebendo, parece-me que o olhar “se põe” sobre os objetos e os atinge à distância. (EC, p. 219).

A consciência perceptiva – ou ingênua, anterior à consciência intelectual, é dada desde o registro sensível do percebido. Inaugura-se aí um caráter perspectivo da consciência porque o ver abre-se à espacialidade, que possibilita ao percebido se dar por diferentes faces, em uma riqueza fenomênica. “É justamente ela [a perspectiva da consciência ingênua] que faz com que o percebido [...] seja uma “coisa” (EC, p. 220). O em-si da coisa e o para-mim do objeto se dão nessa consciência ingênua com uma forma própria, um sentido inerente ao próprio percebido. É em-si-para-mim.

Podemos alocar aqui, também, a crítica que Merleau-Ponty faz a Descartes, uma vez que o filósofo moderno seguiu suas investigações a partir da concepção de que a percepção é enganadora⁸. Segundo Merleau-Ponty, o erro cartesiano foi não considerar o índice existencial que há na percepção, e que fora dado desde a segunda meditação metafísica na qual o próprio Descartes consegue chegar a conclusões existenciais como *eu sou, eu existo*.

⁸ Descartes concebeu uma filosofia fundada na reflexão, na interioridade do pensamento. Para este filósofo, no clássico exemplo da cera (DESCARTES, 2005, p. 31), é perfeitamente possível abdicar do conhecimento dado nas operações sensíveis. Ao propor este passo, Descartes irá recorrer à intelecção como o lugar seguro da verdadeira experiência sensível. O que será elaborado é a passagem do puro ver para o pensamento de ver, por exemplo. O filósofo irá afirmar que “Mas, enfim, eis-me insensivelmente de volta onde queria; pois já que é uma coisa que me é presentemente conhecida, que a falar propriamente, conhecemos os corpos apenas pela faculdade de entender que está em nós, e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os vermos, ou de os tocarmos, mas somente pelo fato de os concebermos pelo pensamento” (DESCARTES, 2005, p. 54). Destas considerações, toda a filosofia subsequente, em especial a que se desenvolveu na Europa e a chamada intelectualista, irá tomar como referência esta metodologia como um lugar seguro da operação reflexiva, bem como para fundamentar ou questionar a metodologia cartesiana. Para nós, Descartes aparece como um interlocutor ao qual Merleau-Ponty irá dialogar, sobretudo nos estudos da percepção, devolvendo o caráter primordial de acesso ao mundo dado na experiência sensível.

Segundo Merleau-Ponty, a própria metodologia cartesiana exigiria que tal consideração fosse executada por Descartes, uma vez que não tem nenhum pressuposto idealista ou valorativo na experiência do conhecimento (EC, p. 228). Seria o caso, portanto, de uma busca do *cogito* dado também na percepção, e não suspendendo a experiência sensitiva corpórea.

Mas Descartes não seguiu esta via até o fim. [...] Existe um índice existencial que distingue o objeto percebido ou imaginário da ideia e que manifesta neles ‘alguma coisa que difere do meu espírito’, qualquer que seja por sua vez esse ‘outro’. Assim, a experiência de uma presença sensível é explicada por uma presença real: a alma quando percebe é ‘excitada’ a pensar tal objeto existente por meio de um acontecimento corporal. (EC, p. 229).

O fato de colocar a nu a experiência perceptiva seria, segundo Merleau-Ponty, a outra via não exercida por Descartes. Esta experiência que acontece, sobretudo, de maneira onde o que aparece se impõe a nós. E não o contrário, onde a percepção se torna uma pura atividade. Ademais, afirmar o caráter existencial da percepção – e de um *cogito* perceptivo – necessitaria uma afirmação do corpo, desde que este é participante da experiência sensível. Mas, como bem afirma o nosso filósofo, Descartes seguiu por outras vias que, tão fecundas, deram o que pensar à reflexão filosófica.

O que podemos afirmar, então, é que a consciência ingênua visa os objetos por perfis. Contudo, isso só se configura como uma deficiência perceptiva se nos colocamos desde uma compreensão intelectualista da percepção. O que nos assegura a primitiva experiência sensível é a consciência ingênua. O perspectivismo fundado na experiência perceptiva, esta visada por perfis do objeto, revela a riqueza fenomênica da coisa, e não uma deficiência (EC, p. 220). A transcendência aberta, isto é, que não se encerra no visado, denota a fecundidade do inacabamento com que o mundo se nos apresenta. E isto não é uma perda das qualidades sensíveis. Merleau-Ponty é irredutível a esta compreensão de uma primeira experiência fundada no inacabado, afastando-se assim de uma compreensão por “representações” que seriam compiladas na consciência.

O que participa desta consciência perspectiva é a mediação corporal. São os olhos que veem, as mãos que tocam, o ouvido que escuta, etc. E será importante ao filósofo esclarecer que tal mediação não é fruto de uma compreensão fisiológica pela qual os sentidos se dirigem ao mundo concreto. O corpo é o veículo das intenções que se dirigem às coisas exteriores (EC, p. 222). Nisto, o nosso filósofo se distancia radicalmente da compreensão filosófica de que a alma seria o piloto do corpo, como fora exemplificado na filosofia moderna. O corpo é

o invólucro vivo de nossas ações, seu princípio não tem necessidade de uma força quase-física. Nossas intenções encontram nos movimentos sua vestimenta natural ou sua encarnação e se exprimem neles como a coisa se exprime em seus aspectos perspectivos. (EC, p. 222).

Será necessário, portanto, que a consciência ingênua se clarifique enquanto nosso primeiro acesso ao mundo, e não explicado pela subsequência de categorias posteriores. O espaço que se vive, a concretude de meu ambiente, não é um fluxo de consciência ou de representações (EC, p. 222), mas um universo de experiência. Uma experiência que se dá num inacabamento primordial, mas que não deixa de trazer consigo o seu sentido. Esta ancoragem situacional do corpo no espaço ganhará evidência em *Fenomenologia da Percepção*, mas já em *Estrutura do Comportamento*, ela serviu como o *topos* no qual Merleau-Ponty quer se debruçar ao analisar a percepção.

2.3 FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Este texto inaugural já anuncia uma filosofia – e um modo de filosofar – consistente desde o viés fenomenológico e também existencialista. À época deste texto, os diálogos com Jean Paul Sartre (1905 - 1980), Simone de Beauvoir (1908 - 1986) e Albert Camus (1913 - 1960) floresceram até a criação da revista *Les Temps Moderns*, em 1944. A publicação de *Fenomenologia da Percepção* é em 1945 e já traduz em si mesma certo caráter existencialista da reflexão de Merleau-Ponty. “Repor as essências na existência” (FP, p. i), é a via fenomenológica da filosofia.

Na continuidade de uma investigação sobre o irrefletido, Merleau-Ponty irá situar três experiências pelas quais será possível esta manifestação: o corpo, o mundo e a temporalidade. Esta última entendida como uma sustentação “racional” do irrefletido, sem que corpo e mundo se restrinjam a uma esfera de compreensão objetiva. Em todos estes casos, a via de acesso a estas experiências será dada pela percepção, em uma redução deste fenômeno àquilo que ele encontra na imediatez de seu acontecimento.

Como vimos acima, Descartes substituíra o ver pelo “pensamento de ver”, e a tradição empirista também concebeu a percepção como um estímulo sensível em acordo com o aparelho sensorial específico (CERBONE, 2014, p. 162). Restou para esta última compreensão o cientificismo moderno pelo qual os vínculos podem ser melhor tematizados, uma vez que a ciência parte de uma busca objetiva sobre a realidade.

Conforme Cerbone (2014, p. 164), podemos elencar quatro concepções centrais do empirismo. Estas ideias foram confrontadas por Merleau-Ponty. Em primeiro lugar, temos que o empirismo elabora a percepção como recepção e registro de unidades e/ou sensações simples. Em segundo, cada faculdade sensível se torna um canal de acesso e recepção; tais canais são diferentes entre si, conforme o aparelho sensível que aí prevalece. Como terceira concepção, o que chamamos “coisa” é uma elaboração de uma combinação de dados sensíveis; juntados e reordenados, são estes dados particulares que, quando reunidos, nos permitem chamar “coisa”. E como quarto elemento da estrutura perceptiva desde o empirismo, temos que as qualidades afetivas e as emoções são adições secundárias frente aos dados primitivos obtidos pela percepção. É, portanto, uma concepção puramente passiva, apenas de recepção dos dados sensíveis.

No capítulo de *Fenomenologia da Percepção* intitulado *Os prejuízos clássicos e o retorno aos fenômenos*, Merleau-Ponty aponta o porquê de seus estudos de uma fenomenologia da percepção contradizerem as concepções intelectualista e empirista da percepção. Podemos afirmar com o filósofo que a concepção de dados puros e de uma sensação pura não acontece desde o nível fenomênico com que sua abordagem requer. É de se lembrar aqui que a noção de *estrutura* já fora ancorada na percepção desde a *Estrutura do Comportamento*, e será aqui melhor atestada.

Quando a *Gestalttheorie* nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, isso não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, em uma análise ideal, para introduzir a noção de impressão. Trata-se da própria definição de fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção. O “algo” perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um “campo”. (FP, p. 24).

Segundo, portanto, o filósofo, qualquer qualidade ou sensação, dada pela percepção, pode ser pensada de maneira isolada, mas ela não acontece de maneira isolada. E importa-nos aqui o fenômeno. A percepção diz respeito à relação com que o (dado) sensível estabelece com o seu campo. Uma mancha que aparece na parede não é encontrada de maneira isolada ao seu próprio campo: a parede. Esta espacialidade inerente a percepção é parte de seu sentido que também é inerente. Podemos nos enganar de duas formas na percepção: ou fazê-la um elemento da consciência e tratá-la como dado isolado quando ela mesma tem sentido, ou acreditar que o sentido seja pleno e determinado (FP, p. 26). Compreendê-la, portanto como nossa adesão ao mundo é escapar desses erros.

A outra corrente dominante do entendimento da percepção é a que foi chamada intelectualista. Como vimos no empirismo, a percepção opera de maneira mecânica, recebendo os estímulos. Ela acontece desde uma passividade, onde os dados serão recebidos e registrados conforme o aparelho sensível. É por isso que precisamos deixar evidente que a percepção também opera desde uma atividade: (sou eu quem) olho, toco, escuto. Estes verbos indicam justamente a ação perceptiva em seu ato próprio. De maneira crítica ao empirismo, a filosofia intelectualista operou, segundo as interpretações de Immanuel Kant (1724 – 1804) e seus leitores, na tentativa de corrigir o problema da pura passividade no ato cognitivo.

Para a compreensão intelectualista, o sujeito da percepção entra como recurso à atividade perceptiva. Segundo a máxima de Kant de que “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2001, A 51 B 75-6), a dimensão passiva e a ativa operam simultaneamente para o conhecimento. Assim, segundo a nossa leitura, as intuições (a dimensão ativa) sem a propriedade de conceitos são cegas. São os conceitos que poderão julgar o percebido, mais ainda, os conceitos assegurarão a possibilidade de conhecimento de algo. O sujeito perceptivo e o juízo do percebido farão da percepção uma dinâmica ativa frente ao mundo.

Contudo, Merleau-Ponty encontra aí na questão do juízo o ponto contrário pelo qual irá argumentar. Segundo o nosso filósofo, “o juízo é frequentemente introduzido como *aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção*” (FP, p. 60). Ademais, como seria possível intervir na distinção entre uma percepção verdadeira e uma falsa, se nos dois modos o juízo operaria no ato de perceber? É claro para o nosso filósofo, e assim ele argumenta, que o sentido inerente da percepção não é dado pelo juízo do sujeito. Se não fosse assim, a diferença entre o “ver” e o “crer que se vê” estaria apenas no juízo, e não no sentido imanente ao percebido.

A compreensão intelectualista da percepção permite às compreensões científicas reduzir o mundo e elencar suas demandas no sentido de investigar a realidade. Contudo, para o nosso filósofo, a percepção nos revela algo aquém dessa experiência quando nós a alcançamos em um nível fenomenológico da compreensão filosófica.

Será aqui que a inscrição da percepção à luz dos prejuízos dos clássicos será remetida por Merleau-Ponty na crítica das concepções empiristas e intelectuais do real. Por isso, já no prefácio de *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo aponta que

A redução fenomenológica seria idealista, no sentido de um idealismo transcendental que trata o mundo como uma unidade de valor indiviso entre Paulo e Pedro, na qual

suas perspectivas se recobrem, e que faz a “consciência de Pedro” e a “consciência de Paulo” se comunicarem porque a percepção do mundo “por Pedro” não é um feito de Pedro, nem a percepção de mundo “por Paulo” um feito de Paulo, mas em cada um deles um feito de consciências pré-pessoais. (FP, p. vii).

Este pertencimento *em geral* a um tipo de *cogito*, chamado ingênuo, será explorado pelo filósofo pois será este mesmo tipo de filosofia reflexiva a possibilidade de uma impossibilidade da experiência de mundo. Digamos, de outro modo, que o que o filósofo quer reconhecer já nestas primeiras páginas é que a percepção não pode ser tomada como uma estrutura cognitiva do gênero humano, à qual estamos todos orientados a perceber igualmente os fatos, as coisas, o mundo e os outros. Por certo, o que Merleau-Ponty já deixa evidente desde aqui é que a compreensão será situacional, inserida num determinado espaço. Com isso, a abertura à qual estamos inseridos desde o nosso sentir – o perceber – é posto como um meio de presença do irrefletido.

A fenomenologia da percepção não irá se reduzir a uma questão do sensível aparente. Com ela é que será possível o nosso acesso àquele lugar do irrefletido, e que traz consigo o sentido inerente da experiência. Não é mais uma questão de uma redução pura do dado cognitivo. A herança empirista das teorias do conhecimento é descartada por Merleau-Ponty, já que apenas evidencia um caráter cognitivo e não contempla a percepção como um fenômeno que traz em si mesmo um sentido.

Em 1946, Merleau-Ponty apresentou as considerações de *Fenomenologia da Percepção* para a Sociedade de Filosofia Francesa. É neste texto que a confrontação com o filósofo permitiu-nos orientar a nossa leitura da percepção. Ele afirma que

A experiência da percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens, que ela nos entrega um *logos* em estado nascente, que ela nos ensina, fora de todo dogmatismo, as condições verdadeiras da própria objetividade, que ela nos lembra as tarefas do conhecimento e da ação. (PP, p.49).

Por certo o filósofo não cita a ação como algo secundário em seus estudos sobre a percepção. A relação entre o conhecimento e a ação é posta, como vimos neste trecho, neste mesmo princípio da fenomenalidade da percepção, e deste saber originário ao qual ela nos apresenta. Algo que já fora apontado em *Estrutura do Comportamento*, como vimos acima.

Para a nossa leitura de Merleau-Ponty, importa-nos poder aferir que com uma fenomenologia da percepção, a inscrição daquele que age acontece (i.) num ambiente, um meio, em um campo, e (ii.) onde a emersão de outrem e do mundo já está prenhe de sentido.

Para a primeira posição, um campo inserido num horizonte, isto já faz com que deixemos de lado possíveis compreensões simplificadas da ação ética. Um sujeito isolado e amparado pela reflexividade é secundário frente à posição inicial do que está aquém da reflexão. A facticidade com que a nossa posição ingênua no mundo nos coloca permite que nossa percepção – e o nosso conhecimento, estejam amparados, primeiramente, numa condição ambígua de nossa presença imediata no mundo.

E quanto a segunda colocação, importa-nos que o percebido traz consigo a possibilidade de uma compreensão – e de sentido – que independe, em sua gênese, das características que um sujeito reflexivo irá impor. Esta elaboração será melhor comprovada pelas duas experiências que o filósofo propõe como elementos primitivos do irrefletido: o corpo e o mundo.

2.4 A EXPERIÊNCIA CORPORAL

A percepção não ocorre isolada. Sua experiência é atrelada a um corpo, um corpo que percebe. O corpo é o sujeito da percepção. Isto já nos distancia das concepções de que o sujeito da percepção é a cognição ou a alma. Apoiado na diferenciação que Husserl propusera entre *Körper* e *Leib*⁹, Merleau-Ponty decide investigar o corpo como o lugar da experiência que participa do irrefletido. É pela fenomenologia da percepção que chegamos ao corpo, e é a partir dele que pretendemos apontar o alicerce da ambiguidade de nossa experiência sensível.

A contribuição de Merleau-Ponty nas reflexões sobre a corporeidade envolve a percepção enquanto o nosso modo de acesso ao mundo. Como vimos, na *Fenomenologia da*

⁹ A diferença entre *Körper* e *Leib* é um tema importante à fenomenologia. Husserl estabeleceu uma divisão entre o corpo enquanto objeto material e físico, que denominou *Körper*, que é a versão germânica da palavra *corpus*; e o corpo orgânico e vivo, que chamou *Leib*. Assim melhor descreve o filósofo sobre o corpo vivo (*Leib*): “O corpo somático, de maneira totalmente *sui generis*, está em permanência no campo da percepção, de modo inteiramente imediato, num sentido completamente único, justamente no sentido indicado pela palavra órgão (aqui, no seu sentido original): aquilo pelo qual sou, como eu da afecção e das ações, de maneira totalmente única e imediata, onde vigoro sinestésicamente de modo totalmente imediato, articulado em órgãos particulares, nos quais, em sinestésias correspondentes, domino ou estou capacitado a dominar [...]. Assim, os corpo e o corpo somático são, segundo a percepção, essencialmente diferentes; o corpo somático, a saber, como o único corpo somático efetivamente perceptivo, o meu corpo somático” (*Krisis*, §28, p. 86). Juliana Missaglia assim explica a diferenciação: “Um dos pontos mais importantes do conceito de corpo em Husserl é a distinção entre *Körper* e *Leib*. Em poucas palavras, *Körper* diz respeito aos aspectos estritamente *materiais* e *físicos* do corpo, daquilo que ele tem em comum com todos os objetos do mundo, abstraindo, portanto, da sua conexão com uma consciência. *Leib*, por outro lado, é o corpo enquanto algo *vivo*, animado por uma “alma” e que envolve todos os aspectos psicológicos da consciência. Conforme aponta Natalie Depraz, a diferença entre as duas expressões pode ser explicada em termos etimológicos: *lîp*, no alemão antigo, possuía um sentido que abrangia tanto “corpo” como, em geral, “vida” (que viria a se tornar “*Leben*”). “Corpo” no sentido de “*Leib*”, portanto, guarda essa conexão com a ideia de *vida*, de algo que não é mera coisa material inanimada. *Körper*, por outro lado, é apenas a versão germânica da palavra latina *corpus*, e remete à concepção de corpo apenas enquanto objeto físico” (MISSAGLIA, 2016, p. 27).

Percepção já acontece a diferenciação entre um tipo de reflexão intelectualista e outra empirista. Para a reflexão sobre o corpo, estas diferenças persistem à medida em que o nosso filósofo irá propor uma síntese da experiência corpórea observando as limitações que o entendimento fisiológico e psicológicos clássicos propuseram. Iremos acompanhar o pensamento de Merleau-Ponty até a definição de um corpo-próprio, em sua experiência existencial. No que tange às nossas questões de uma ética fenomenológica, o corpo irá se desvelar como o *aqui* da ação. Não mais um sujeito operante de uma reflexão, mas um corpo encarnado num espaço.

A inscrição do corpo como ponto de vista sobre o mundo nos leva a considerá-lo como objeto (FP, 108). A síntese desses objetos, operados na consciência, nos permitem ter a ideia de corpo. Estas duas abordagens, ideia e objeto, afirmaram algo sobre a experiência corpórea. Contudo, nos dirá Merleau-Ponty, que este dito sobre o corpo acabou por (nos) deslocar da própria experiência corporal, da experiência perceptiva. Ou ainda, que resta o excesso possível de se experimentar e que está aquém das compreensões objetivas do corpo.

Temos por corpo objetivo a definição clássica de *partes extra partes* (FP, p. 111). Esta definição remonta ao conceito de *res extensa* ao qual Descartes implicou em suas reflexões. Uma relação entre partes é uma relação entre exteriores. E é assim que a tomada de compreensão do corpo enquanto objeto permite a investigação científica.

Ao analisar a fisiologia do corpo, Merleau-Ponty elenca duas doenças que servirão de argumentação à irredutibilidade do corpo-objeto. São elas a anosognose e os casos de membros fantasmas (FP, 115). De um lado uma ausência do membro que aí está, e do outro a presença do que não está. Se considerarmos o juízo representativo possível diante de cada doença, a percepção parece “falhar” ao encontrar a existência ou a ausência do membro no corpo, visto que o julgar do paciente está alheio à atualidade do corpo. Segundo Merleau-Ponty,

Uma explicação fisiológica interpretaria a anosognose e o membro fantasma como a simples supressão ou a simples persistência das estimulações interoceptivas. Nessa hipótese, a anosognose é a ausência de um fragmento da representação do corpo que deveria ser dada, já que o membro correspondente está ali; [e] o membro fantasma é a presença de uma parte da representação do corpo que não deveria ser dada, já que o membro correspondente não está ali. (FP, p. 120).

Será necessário à análise destas doenças que o filósofo entenda o corpo para além de questões objetivas. Estas experiências de ausência ou presença não são da ordem do “eu penso que...”, como afirma Merleau-Ponty (FP, 121). É preciso, portanto, uma análise fenomênica desde o ser no mundo que experimenta estes estágios de anosognose ou membro fantasma. Mais

ainda, estes exemplos parecem apontar para algo de mais fundamental na experiência corpórea que é a imbricação deste nosso “aqui” como corpo em meio ao mundo. Se temos que a percepção é nosso acesso ao mundo, e que ela é ancorada desde o corpo, a inferência então é a de que o corpo é nossa imbricação no mundo. Ou, como dirá o próprio filósofo, “veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente com eles” (FP, 122).

O doente que ignora a sua doença ou o doente que sente uma perna ausente, por exemplo, não se esquivava de uma contínua presença de seu corpo no mundo. É uma situação paradoxal que os relatos desses doentes nos mostram: a partir da ausência descobre-se a presença; a partir do sentir a perna ausente é que o amputado se dá conta da realidade atual ausente.

Esse paradoxo é o de todo ser no mundo: dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e exteriores a elas, e que, todavia, só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim. (FP, p. 122).

A ambiguidade intrínseca à relação corpo – mundo nos explica uma irreduzibilidade de uma compreensão objetiva do corpo. Ou seja, nestes dois casos citados pelo filósofo, o corpo não pode ser suspenso de suas relações exteriores e analisado de maneira à parte de seus hábitos, suas conquistas, suas dores, enfim, dos elementos que constituem a situação corpórea e que estão além de uma redução reflexiva.

A temporalidade é um elemento importante na construção deste argumento. Se esta presença atual é um hábito do passado, como aconteceria em um caso de membro fantasma, isto acontece porque este passado não é alheio ou extemporâneo ao corpo. Antes, tal passado alimenta a existência atual. Não seria, portanto, um produto da consciência que engendraria o que falta à atualidade corporal. Ao contrário, é a constituição corpórea que insiste, dado a inscrição existencial e temporal, na efetividade de seus próprios membros. Dirá o filósofo que “o braço fantasma é, portanto, como a experiência recalcada, um antigo presente que não se decide a tornar-se passado” (FP, 127).

Isto faz Merleau-Ponty afirmar que as recordações que habitam o corpo do doente não são de imagens que se associariam umas às outras, onde a imagem do corpo sadio recorreria à imagem do corpo doente, e vice-versa. Mas, de outro modo, recordações que abrem o tempo que se perdeu – e que aconteceu até que se chegasse à ausência do membro, recordações que tem seus fios intencionais ligados ao tempo do corpo vivido (FP, 127). “Antes de aceitar o

fracasso ou voltar atrás, o sujeito, nesse impasse existencial, faz voar em pedaços o mundo objetivo que lhe barra o caminho e procura, em atos mágicos, uma satisfação simbólica” (FP, p. 127).

De maneira geral, este corpo que é motivo de pesquisa às ciências fisiológicas, e que tem seus movimentos dissecados pela cinestesia, não é redutível às explicações objetivas. Nosso filósofo ainda proporá outra via pela qual identificaremos esta não-redução do corpo, que é a via psíquica.

Merleau-Ponty afirma que a psicologia clássica já reconhecera certas características que impediram a redução do corpo ao status de objeto (FP, 133). Uma dessas características é o fato de que o corpo (ele) mesmo se percebe, e não toma distância de si mesmo para poder (se) observar. É um corpo que existe comigo. E isto pode ser percebido pela maneira visual com que o corpo alcança o mundo, ou pela via tátil. Se seguimos o corpo visual, as partes mais distantes de meu corpo se tornam facilmente compreensíveis e distintas, mas ao passo em que o olhar se aproxima da cabeça e até dos olhos, o olhar vê um “quase-espaço” (FP, 135) e a indeterminação do que se vê. Se seguimos pela via tátil, percebemos que o toque da mão esquerda sobre a mão direita, e esta que ainda toca um terceiro objeto, nos mostra que há como que duas mãos direitas: uma mão direito-objeto [tocada pela mão esquerda] e a mão direita que toca [o terceiro elemento] (FP, 135). A mão direita tocada é este amontoado de pele, carne, nervos e ossos. A mão direita que toca é o desvelar de um mundo onde as coisas nos são próximas e acessíveis. Segundo Merleau-Ponty, é preciso afirmar que “embora eu veja ou toque o mundo, meu corpo não pode, no entanto, ser visto ou tocado” (FP, 136).

Dada esta impossibilidade de uma objetificação radical do corpo na distância de si consigo mesmo, Merleau-Ponty afirma que a psicologia clássica já poderia ter conduzido a análise de uma maneira mais radical, em direção ao corpo próprio, como

meio de nossa comunicação com ele [o mundo], ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante. (FP, 136).

Esta mesma maneira clássica da psicologia entendeu outras três compreensões sobre o corpo. O que foi chamado de (i.) sensações duplas, onde o exemplo das mãos que se tocam recusa uma distinção clara sobre quem é sujeito e quem é o objeto da ação; corpo enquanto (ii.) objeto afetivo, onde as coisas exteriores são representações – e a dor do que feriu meu pé não é o limite de minha consciência de dor diante do mundo exterior (FP, 138), nem o pensamento de uma dor. E, por último, corpo enquanto (iii.) sensações cinestésicas, entendo que existe uma

originariedade do movimento corporal que antecipa a ação final de, por exemplo, mudar um objeto de lugar no espaço. Para isso, não preciso localizar meu próprio corpo e, situando-o, mudar algum outro objeto. O corpo é irreduzível ao fato de que eu possa encontrá-lo, visto que o habito, sou nele (FP, 138).

Mas os psicólogos clássicos, ao despreverem estas possibilidades de compreensão do corpo, estavam ainda atados à postura científica da separação do observador e das propriedades do objeto absoluto. É como se o psiquismo entrasse no grande rol das ciências e, quando não houvesse explicação possível, como no fato de que o corpo visual não pode ver os próprios olhos, a biologia poderia resolver este problema, explicando e dissecando os órgãos (FP, 139). Perdeu-se a chance de entender o corpo próprio em sua estrutura fenomênica e sua experiência com o mundo e passou-se à compreensão do corpo em sua representação, em seus conteúdos nos quais a consciência opera em objetivar e oferecer uma explicação científica.

Merleau-Ponty retoma, então a espacialidade da inscrição do corpo próprio como um dos elementos que podem explicá-lo, como aconteceu na observação das explicações fisiológicas e psicológicas. O filósofo indica que para o corpo próprio as relações estabelecidas com o espaço não são de um desdobramento de suas próprias partes, mas da ordem de um *envolvimento* (FP, 143), uma investidura. Esta maneira de habitar o espaço faz com que o corpo não seja limitado em suas fronteiras com a exterioridade, mas encontre esta relação desde um esquema corporal.

Um esquema corporal pode ser também entendido de maneira diversa. É por isso que o filósofo elenca posições deste esquema que não condizem com a espacialidade do corpo próprio, e com o próprio método que pretende empenhar. O esquema corporal pode ser entendido como um resumo (FP, 144) da proprioceptividade e da interoceptividade¹⁰. Esta espécie de síntese operaria o sentido com que o ser humano pode encontrar-se num determinado ambiente ao mesmo tempo que que pode sentir-se a si mesmo, desde seu interior. Seria, segundo Merleau-Ponty, uma espécie de associações recorrentes e que operariam com o crescimento do indivíduo uma coletânea do “saber de si” (FP, 144).

¹⁰ Propriocepção e Interocepção são descrições de um tipo de conhecimento corporal obtido por associação entre o que é recebido enquanto estímulo externo e a elaboração deste nível de percepção no próprio esquema corporal. Neste tipo de descrição, é levado em conta o estado corpóreo e sua relação com os estímulos e respostas oferecidos ao corpo. Merleau-Ponty se opõe a este tipo de descrição: “Entretanto, no uso que dele fazem os psicólogos [no uso desta compreensão de esquema corporal], vê-se muito bem que o esquema corporal extravasa essa definição associacionista. Por exemplo, para que o esquema corporal nos faça compreender melhor a aloquiria, não basta que cada sensação da mão esquerda venha a se colocar e a se situar entre imagens genéricas de todas as partes do corpo, que se associariam para formar em torno dela como que um *desenho* do corpo em sobreposição” (FP, p.144, grifo do autor).

Contudo, explica o nosso filósofo que a própria concepção psicológica conseguiu ir além desta compreensão de um resumo associacionista. É que o corpo precisa de um saber global para poder sair deste tipo de associações que, em casos de doença, deixam de ser explicados. O caso que aqui está em questão é o da aloquiria¹¹. Para o doente desta enfermidade não basta a formação de uma cópia de seu corpo em associações de imagens que sobreporiam a mão esquerda sobre a mão direita. Diz Merleau-Ponty que

É preciso que essas associações sejam reguladas a cada momento por uma lei única, que a espacialidade do corpo desça do todo às partes, que a mão esquerda e sua posição esteja implicada em um *desígnio* global do corpo e tenha ali a sua origem, de forma que ela possa de um só golpe não apenas se sobrepor a ela ou baixar sobre ela, mas ainda tornar-se a mão direita. (FP, 145).

O que está por detrás dessa consideração de um *desígnio* global é a própria teoria da *Gestalt* que já servira aos escritos de *Estrutura do Comportamento*. Esta forma, para falar em termos da *Gestalt*, opera a sensação global que tenho de meu próprio corpo, o esquema corporal. Uma espacialidade que, por estar envolvida em esquema de figura-fundo, não se entende como posição, mas situação (FP, 146). Esta situação – o meio – em que o corpo se inscreve designa o “aqui” desde onde aquilo que lhe é próprio (suas tarefas, sensações, perspectivas e percepções) está ancorado. O esquema corporal, como bem afirma o filósofo, é “maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (FP, 147).

É Bernhard Waldenfels quem pode nos aclarar sobre a inscrição corpo e espaço próprios. Em artigo intitulado *Habitar corporalmente en el espacio* (2004)¹², o filósofo alemão afirma que a espacialidade que o corpo fenomenal funda não diz respeito à topologia da simples situação em que o corpo está, restrito em coordenadas X ou Y, como no modo cartesiano. Diz ele que

Se o aqui fosse nada mais do que um centro de orientação e um ponto de partida de movimentos que se desdobram em diferentes direções em velocidade variável, então sim, o aqui voltaria a ser, uma vez mais, um <<em qualquer parte>> relativo, em um espaço infinitamente aberto ao qual corresponderia a uma mirada desde nenhuma parte. (WALDENFELS, 2004, p. 27).

¹¹ É o termo usado na medicina para se referir a uma patologia em que a sensação tátil é experimentada em ponto distante do estímulo, especialmente em um ponto oposto. (Allochiria. *In*: MERRIAM-WEBSTER, 2020, online).

¹² Bernhard Waldenfels é um grande interlocutor na obra de M. Merleau-Ponty. Mais adiante, em nosso terceiro capítulo, abordaremos suas reflexões sobre o pensamento do filósofo francês e a implicação para uma fenomenologia responsiva.

Assim, o corpo não é apenas o ponto zero das coordenadas geográficas e, tampouco, o *ponto zero* do qual emerge a percepção.

O corpo ao qual Merleau-Ponty afirma chegar é o corpo fenomenal. E aqui, por fenomenal, entende-se a imbricação que o corpo desvela da espacialidade: não como um mero objeto em meio a objetos, mas, de forma primitiva, a experiência pela qual todo espaço poderá ser concebido.

No que concerne ao espaço corporal, vê-se que há um saber do lugar que se reduz a um tipo de coexistência com ele e que não é um nada, embora uma descrição ou mesmo a designação muda de um gesto não possa traduzi-lo. [...] O sujeito diante de suas tarefas familiares não precisa procurar suas mãos ou seus dedos porque eles não são objetos a se encontrar no espaço objetivo. (FP, 153).

A percepção exterior é que nos coloca, enquanto corpo fenomenal, em estreita ligação com o mundo. Se podemos mover nossos corpos neste espaço, isso o fazemos porque a ancoragem do corpo no mundo permite que nossas fronteiras estejam além do conjunto epidérmico. O ver se projeta sobre a realidade mundana e nossas dimensões se ampliam pelo espaço. A espacialidade do corpo próprio revela que “para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (FP, 149).

A compreensão do corpo pelo espaço e o fato de que o corpo não é eximido de sua importância ao espaço revelam esta posição primitiva do corpo fenomenal como não redutível frente à reflexividade. Afirma Merleau-Ponty que

Nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre todos os outros. Este é apenas o corpo constituído. Ele [corpo próprio] é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos. (FP, p. 202).

Podemos propor agora o que Merleau-Ponty definiu como a síntese do corpo próprio (FP, p. 205). É que a espacialidade que a percepção nos dá, e a própria percepção das coisas desde o corpo, imprimem o caráter existencial da percepção, ancoragem de nosso corpo em um mundo concreto. E isso permite que a compreensão do que é próprio do corpo se estenda ao mundo, ao mesmo passo em que o mundo está, nessa ótica, na gênese de sentido do corpo próprio. As delimitações de exterior e interior se dissolvem à medida em que o corpo próprio é entendido em uma espacialidade além de sua epiderme e desvelada pela percepção.

Será possível resgatar o que o filósofo já apontara no prefácio de *Fenomenologia da Percepção*,

O mundo não é um objeto do qual eu possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não “habita” apenas o “homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. (FP, p. vi)

Não há, portanto como se separar desta evidência perceptiva que nos escancara à vista. A ancoragem de meu corpo no mundo não é apenas como um objeto em meio aos demais, uma coisa da qual participamos, em um meio qualquer. Seguindo o pensamento de Merleau-Ponty, a relação entre corpo e mundo abre-se a uma ambiguidade fundamental, princípio da imbricação do que é próprio do corpo em um espaço. É a esta ambiguidade que nos referimos quando pretendemos apontar que o corpo não pode ser reduzido às compreensões objetivas. Tampouco a ideia de que o corpo se entende separado de seu meio, para não dizer de sua história e suas vivências. Se na percepção das mãos que se tocam não é possível distinguir qual delas ocupa o lugar de tocante ou de tocado, é porque tal ambiguidade já está presente neste simples gesto. A relação se expande quando o que está em conta é o corpo e o mundo.

O corpo ambíguo é, portanto, o próprio do corpo fenomenal que se traduz em sua propriedade: estar ancorado em um mundo, em um espaço próprio, e ter aí as suas trocas numa certa promiscuidade. Como dirá Merleau-Ponty, a evidência da espacialidade permite que comparemos o corpo à obra de arte (FP, p. 208), entendido desde o seu desdobramento no espaço – e não sobre si mesmo. O filósofo lembra o pintor Cézanne (1839 – 1906) para explicar que a composição de suas obras não pode ser entendida se não levarmos em conta o desdobramento das cores que compõem o quadro (FP, p. 208). Assim está também o corpo próprio: desdobrado ao mundo.

Podemos considerar aqui, também, a maneira pela qual nós identificamos atributos da experiência perceptiva (e, portanto, corpórea), nas coisas do mundo. É o caso quando dizemos que uma pessoa é “doce”, ou uma situação é “amarga”. Estes pequenos exemplos são dessa ordem primeira da adesão de nosso corpo ao mundo. É o que Merleau-Ponty tratou em *Conversas – 1948* (2004), em que o filósofo diz que

Nossa relação com as coisas não é uma relação distante, cada uma fala ao nosso corpo e à nossa vida, elas estão revestidas de características humanas (dóceis, doces, hostis, resistentes) e, inversamente, vivem em nós como tanto emblemas das condutas que amamos ou detestamos. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 24)¹³.

A posição originária de nosso corpo próprio no espaço se entrecruza com o próprio mundo que percebemos. Este *topos* encarnado não se limita a uma coordenada geométrica, e

¹³ *Conversas* refere-se à *Conversas-1948* (MERLEAU-PONTY, 2004).

tampouco se encerra nos limites de nossa pele. Antes, ele se desdobra neste horizonte (FP, p. iii) que percorremos com o olhar.

Estas implicações parecem abrir um campo de investigação filosófica ao qual pretendemos nos debruçar: como esta nova significação filosófica do corpo fere as concepções clássicas do pensamento reflexivo sobre a ética? Este é um exemplo possível, visto que os tratados sobre este tema, desenvolvidos desde a antiguidade grega até os limites atuais do pensamento contemporâneo, partiram do pressuposto de que este meu corpo que age é um corpo, de certa maneira, objetivado pelo pensamento objetivo. Haveria algum espaço, portanto, em que o diálogo desta nova compreensão que Merleau-Ponty nos inscreve e os modelos clássicos de uma reflexão moral se articulariam?

Lembra o nosso filósofo que “meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação” (FP, p. 228). E nós experimentamos estas situações as quais nos inquiram e demandam certa postura que adquire caráter ético, seja porque está orientada à relação com outrem, ou porque também se figuram nesta situação o mundo possível: a natureza, as culturas, a intersubjetividade. Estes são elementos que clamam por uma significação ética quando do pensamento contemporâneo. As novas possibilidades insistem, nos pareceu, nesta alternativa à concepção clássica do corpo. E daí que o corpo como foi entendido nas reflexões passadas não parece carregar aquilo que ele mais contém enquanto si mesmo: sua propriedade de ser um *topos* encarnado. Um corpo que é ferido na carne pelas situações que o atravessam.

E não há somente implicações referidas ao corpo próprio. Como pretendemos demonstrar neste capítulo, o espaço também ganha uma nova significação pela mirada fenomenológica. Ele deixa de ser o plano objetivo, e diríamos até cartesiano, para se orientar à situação primitiva da inscrição de meu corpo. Nesta imbricação corpo e espaço se funda o horizonte possível da ação, do comportamento, das vivências neste ambiente ao qual chamamos mundo. Certamente as questões aqui levantadas não demandam respostas simples. Mas, ao mesmo tempo, é o próprio empenho filosófico que está requerido em oferecer novas significações possíveis, motivo pelo qual pretendemos oferecer uma gênese de resposta a estas problematizações ao longo deste trabalho.

3 MUNDO, PERCEPÇÃO E ESPACIALIDADE

A descrição do corpo próprio, desde seu caráter perceptivo, revelou a nós esta condição explícita de que estamos inseridos em um espaço próprio. É o espaço em que o corpo encena suas ações, onde conhece as coisas, explora seu entorno, enfim, onde dispõe de um *ali*¹⁴ da experiência. É sobre esta condição espacial que queremos nos desdobrar agora. Um outro modo de chamar esta espacialidade contígua à propriedade do corpo é horizonte. E este é um termo caro à fenomenologia, pois ele desvela o alcance do nosso pertencimento e dos conteúdos da intencionalidade. Há, ainda, um outro termo que queremos nos referir agora, é o conceito *mundo*. Este é um tema que perpassa a história da filosofia e que nós o abordaremos desde as considerações que Husserl fez sobre o mundo da vida (*Lebenswelt*).

3.1 HUSSERL E O *LEBENSWELT*

Uma primeira definição do que se entende por *mundo da vida* nós encontramos, mais especificamente, no trabalho tardio de Husserl intitulado *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (2012)¹⁵. Ali, de início, Husserl aponta que o mundo da vida é “o mundo permanentemente dado como efetivo na nossa vida concreta no mundo” (*Krisis*, §9,

¹⁴ O dêitico “ali” não se refere apenas a uma figura de linguagem exófora. Antes, concentra em si a dimensão do fenômeno da intersubjetividade, e do próprio mundo. Husserl apontara que desde a *epoché* fenomenológica nós chegaríamos ao que o filósofo chamou de *ego* transcendental. Isso nos é mostrado já no início da V Meditação Cartesiana, quando o filósofo nos apresenta o problema de que tal *ego* poderia restar como *solus ipse*, o solipsismo que parece rondar o método fenomenológico. É o próprio Husserl quem nos leva à radicalidade deste problema, pois onde estariam os outros *egos*? Como dar conta da intersubjetividade que experimentamos se a *epoché* nos coloca diante de um mundo onde o que há é somente a minha intencionalidade que se apresenta de maneira transcendental? É preciso que o *ego* transcendental dê conta da experiência de um outro, do *alter ego*. Para dar conta deste problema, o filósofo irá nos apresentar três graus pelos quais é possível apresentar a constituição e a descrição do outro: (i.) a percepção do corpo que nos revela um nível da experiência que é analógica, ou seja, corpo a corpo, onde por analogia, o sentido do *ego* é transferido a este outro corpo que percebo; (ii.) o segundo grau é o de uma concordância de comportamento deste outro corpo que acaba por desvelar como um estranho, e não apenas como um outro eu; e (iii.) o terceiro grau que é a esfera da imaginação como a reflexão da potencialidade frente ao outro, onde o meu corpo (e meu *ego*) estão aqui, e pela imaginação, eu posso descrever outrem como ali. A imaginação age aqui como uma potencialidade que tenho de realizar um movimento entre o aqui de meu corpo e o ali de outrem, ao mesmo tempo em que o ali deste outrem é o meu aqui em potência, caso eu me desloque até o lugar de outrem. (HUSSERL, 2001, §42; §50 - §54). Paul Ricoeur (1913 – 2005), assim nos ajuda a compreender: “Recapitulando os três momentos da constituição de outrem, diremos: o primeiro momento tira a sua forma de uma lei universal, a associação especificada por um transcendental mais determinado, a *formação em par*; assim se torna inteligível o movimento de transgressão pelo qual o sentido “eu” se transfere do original para o análogo. O segundo momento traz o socorro de uma decifração perceptiva das expressões de comportamento, pelo qual preencho o desígnio de uma outra vida. O terceiro momento acrescenta a esta leitura das concordância de comportamento a imaginação do “se eu estivesse ali”. Assim progride, do vazio ao pleno, o desígnio de uma vida estranha, sem que, no entanto, esta transgressão da esfera do próprio me dê no original a vivência de outrem” (RICOEUR, 2004, p. 258, grifo do autor).

¹⁵ Doravante citaremos como *Krisis*, seguido com o número do parágrafo e a página.

p. 40). O que Husserl pretende abordar ao considerar o mundo vivido é a experiência imediata e não redutível à ótica científica, que pretende reduzir e oferecer um juízo sobre a realidade – ou, como queremos, um juízo sobre o mundo. Isto a que chamamos juízo encontra-se na própria metodologia científica, e é fruto das devidas reduções que o conhecimento assim concebido fará. Contudo, isto não significa que a nossa experiência factível e cotidiana seja sempre nesta ótica do juízo científico. “Há o mundo” (FP, p. xiv), nos diz, mais tardiamente, Merleau-Ponty. E isso não é um juízo possível desde as metodologias cognitivas, mas uma experiência primeira, uma adesão.

Continuando nossa leitura do pensamento husserliano, é importante dizer que as bases para a fundamentação do mundo da vida são, sob certo aspecto, confusas. Isto é, tematizar a experiência do mundo da vida é, em algum ponto, objetivá-lo como matéria do nosso conhecimento. Daí que existe certa ambiguidade, e até mesmo uma dificuldade, em conceituar o mundo da vida sem que haja um excesso em defini-lo e, ao mesmo tempo, o distanciamento disso que é nossa primeira adesão em nível da experiência vivente. Diz Husserl que

Não é fácil alcançar clareza acerca de que tipo de tarefas especificamente científicas, ou seja, universais, se devem definir sob o nome de mundo da vida, e em que medida deve daqui resultar algo de filosoficamente significativo. Levanta dificuldade já o mais elementar entendimento do seu sentido de ser específico, sentido que ora deve ser apreendido de modo mais lato, ora mais estreito. (*Krisis*, §33, p. 99).

Ao mesmo tempo, persiste o caráter crítico da compreensão do mundo que seja apenas baseada no cientificismo. A natureza, e conseqüentemente, o mundo, estão, à época do escrito de *Krisis*, reduzidos às compreensões matemáticas, onde tudo pode ser entendido em seu caráter universal por fórmulas (*Krisis*, §9, p. 40). E isto não é exclusividade dos contemporâneos de Husserl. Há um tipo de compreensão, que seja universal ou ideal, do conhecimento a partir de elementos formais, a quem é atribuído um juízo de verdade. É este tipo de orientação do conhecimento que está no embrião da filosofia grega e, mais tardiamente, no cientificismo físico de Galileu Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1643-1727), por exemplo. A tensão entre o objetivismo, que encontraria verdades imutáveis por detrás das experiências subjetivas, e o transcendentalismo, onde a afirmação da subjetividade é o caráter de sentido da experiência possível de conhecer alguma coisa; este embate traria seus confrontos ao longo da história da filosofia e da ciência.

Sobre isso, argumenta Missaggia (2018, p. 200), que

O que o filósofo reitera, no entanto, é que, do mesmo modo que há diferentes tipos de

objetivismo, há ainda diversas formas de realização de uma filosofia transcendental. A fim de evitar os contrassensos do transcendentalismo, incluindo a ideia de uma subjetividade de caráter meramente psicológico e, portanto, subjetivo em um sentido pejorativo, cabe à filosofia desenvolver um pensamento transcendental assentado em bases seguras, guiado por uma ideia de fundamentação rigorosa, tal como ambiciona a fenomenologia.

A fenomenologia será, portanto, o método possível de descrição deste mundo vivido desde sua própria experiência, não o constituindo posteriormente, mas reconhecendo desde aí a primordialidade donde a ciência poderá refletir seus problemas. É este o ponto que queremos descrever ao trazermos o mundo vivido: o *topos* comum da experiência vivida, constituído na facticidade, onde, cotidianamente estamos inseridos e atravessados em nossas subjetividades por toda sorte de acontecimentos.

Resta, portanto, à ciência, reconhecer que suas induções e seu método surgem desde o mundo vivido, e não o contrário. O mundo da vida é o que resta de oculto na experiência científica (MISSAGGIA, 2018, p. 200). Ainda assim, o próprio processo das ciências se traduz em hipóteses e induções dadas de experimentações. Ora, a nossa adesão primordial ao mundo vivido também se serve destes mesmos instrumentos. Daí é que temos o fato de que a ciência encontra os seus problemas desde a facticidade e, ao mesmo tempo, se tornou possível, na história, uma inversão entre uma experiência ingênua e, secundamente, uma experiência objetiva do mundo. Para Husserl, a abordagem do mundo da vida não pode ser restringida pela objetividade, disso, a metodologia “que este mundo da vida, como tal e na sua universalidade, exige, seja uma cientificidade específica, justamente não lógico-objetiva” (*Krisis*, § 34, p. 101).

Se, por um lado, a abordagem do mundo da vida se dará desde elementos próprios explicitados na fenomenologia, tal como a suspensão do juízo existencial, a universalidade do mundo da vida também abarca um outro elemento que fica posto de lado por ocasião de uma objetificação do mundo, que é a intersubjetividade que o mundo da vida se nos apresenta. É a consideração – universal e em abstrato – do que Husserl chamou de “mundo das experiências simplesmente intersubjetivas” (*Krisis*, §34, p. 109). Em outras palavras, nossa experiência comum, o estado ingênuo da consciência que não é dado desde a cientificidade, nos mostra que o mundo vivido também é coabitado por outras subjetividades possíveis, e é entremeado pelas coisas, pela natureza e cultura. Por fim, o mundo vivido não é uma experiência solipsista, mas é um mundo vivido em comum com outros.

Assim, podemos afirmar que há uma estrutura geral do mundo vivido: de um lado a experiência existencial fundante de uma adesão imediata e ingênua no mundo; de outro lado, o mundo da vida que se mostra comportando a intersubjetividade.

Os elementos mais basilares de tal estrutura dizem respeito à diferença no modo como se dá a experiência de consciência do mundo, de um lado, e dos objetos do mundo, de outro. Os objetos são experienciados não como meros entes isolados, mas sim enquanto coisas *em* uma realidade coerente, e pressupõem, portanto, um “horizonte de mundo”. O próprio mundo, por sua vez, não é jamais tomado como mero objeto, porém, como uma “unidade singular”. (MISSAGGIA, 2018, p.205, grifo da autora).

É bom lembrarmos que Husserl aponta para o fato de que é impossível experimentar o mundo sem que este seja dado nesta unidade singular da experiência ingênua. Diz o filósofo que “nenhum homem imaginável, e por mais transformado que o pensemos, poderia experienciar um mundo noutras maneiras de dação [...] em comunidade com uma co-humanidade” (*Krisis*, § 48, p. 134).

Podemos entender que o mundo da vida, segundo Husserl, será o ambiente com que a fenomenologia irá se ocupar. Haverá, portanto, um regresso ao mundo da vida de maneira a estabelecer os princípios e fundamentos de sua relação com a consciência. Conserva-se, assim, a especificidade da abordagem do vivido e, ao mesmo tempo, não se esgota a riqueza fenomênica do mundo vivido. É, como lembra Waldenfels (1997, p. 43, grifo do autor):

De antemão, o mundo da vida não é objeto de uma simples descrição ou, menos ainda, meta de uma busca que tenha como finalidade a imediata plenitude da vida; constitui, antes, o tema de um *re-questionamento* (*Rückfrage*) metódico e diversificado.

Nesta interpretação de Waldenfels há três questões as quais o mundo da vida sustenta: (i.) o fundamento das ciências – o solo donde brotam as indagações objetivas; (ii.) o acesso e a elaboração de uma fenomenologia transcendental – sustentada na afirmação das experiências subjetivas e (iii.) a perspectiva histórica, enquanto fio condutor, que obsta uma compreensão de uma infinidade de mundos particulares (WALDENFELS, 1997, p. 43).

A abertura para uma compreensão histórica e global do mundo da vida dependerá, posteriormente, das considerações que Husserl fará sobre a própria história, no sentido de uma plenitude da experiência, e do tempo. Contudo, nos basta que este conceito de mundo da vida exprima a experiência ingênua e cotidiana, aquela que não é tematizada – ou melhor, aquela que não é totalmente redutível à compreensão objetiva do conhecimento científico.

Serviu-nos Husserl para uma breve descrição do mundo da vida. Agora, prosseguimos à leitura de Merleau-Ponty. Desvelamos o corpo próprio e seu espaço, e segundo o nosso filósofo, “O corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o

espetáculo visível continuamente em vida” (FP, p. 273). Assim, podemos orientar-nos sobre as considerações sobre o mundo percebido.

3.2 SENTIR O MUNDO PERCEBIDO

A percepção é o nosso acesso ao mundo. Isto Merleau-Ponty deixou em evidência ao tratar o corpo próprio e sua ancoragem em um espaço. Ora, as subjetividades que encarnam a percepção também fazem uso das faculdades sensíveis na exploração deste mundo percebido. É por isso que Merleau-Ponty inicia a discussão sobre o mundo percebido esclarecendo o que é o sentir para a subjetividade que se encontra em situação espacial.

O que consta a partir de agora, na leitura de Merleau-Ponty, é que o mundo tem uma expressão sensível. Este sentir é a comunicação de meu corpo, de minhas faculdades sensitivas, com o mundo sensível. A dureza, a maleabilidade, o tato, o ouvir, olhar, o olfato, enfim, estas dimensões de uma comunicabilidade com o exterior da qual participamos e que, ao longo da filosofia, vez ou outra os sentidos foram colocados em evidência. É necessário, portanto, atar o corpo próprio ao mundo sensível.

Nosso filósofo inicia tratando que “o pensamento objetivo ignora o sujeito da percepção”. Se, como vimos em Husserl, o objetivismo procura a universalidade por detrás da experiência sensível, aqui Merleau-Ponty aponta para o fato de que para estas compreensões, de método empirista, a percepção é reduzida a uma explicação causal. Isto significa dizer que a percepção é uma coisa entre as coisas possíveis, e dessa análise seria possível elaborar as questões que responderiam à universalidade da ação perceptiva. Mas, para o nosso filósofo, é outra a condição da percepção: ela se apresenta “a cada momento como uma recriação ou uma reconstituição do mundo” (FP, p. 279).

A percepção é, pois, o que sustenta a experiência sensível, pois ela é “superfície de contato” (FP, p. 280) com o mundo, e está inteiramente disponível e enraizada nele. É assim que todo saber se instala neste horizonte aberto pelas possibilidades perceptivas, e não o contrário (a saber, um conhecimento que opera a percepção). Fato é que o intelectualismo tentou resolver este problema da percepção entendida enquanto coisa. No lugar em que o filósofo empirista se colocava em suspensão diante do mundo, agora, no intelectualismo, figura a consciência desde o Ego transcendental (FP, p. 280).

Para Merleau-Ponty, a tarefa que o intelectualismo pretende resolver ao considerar a consciência é apenas uma questão estilística frente ao empirismo. O que era percepção, tornou-

se consciência perceptiva; a visão, consciência de ver, por exemplo. A experiência de um Ego transcendental – a subjetividade deslocada da experiência concreta – poderia ofertar à reflexão filosófica uma unidade possível de conceber a realidade. De todo modo, segundo Merleau-Ponty, “o próprio intelectualismo se dá o mundo inteiramente pronto” (FP, p. 280). Ou seja, a experiência corpórea, o mundo e o eu empírico formam uma relação com a consciência subjetiva e universal – assegurando toda possibilidade de conhecimento. Mas a consciência, neste caso, está fora do sistema empírico, o que faz com que os problemas de constituição do mundo sejam os mesmos, tanto no intelectualismo quanto no empirismo: “relações de causalidade desdobradas no plano dos acontecimentos cósmicos” (FP, p. 280).

Contudo, o ver não comporta nele mesmo algo de “escondido”? A outra face que não nos é revelada ao abrir os olhos não é algo que experimentamos a todo instante? Estes exemplos que evocam os de Merleau-Ponty (FP, p. 281) sugerem que sentir o mundo percebido comporta uma dinâmica onde não possuo um corpo próprio puramente dado e que o mundo percebido não é completamente tomado na experiência sensível.

Nós só o compreenderemos se o eu empírico e o corpo não forem objetos [...] e se, correlativamente, esta possibilidade de ausência, esta dimensão de fuga e de liberdade que a reflexão abre no fundo de nós e que chamam de Eu transcendental em primeiro lugar não forem dadas e nunca forem absolutamente adquiridas, se nunca puder dizer “Eu” absolutamente, e se todo ato de reflexão, toda tomada de posição voluntária se estabelecerem sobre o fundo e sobre a proposição de uma vida de consciência pré-pessoal. (FP, p. 281).

Será necessário, portanto, uma alternativa entre naturante e naturado, entre uma relação que seja causal do puro exterior e do puro interior, uma alternativa que não encerre o sentir dentro de um puro receber dados na consciência. Isso tudo para que o sujeito que percebe, este meu corpo situado, não seja preterido em função de uma concepção intelectual do mundo.

Segundo Merleau-Ponty, as sensações “estão envolvidas por uma significação vital” (FP, p. 283). Isto é, repousa nesta experiência do sentir uma conduta, uma significação motora da qual estarei envolvido nos aspectos sensíveis do mundo, sentindo, propriamente, as qualidades sensíveis. Assim, nem a consciência é a constituinte da sensação e tampouco o corpo é um receptáculo de dados sensíveis. “O sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (FP, p. 285). Não é difícil de imaginar isso, visto que a experiência da cromoterapia, por exemplo, é usada em diversas áreas do conhecimento com a função de elencar as cores mais apropriadas para determinadas condutas. De todo modo, para Merleau-Ponty, esta requisição do sensível ao meu

corpo é a estrutura do sentir. E não o que o intelectualismo propõe, ou seja, uma operação intelectual do distanciamento do dado sensível para sua descrição. Não é se afastando da “conduta do azul” que entendo o que o azul significa na parede de uma sala. Ao contrário, a sensação é esta adesão no mesmo ponto em que a percepção visual encontra a cor e requer de mim a atenção de meu corpo. A sensação é uma promiscuidade com o mundo, “é, literalmente, uma comunhão” (FP, p. 286).

O que o nosso filósofo quer apontar é que a sensação, o sentir, não pode ser compreendido desde as metodologias intelectivas e empiristas, próprias do pensamento objetivo. A sensação deve ser experimentada, antes de tudo, e ali compreendida, no momento em que a sua significação vivida acontece. Se há pouco citamos uma consciência pré-pessoal (FP, p. 281), isto o é porque o sentir carrega algo de anônimo, já que

O sujeito que tem a sua experiência começa e termina com ela e, como ele não pode preceder-se nem sobreviver a si, a sensação necessariamente se manifesta a si mesma em um meio de generalidade, ela provém de alguém de mim mesmo, ela depende de uma *sensibilidade* que a precedeu e que sobreviverá a ela, assim como meu nascimento e minha morte pertencem a uma natalidade e a uma mortalidade anônimas. (FP, p. 291, grifo do autor).

Existe, portanto, na análise de *Fenomenologia da Percepção*, uma recusa em ceder à constituição de um Eu que atravesse o tempo e o espaço, capaz de gerenciar e configurar juízo de valor sobre a sensação. Ora, o sentir e o perceber são desde este corpo próprio que é atravessado pelo mundo que o rodeia. O sentir ao qual Merleau-Ponty se refere não é mais aquele dado pela filosofia objetiva, de vertente intelectualista ou empirista. Antes, o sentir agora é a maneira mesma da conaturalidade de nosso existir, síncrono ao mundo. Diz o filósofo que “experimento a sensação como modalidade de uma existência geral, já consagrada a um mundo físico, e que crepita através de mim sem que eu seja seu autor” (FP, p. 291). Na experiência pessoal, não carregamos, por exemplo, o completo domínio do sentido por ocasião de nosso nascimento ou de nossa morte. Se o sentir carrega consigo um anonimato, que é esta impossibilidade de dar uma assinatura extemporânea a um juízo de um Eu transcendental, isto só pode acontecer porque a sensação é, também, parcial.

Consideremos, portanto, que o sentir seja anônimo e parcial. Estas compreensões evidenciam a distinção entre a consciência sensível e a consciência intelectual, entre o puro *em si* e o *para si* da coisa sensível. A parcialidade que sentimos do mundo é uma outra característica da percepção por visadas. Ou seja, isto que sinto de um objeto é apenas uma parte disso que chamamos mundo. “Aquele que vê e aquele que toca não sou exatamente eu mesmo porque o

mundo visível e o mundo tangível não são o mundo por inteiro” (FP, p. 291). Há um excesso no próprio sentir; uma sobra de mundo desde o objeto sentido.

De todo modo, Merleau-Ponty considera que estas duas características podem ser resumidas “dizendo que toda sensação pertence a um certo *campo*” (FP, p. 292, grifo do autor). Isso demonstra que o sentir ao qual Merleau-Ponty está se referindo não pode prescindir de sua relação com o espaço, com a posição do corpo próprio em sua relação de abertura ao ser. Em suma, podemos considerar que as respostas à sensação, dadas na filosofia pelos projetos intelectualista e empirista, deixam opaca a situação em que o sentir acontece, pois tratam o sentir desde a causalidade – na ocasião empirista; ou prescindindo do próprio sentir e alocando a experiência na consciência – por ocasião do intelectualismo. Ora,

Temos a experiência de um mundo, não no sentido de um sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, mas no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada. Temos a experiência de um Eu, não no sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente desfeito e refeito pelo curso do tempo. A unidade do sujeito e do objeto não é uma unidade real, mas uma unidade presuntiva no horizonte da experiência. (FP, p. 296).

A experiência sensível torna-se, portanto, a experiência de um mundo. Uma realidade tal que é considerada desde sua condição espacial, onde a sensação e o espaço nascem em conjunto. “Não é mais uma matéria indiferente e um momento abstrato, mas uma de nossas superfícies de contato com o ser” (FP, p. 299). Se confrontamos isso com as considerações do corpo próprio, temos então que o corpo é um objeto sensível entre os outros, “que ressoa para todos os sons, vibra para todas as cores, e que fornece às palavras a sua significação primordial através da maneira pela qual ele as acolhe” (FP, p. 317). Será assim que a evidência do corpo próprio nos abre à espacialidade desde a experiência sensível. E, de alguma forma, se o sentir nos abre a um campo, resta-nos pôr em evidência este horizonte que é fundo de toda experiência possível, o espaço.

3.3 O ESPAÇO DO MUNDO PERCEBIDO

Se ao nos debruçarmos sobre o sentir nós tivemos a intenção de mostrar que a experiência sensível não é uma relação entre exteriores – daquele que sente e do sensível – o espaço, para a filosofia de Merleau-Ponty, também carrega esta demarcação. O espaço, que pode ter suas compreensões desde as ciências e da filosofia, não é reportado como um objeto,

como uma coisa. Assim, o filósofo assinala, uma vez mais, o caráter descritivo que a fenomenologia requer para desvelar o espaço fundado em (nosso) corpo próprio.

Segundo o nosso filósofo, as concepções clássicas sobre o espaço inferem o mesmo erro observado na análise perceptiva: identificá-lo como coisa entre coisas, *partes extra partes*. Em nota no início do capítulo *O Espaço*, Merleau-Ponty assinala duas compreensões sobre o espaço que se configuram como ato puro de uma consciência constituinte (FP, p. 327). Ele se refere a Kant e Husserl como modelos de uma reflexão que concebe a consciência como uma não-ser absoluto. É por isso que os trabalhos de nosso filósofo intentam a uma reabilitação da noção de espaço não como separada, ou *a priori*, mas desde o mundo percebido.

Kant, a fim de exemplificarmos, assim define o espaço:

O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa, perfeitamente, pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles, é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos. (KANT, 2001, A 24 – B 39, §2, grifo do autor).

O espaço assim entendido não é nem percepção e nem sensação. É, anterior a todo conteúdo possível na consciência, uma estrutura donde se funda a possibilidade de todo e qualquer fenômeno. É, em termos kantianos, uma intuição pura, onde os objetos externos se dispõem, e, mais precisamente, a condição de que a exterioridade seja factível. A experiência de coisas exteriores a mim, e situadas em posição diferente àquela que refiro enquanto “minha”, só pode ser concebida, na crítica kantiana, se intuída desde a noção de espaço. Em assim sendo, o espaço, ainda que visto e/ou percebido desde diversas miradas, só será assim feito porque são diversas partes de uma mesma unidade. O espaço é uno.

Mas, para o nosso filósofo, “o espaço não é o ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível” (FP, p. 328). À essa distinção entre ambiente e meio, Merleau-Ponty assinala uma divisão que se dá na compreensão de um espaço espacializado e um espaço espacializante. Essa distinção serve para que o espaço possa ser descrito enquanto potência universal, fenômeno do mundo percebido. O espaço *espacializado* diz respeito às coisas que emergem ao mesmo tempo que o corpo próprio, ou seja, corpo e coisas aparecem em uma multiplicidade irreduzível nas várias formas de situar-se no espaço: alto, baixo, perto, longe, direita e esquerda. Aqui, lida-se com o espaço físico de maneira com que as suas diversas regiões o qualificam.

De outro lado, o espaço espacializante, é onde lidamos com as dimensões geométricas, em uma espacialidade homogênea e isotrópica. Isto quer dizer que em um sistema físico não há interferência externa ao próprio sistema e tampouco suas propriedades se alteram desde o exterior, ainda que haja uma rotação dentro do sistema. É, segundo Merleau-Ponty, uma capacidade única e irreduzível de tratarmos o espaço. Aqui, a mudança de posição não altera o sentido em sua facticidade.

Haveria, portanto uma alternativa possível de compreensão da espacialidade que apresente sua unidade desde uma “síntese de uma espécie inteiramente diferente?” (FP, p. 329). Esta questão de Merleau-Ponty será fundamental na descrição do espaço que seja viável enquanto alternativa àquela descrição desde uma concepção intelectual, e de resíduo empírico (de causalidade). Para tanto, o filósofo analisa uma primeira questão sobre as noções de “alto” e “baixo”. A experiência de George Stratton¹⁶ (1865-1957) é matéria de análise de Merleau-Ponty. No experimento, o cientista desenvolveu um aparelho ótico capaz de alterar a posição natural com que percebemos, desde o olhar, o espaço. A paisagem seria invertida em seu eixo vertical, e o que estava para baixo assumiu a posição superior, e vice-versa. O filósofo assim resume o experimento:

No segundo dia da experiência, a percepção normal começa a se restabelecer, à exceção de que o paciente tem o sentimento de que seu próprio corpo está invertido. No decorrer de uma segunda série de experiência, que dura oito dias, primeiramente os objetos parecem invertidos, mas menos irreais do que da primeira vez. No segundo dia, a paisagem não está mais invertida, mas é o corpo que é sentido em posição anormal. Do terceiro até o sétimo dia, o corpo de apruma progressivamente e enfim parece estar em posição normal. (FP, p. 329).

Tal experimento evidencia, portanto, que o corpo se adaptou à nova realidade. Ainda que com alguma dificuldade com o passar dos dias, foi perfeitamente possível reconhecer a si e a espacialidade envolta ao corpo, mesmo que invertida (aos olhos de uma percepção natural). Este novo espetáculo visual é confrontado com as sensações advindas da experiência tátil, que permanecera “direita”. Como as sensações visuais e táteis não coincidem mais, elas informam o corpo como duas representações distintas do espaço. “Este conflito de imagens só pode terminar se uma das duas antagonistas desaparece” (FP, p. 330). Seria, portanto, o caso de uma certa atualização de uma informação habitual e uma percepção alterada? Mas a experiência

¹⁶ George Stratton foi um psicólogo americano que desenvolveu estudos sobre a percepção, em especial a visual, em seu laboratório na Universidade da Califórnia (Berkeley, USA). O experimento em questão foi publicado sob o título “Vision without inversion of the retinal image” na revista da Associação Americana de Psicologia. (STRATTON, 1897, p. 463 - 481).

revelou que a adaptação do olhar acontece depois de alguns dias. Seria, então, a prevalência do olhar sobre outras modalidades do sentir?

Segundo Merleau-Ponty, esta compreensão de um ato primeiro e outro secundário, onde haveria uma troca de informações entre os diferentes dados – táteis ou visuais, é ininteligível (FP, p. 331). O fato de que o alto e o baixo se encontrem associados à minha cabeça ou aos meus pés, e que seriam dados desde a informação tátil, não é uma maneira segura de associar as dimensões do espaço. Isso porque o alto e o baixo não podem ser dados em si mesmos. Ou seja, no experimento, o lugar em que a cabeça habitara (o alto) inverteu-se e, assim, tomou outra direção que não estava assenhorada em si mesma. “Em si “invertido”, em si “direito” evidentemente não significam nada” (FP, p. 332).

Mais claramente, o filósofo explica que

Não se pode considerar o mundo e o espaço orientado como dados com os conteúdos da experiência sensível ou com o corpo em si, já que a experiência mostra justamente que os mesmos conteúdos podem estar orientados alternadamente em uma direção ou na outra, e que as relações objetivas, registradas na retina pela posição da imagem física, não determinam nossa experiência do “alto” e do “baixo”. (FP, p. 332).

O que seria possível afirmar, então, do que experimentamos como “alto” ou baixo”? Uma psicologia intelectualista resolveria esta questão sobre o “direito” e o “invertido” dependendo do referencial a qual é contextualizada. Isto nos levaria a uma rede de interdependência entre os referenciais da situação de determinada coisa no espaço. Restaria, ainda, uma última referência, aquela que teria a originalidade de todas as outras posições, a estrutura da consciência que é condição de possibilidade de tudo o mais.

E assim o problema se instaura novamente, de maneira cíclica. É por isso que Merleau-Ponty esclarece que para um espírito constituinte, uma consciência dotada de condições *a priori*, “o intelectualismo, tanto quanto o empirismo, permanece aquém do problema do espaço orientado, porque ele não pode colocar a questão” (FP, p. 333). O espírito constituinte pode pensar qualquer direção espacial, mas ele mesmo não pode se situar. Não pode, portanto, estar imbricado no espaço que ele pretende ajuizar e tampouco habita espacialmente um lugar. Em últimos termos, experiência de Stratton não poderia sequer ser distinguida entre um “antes” e um “depois”, pois as duas informações – o espaço “direito” ou o espaço “invertido” – coparticipam da mesma natureza de uma condição *a priori* dada na consciência (FP, p. 333). O ponto ao qual o filósofo chega é o de que a descrição espacial não pode ser obtida desde a consideração dos conteúdos efetivos na consciência, como seriam as características do espaço; e tampouco pensar o espaço desde parte alguma.

Vimos, no primeiro capítulo deste trabalho, que a estrutura da percepção nos abria a uma certa espacialidade, numa constituição do espetáculo perceptivo do corpo próprio. Merleau-Ponty irá resgatar esta espacialidade. Será, portanto, o corpo o primeiro nível de uma orientação de tal espetáculo. Contudo, uma vez mais, nos referimos a corpo não restrito a *res extensa*. Diz o filósofo que

O que importa para a orientação do espetáculo não é meu corpo tal como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo “lugar” fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer. (FP, p. 336).

A situação do corpo, e não a sua posição – que seria própria de um espaço espacializante, é que torna a orientação possível sobre o espetáculo espacial. Há, pois, um pacto (FP, p. 337) entre o percebido e as possibilidades motoras de meu próprio corpo. É, conforme diz Merleau-Ponty, “convite aos mesmos gestos e teatro das mesmas ações” (FP, p. 337). Esta situação que desvela o espaço acontece neste usufruto que a espacialidade originária da percepção requer do corpo as ações necessárias ao ocupar – e habitar – o espaço.

A constituição de um nível espacial é apenas um dos meios da constituição de um mundo pleno: meu corpo tem poder sobre o mundo quando minha percepção me oferece um espetáculo tão variado e tão claramente articulado quanto possível, e quando minhas intenções motoras, desdobrando-se, recebem do mundo as *respostas* que esperam. (FP, p. 337, grifo nosso).

Não à toa o filósofo utiliza o termo resposta (*réponse*). É que neste espaço fundado no pacto de meu corpo com o percebido existe uma responsividade exigida que é uma situação comum, própria do “solo perceptivo” (FP, p. 335), em que se desnudará a ambiência do mundo percebido e das outras subjetividades. Este pacto funda a experiência do sujeito e do seu espaço (FP, p. 338).

A revisão que Merleau-Ponty faz das teorias sobre o espaço desde o intelectualismo e o empirismo nos orienta à compreensão espacial desde o corpo, conforme vimos. É o corpo perceptivo que serve de ancoragem entre o próprio fenômeno da percepção e a inquirição que fazemos ou recebemos do mundo. Disso, temos o espaço de situação: o *topos* da imbricação corpo e mundo, possibilidade da ação humana, terreno de nossas respostas ao mundo.

A simples posição, ou seja, a coordenação geométrica de nossa posição, não garante que a experiência vivida se efetue desde as características que a compõem, como seria o caso da existência, da facticidade e do próprio vivido. O que a fenomenologia – e em particular, a

percepção desde a mirada fenomenológica – expõe é que a experiência se funda desde um outro lugar que não aquele na racionalidade clássica. E assim o filósofo explica que

O espaço natural e primordial não é o espaço geométrico e, correlativamente, a unidade da experiência não é garantida por um pensador universal que exporia diante de mim os conteúdos da experiência e me asseguraria, em relação a eles, toda ciência e toda potência. Ela é apenas indicada pelos horizontes de objetivação possível, ela só me libera de cada ambiente particular porque me liga ao mundo da natureza ou do em si que os envolve a todos. (FP, p. 394).

A percepção nos oferece este caminho de compreensão da experiência espacial e ela faz com que este mundo ao qual somos inseridos seja possível. “Perceber é envolver de um só golpe todo um futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo” (FP, p. 399). Repensar a tarefa filosófica a luz da percepção deixa evidente que a relação deste corpo próprio com o mundo abrange a abertura possível da inscrição originária de um ser que é situado. A crença em um mundo não denota elementos de uma metafísica teísta ou religiosa; mas expõe a adesão primitiva da experiência subjetiva em solo mundano.

3.4 A COISA E O MUNDO NATURAL

Ao nos depararmos com o espaço, e desde a consciência perceptiva, o mundo que experimentamos não é algo único. Isto é, o mundo é uma experiência variada, onde encontro as coisas, os seres humanos, a natureza. O que está por base da fenomenalidade perceptiva é o mundo natural, que agora precisa ser observado desde a ótica da consciência perceptiva.

Isto a que chamamos “coisa”, que pode ser qualquer objeto oferecido à percepção, se nos apresenta por aparências, como dito no capítulo anterior. Uma das maneiras de identificar estas diferenças perceptivas da coisa é conforme a sua grandeza e a sua forma (FP, p. 401). Mas estas não seriam diferenças próprias do objeto e sim “um acidente de nossas relações com ele” (FP, p. 401). A variação perceptiva também é explicada pelos psicólogos, conforme nos diz Merleau-Ponty, e esta diferença está associada ao nosso corpo, conforme variamos a perspectiva de alcance ao objeto. Disso, temos uma primeira evidência de que o esquema corporal é requisitado nesta ambiência da qual participamos ao observarmos um determinado objeto no mundo natural.

O corpo enquanto referencial sempre dado (FP, p. 401), contudo, não nos serve apenas enquanto possibilidade de uma reconstituição psicológica da qual eu elegeria uma ou outra imagem de grandeza ou forma que se me apresentam. Para o filósofo, o problema é mais radical

do que um juízo da consciência, e novamente nos colocamos em diálogo com as concepções de uma consciência constituinte da objetividade desde a constância das várias visadas sobre uma coisa. Não é a isto que Merleau-Ponty pretende apontar. Antes, o problema que se apresenta é o de compreender como estas aparências, a grandeza e a forma, podem aparecer diante do sujeito sem que tenham que estar atadas a uma questão judicativa. Enfim, como existe algo de objetivo é a questão do filósofo.

Uma primeira forma de resolver este problema é alocar a constância das diversas miradas do objeto nas relações que estabelecemos com ele, aquelas donde se é possível estabelecer a grandeza e a forma, por exemplo. Assim, a “a grandeza verdadeira de meu porta-caneta não é como uma qualidade inerente a tal de minhas percepções do porta-caneta, ela não é dada ou constatada em uma percepção” (FP, p. 403). Esta grandeza do exemplo do porta-caneta estaria associada ao invariante das relações as quais tenho com a coisa. Percebo, assim, a grandeza e a forma deste porta-caneta naquilo que ele tem de relativo a minha distância desde seu aspecto visual. Esta evidência possibilita ao filósofo afirmar que

Uma certa orientação de meu olhar em relação ao objeto significa uma certa aparência do objeto e uma certa aparência dos objetos vizinhos. Em todas as suas aparições, o objeto conserva caracteres invariáveis, permanece ele mesmo invariável, e é objeto porque todos os valores possíveis que pode receber em grandeza e em forma estão antecipadamente incluídos na fórmula de suas relações com o contexto. (FP, p. 404).

O mundo se nos apresenta, assim, enquanto sistema que está assegurado por relações intrínsecas e rigorosas. Mas isto não resolve a questão, e talvez até a dificulte, já que o mundo estaria restrito às condições determinadas do objeto, uma vez que esta grandeza ou esta forma aparente são mensuráveis. Ora, não é uma redução do mundo a um sistema determinado que Merleau-Ponty pretende descrever. Isto seria, sob certo aspecto, cair nos mesmos problemas que fundaram as investigações sobre a percepção – a saber, uma não redução lógico-causal do dado percebido ao fenômeno de perceber. A observação de um objeto que esteja perto ou longe, para o pensamento objetivo e a ciência, participam do mesmo sistema: entender as condições invariáveis da aparência da coisa, a constância que dá o objeto. Mas para este observador imediato, para mim que percebo, outra é a condição: “o objeto a cem passos não é presente e real no sentido em que o é a dez passos, e eu identifico o objeto em todas as suas posições, em todas as suas distâncias, sob todas as suas aparências” (FP, p. 405). O melhor exemplo para esta posição ingênua da percepção do objeto é, segundo o filósofo, aquela na qual nos colocamos mais perto ou mais longe para melhor perceber o espetáculo visual de uma obra de arte. “Existe

uma distância ótima de onde ele [o quadro] pede para ser visto” (FP, p. 405), diz Merleau-Ponty. E assim o objeto se dá, aquém ou além, conforme a alteração desta mirada.

Se aproximo de mim o objeto ou se o faço girar em meus dedos para “vê-lo melhor”, é porque para mim cada atitude de meu corpo é de um só golpe potência de um certo espetáculo, porque para mim cada espetáculo é aquilo que é em uma certa situação cinestésica; em outros termos, porque diante das coisas meu corpo está permanentemente em posição para percebê-las e, inversamente, porque as aparências são sempre envolvidas por mim em uma certa atitude corporal. (FP, p. 406).

O filósofo chega, assim, a esta ancoragem primitiva da atitude corporal ao mundo percebido. Em sendo assim, uma percepção visual ou tátil não está restrita ao órgão ao qual o dado sensível é acolhido; antes, esta exploração comunica a todo o meu corpo, já que este não se restringe a um órgão em específico. Tampouco é uma síntese cognitiva que comunica a correlação do visual com o tátil, por exemplo. “A unidade e a identidade do fenômeno tátil não se realizam por uma síntese de reconhecimento no conceito, elas estão fundadas na unidade e na identidade do corpo enquanto conjunto sinérgico” (FP, p. 424). A unidade própria do corpo, este esquema corporal que se lança ao mundo e ali mesmo se reconhece, garante que o contato da coisa não seja a uma parte em específico com meu corpo, mas uma experiência com todo o corpo fenomenal (FP, p. 425). E assim, um objeto garante sua constância não apenas por diferentes miradas do olhar, mas também pelas outras vias as quais nossa percepção se serve desde o aparato sensorial.

Dada esta condição intersensorial, o que Merleau-Ponty pretende esclarecer agora é que esta percepção natural é, antes de tudo, uma comunicação do esquema corporal com o mundo natural. A coisa, seja ela visual ou tátil, por exemplo, não tem suas *qualia* subsistindo efetivamente na coisa e tampouco temos uma consciência alhures que reúna tais propriedades. Tudo no espetáculo perceptivo será, segundo o filósofo, “aquilo que é reencontrado ou retomado por nosso olhar ou por nosso movimento, uma questão à qual eles [o olhar ou o tato] respondem exatamente” (FP, p. 425). Esta união de meu esquema corporal ao fenômeno é uma comunicação, uma simbiose na qual o exterior nos invade (FP, p. 426). A esta comunicação respondida por nossa intersensorialidade, a coisa é compreendida como o comportamento do corpo: não pela execução da atividade intelectual “de subsunção, mas retomando por nossa conta o modo de existência que os signos observáveis esboçam diante de nós” (FP, p. 428).

Esse esboço da existência da coisa diante de nós só pode ser entendido nesta investigação sobre o esquema corporal em sua relação com o mundo, e vice-versa. Diz o filósofo que

Antes de outrem, a coisa realiza este milagre da expressão: um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe no mundo e aí se põe a existir [...]. Assim, a coisa é o correlativo de meu corpo e, mais geralmente, de minha existência, da qual o corpo é apenas a estrutura estabilizada [...], ela não é em primeiro lugar uma significação para o entendimento, mas uma estrutura acessível à inspeção do corpo. (FP, p. 429).

Eis aí a comunhão da qual Merleau-Ponty referiu a sensação e que, agora, deixa transparecer toda a sua inteireza quando é uma comunhão desde a percepção (FP, p. 429). É uma condição necessária a toda percepção: será sempre uma comunicação – comunhão – com o mundo percebido, um “acasalamento de nosso corpo com as coisas” (FP, p. 429).

Desde então, o conceito de ambiente, que nos remete ao espaço, será este ambiente em que nosso corpo fenomenal está como que esparramado, ou melhor, como diz o próprio filósofo, meu corpo “vagueia atrás delas [das mãos apoiadas na mesa] como uma cauda de cometa” (FP, p. 146). Este vestígio do qual experimentamos ao entrar num quarto recém habitado, onde a posição das coisas denuncia quem ali esteve; a posição de uma cadeira que há pouco fora usada, enfim, este rastro fundamental no espaço que imprimo com meu corpo ao mesmo tempo em que troco com este mesmo mundo cheio de objetos a percepção de tudo o que existe. Tudo isto é a evidencia da resposta que damos à comunicação primordial de nosso corpo com o mundo.

O fenômeno e a subjetividade não acontecem de maneira separada e tampouco a subjetividade se torna uma espectadora alhures do fenômeno mundo. Esta comunhão, conforme Moura (2010, p. 116, grifo do autor), é

Uma relação vivida entre termos integrados, e cujo eixo fundamental é a temporalidade, já que é a partir da inerência do sujeito ao mundo, e portanto de sua finitude, que a percepção se abre a uma totalidade, tornando-se capaz de compreender um objeto: limitando o sujeito a uma perspectiva, a finitude por isso mesmo o insere na *síntese de transição ou de horizontes* pela qual espontaneamente uma perspectiva reverbera na outra.

A esta síntese de horizontes resta, por fim, uma explicação desde a operação da percepção. Segundo Merleau-Ponty, são *contemporâneos* os objetos percebidos e a minha percepção. Esta temporalidade garante que a relação entre esses dois seja da ordem dos coexistentes, por isso a temporalidade não é apenas, segundo o filósofo, a garantia de uma sucessão, mas ao garantir a existência, assinala a síntese possível entre meu esquema corporal e o mundo, entre a subjetividade e a objetividade (FP, p. 357).

Como Merleau-Ponty rompe com a concepção de uma consciência constituinte e avalista da realidade, falar em síntese parece ser algo estranho a este filosofar. É por isso que a

síntese que o mundo natural nos dá, horizonte de todos os horizontes (FP, p. 442), é uma síntese que nunca está acabada. Se a percepção possibilita nosso acesso ao mundo e, contemporâneo a isto, somos enviados à intersensorialidade dado o nosso esquema corporal, tais passagens constituem a síntese possível do objeto em nossa comunhão recíproca. De tal modo que, segundo o filósofo, por sermos reenviados a outras perspectivas possíveis desde a percepção, é que esta síntese inacabada é temporal.

A síntese de horizontes é essencialmente temporal, que dizer, ela não está sujeita ao tempo, não se submete a ele, não precisa ultrapassá-lo, mas confunde-se com o próprio movimento pelo qual o tempo passa. Por meu campo perceptivo, com seus campos espaciais, estou presente à minha circunvizinhança, coexisto com todas as outras paisagens que se estendem para além dela, e todas essas perspectivas formam em conjunto uma única vaga temporal, um instante do mundo, por meu campo perceptivo com seus horizontes temporais estou presente ao meu presente, a todo passado que o precedeu e a um futuro. E, ao mesmo tempo, essa ubiquidade não é efetiva, ela é manifestamente intencional. (FP, p. 443).

Em último lugar, as coisas e o mundo não existem porque estariam oferecidos à inteligência ou à consciência sob certas estruturas *a priori*, mas elas, as coisas e o mundo, coexistem comigo porque foram e são vividas por mim, por este esquema corporal. Contudo, por ser uma síntese inacabada, ou seja, na impossibilidade de uma palavra final – uma resposta ao mundo única e terminal, o mundo permanece temporalmente inacabado, já que sempre será possível, no curso da temporalidade, uma nova perspectiva (FP, p. 447). Em sendo assim, esta comunhão deste meu esquema corporal com o mundo permanecerá sempre por se fazer, e à coisa sempre lhe será possível olhar desde um outro lugar, fundando novo espaço entre mim e ela.

Retomamos agora o que já fora escrito no prefácio de *Fenomenologia da Percepção*, uma vez que ali o filósofo já elenca taxativamente a orientação de seu escrito. “Há o mundo” (FP, p. xiv), e dessa constância factível e vivida não podemos nos separar. E seria artificial tentar obter dessa constante a derivação dos mecanismos sintéticos pelos quais a sensação e a percepção “ganham” o mundo (FP, p. v). No entendimento de Merleau-Ponty o que é necessário é o movimento contrário: desde o mundo poderemos descrever a percepção primitiva e a tessitura na qual o corpo e o mundo se misturam, pois “a verdade não “habita” apenas o “homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece” (FP, p. vi).

Se a evidência deste mundo é irreduzível à consciência, elencamos por ora a temporalidade e o próprio mundo – as coisas, como a ambiência primeira da subjetividade. “Só

me conheço em minha inerência ao tempo e ao mundo, quer dizer, na ambiguidade” (FP, p. 461), diz o filósofo. Será preciso, agora, darmos um passo a mais nesta experiência ambígua uma vez que já se adianta, na minha própria experiência subjetiva, a percepção de outros corpos os quais próximos e parecidos com o meu, nos abrem a alteridade de outrem. É ao mundo humano que nos referimos.

3.5 OUTREM E O MUNDO HUMANO

A centralidade da subjetividade, que é o tema com o qual Merleau-Ponty aborda o capítulo sobre outrem e o mundo intersubjetivo, é descrita através da ação do tempo. De fato, segundo o filósofo, é neste momento presente que consigo clarificar a existência percorrida até a idade atual. E mais: que esta compreensão que tenho hoje será alterada com o passar dos anos e as experiências que compõem esta existência num corpo próprio. Há sempre uma outra interpretação possível, de tal maneira que “meus poderes sobre o passado e sobre o futuro são escorregadios” (FP, p. 464). Ou seja, o momento em que terei a compreensão definitiva, o sentido final sobre as atitudes de minha vida, pode muito bem não chegar, pois ainda seria um momento prenhe de um porvir.

As atitudes de minha ação humana estão envolvidas nesta elaboração de um sentido pelo qual o tempo fará suas exigências e, mais que isso, demarcará a nossa vida. Disso, “minha vida voluntária e racional sabe-se misturada a uma outra potência que a impede de realizar-se e lhe dá sempre o ar de um esboço” (FP, p.464). É o tempo natural que permanece no centro da subjetividade. Por isso, minha vida carrega consigo um caráter anônimo (FP, p. 464) pelo qual as percepções que tenho, ainda que não entendamos os pressupostos orgânicos, nos dão os objetos naturais desde uma existência generalizada. É por isso que Merleau-Ponty chama a atenção ao fato de que

Não tenho apenas um mundo físico, não vivo somente no ambiente da terra, do ar e da água, tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo. Cada um desses objetos traz implicitamente a marca da ação humana à qual ela serve. Cada um emite uma atmosfera de humanidade que pode ser muito ou pouco determinada. (FP, p. 465).

Se a atadura da percepção é em relação a um mundo natural que se nos apresenta anterior à minha presença, notamos que a ação humana deposita, genuinamente, suas características no exterior e ali se sedimenta. É o mundo cultural que leva uma existência anônima pois ele é o

rastro da presença humana. Os utensílios culturais, como os listados acima por Merleau-Ponty, não deixam escapar o fato de que é a outrem que eles se referem. Isto é,

Servem-se do cachimbo para fumar, da colher para comer, da sineta para chamar, e é pela percepção de um ato humano ou de um outro homem que a percepção do mundo cultural poderia verificar-se. [...] aqui o pronome indefinido é apenas uma fórmula vaga para designar uma multiplicidade de Eus ou ainda um Eu em geral. (FP, p. 466, grifo do autor).

E, com isso, chegamos a uma tese central dos estudos sobre a subjetividade na filosofia: como afirmar, desde este Eu, a pluralidade de um outro Eu? Ou como passamos da afirmação do Eu para o encontro com outra subjetividade? A análise precisará partir do que já fora entendido em *Fenomenologia da Percepção*, isto é, “o corpo de outrem enquanto portador de um comportamento” (FP, p. 467). O caminho pelo qual Merleau-Ponty pretende descrever outrem é, uma vez mais, produto do diálogo com o empirismo e o intelectualismo filosóficos.

O problema se coloca, então, na possibilidade de analisarmos a consciência fora dela, o que é um paradoxo. “Para o pensamento objetivo, a existência de outrem representa dificuldade e escândalo” (FP, p. 67), diz o filósofo. Isto porque se a compreensão que temos do corpo é aquela em que o corpo é visto desde o caráter objetivo e funcional diante do sistema de correlações, então o corpo de outrem não poderá jamais ser o “rastro falante de uma existência” (FP, p. 467). O corpo de outrem e o meu próprio corpo não são habitados, e a verdadeira subjetividade seria tão anônima que não teria sequer uma relação com a experiência corpórea. Ela seria opaca.

A percepção quando é entendida desde um sistema filosófico de caráter puramente reflexivo ou cognitivo, falha em não admitir a evidência daquilo que se nos apresenta. E conforme Silva (2009, p. 204),

Sob este ângulo, o “outro” visto através da janela não passa de um “manequim”; jamais será o homem verdadeiro, a não ser sob o poder de julgar absolutamente oriundo do espírito. Da mesma forma, a cera derretida ao pé da lareira só restitui sua identidade substancial mediante o entendimento. [...] São percepções incapazes de fundar um conhecimento evidente.

Em sendo assim, ocorreremos no problema apontado acima, que é o fato de que outrem e mundo só existem à medida em que passam pela elaboração de meu juízo intelectual. Outrem já não é um fenômeno, mas o resultado de meu juízo. Outrem é incerto.

O empirismo, por sua vez, ao decifrar a natureza em códigos físico-químicos, mascara o fenômeno do mundo cultural e, como nas palavras do filósofo, do rosto de outrem (FP, p. 49).

Também se consideramos os estudos psicológicos do empirismo, entendemos que o “Eu” é uma redução de estados psíquicos (SILVA, 2009, p. 204). Assim, toda alteridade se torna opaca frente a evidência dos dados empíricos, pois outrem é reduzido àquilo que a consciência entende. Merleau-Ponty já apontara no início de *Fenomenologia da Percepção*, que “o empirismo exclui da percepção a cólera ou a dor que todavia eu leio em um rosto” (FP, p. 49).

A consequência destes dois métodos filosóficos é o fato de que outrem é sem *si mesmo* e sem corpo. Ele será um produto da elaboração cognitiva. Além disso, ao não lhe ser facultada a possibilidade de um corpo que lhe seja próprio, o mundo cultural com seus fenômenos nos são obscuros, pois o rastro humano não nos será apresentado na perspectiva de um outro que ali passou. Em síntese: outro e mundo cultural são inacessíveis a compreensão filosófica.

Intelectualismo e empirismo constituem dois modelos de construções abstratas: um reduz a *res cogitans* a uma egologia absoluta, ignorando, no circuito dos fenômenos, toda coexistência de fato e de direito; o outro, simplesmente extrai a consciência dos objetos por critérios objetivos. (SILVA, 2009, p. 206, grifo do autor).

É, portanto, contra esta espécie de “escândalo” (SILVA, 2009, p.206), que Merleau-Ponty argui uma vez mais a favor de que a percepção não seja uma redução dos fenômenos em dados oferecidos à consciência. Em lugar disso, a percepção é “nossa inerência as coisas” (FP, p. 469), e, por extensão, aos outros.

E o filósofo entende que este resgate do corpo de outrem tampouco pode ser um resgate pela via “objetiva”, ou seja, de um corpo objetivo do outro. “Nunca se fará compreender como a significação e a intencionalidade poderiam habitar edifícios de moléculas ou aglomerados de células” (FP, p. 470), diz Merleau-Ponty. Não se pode, portanto, cair no empobrecimento do fenômeno de um corpo percebido (FP, p. 470). Se utilizarmos o exemplo dado pelo filósofo, temos que a raiva será só um conjunto físico-químico pelo qual a minha análise se deteria ao encontrar um amigo com raiva. Não se trata disso. A raiva que está expressa em seu rosto é da ordem de um fenômeno mais complexo do que a redução objetiva que faço. A consciência que tenho também terá de ser uma consciência perceptiva, isto é, “não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si” (FP, p. 470).

O resgate da percepção, como apresentado no primeiro capítulo, permite que saíamos do impasse com o qual a filosofia objetiva se encontra. O ver, por exemplo, já não é o “pensamento de ver” com o qual Descartes justificou o *cogito*. Na fenomenologia, o ver é “olhar em posse de um mundo visível” (FP, p. 471), e disso temos que a expressividade de um rosto que olha para mim, o próprio olhar de outro, traz consigo a condição de uma existência. Mas

este existir de outro não nos é dado numa transparência absoluta, e sim como um rastro de consciência. Se os objetos culturais possuem esta marca da ação humana, o fato de eu ser visto por outro é, também, o vestígio de um corpo, de um comportamento, e para sermos fiéis ao pensamento do filósofo, de uma consciência perceptiva.

Tal consciência não é obtida por uma analogia, onde a outra consciência seria deduzida das expressões emocionais ou “correlações precisas entre minha mímica e meus ‘fatos psíquicos’” (FP, p. 471). A percepção precede tudo isto porque o que *se* percebe de outro é, antes de tudo, um comportamento desde seu esquema corporal.

Assim, fica resguardado o perigo de que eu tenha que reduzir a minha experiência corpórea a um objeto em favor da consciência do outro, ou, vice-versa, também não reduzo outrem a condição de objeto em favor de minha consciência, de meu Ego. Nem a minha subjetividade se torna clara em sua totalidade para mim – pois há sempre o condicionante da temporalidade em que não me compreendo totalmente; e nem o outro se torna uma primazia absoluta em desfavor de minha subjetividade. Ou seja, “outrem nunca é inteiramente um ser pessoal se sou absolutamente um eu mesmo e se me apreendo em uma evidência apodítica” (FP, p. 472), e minha subjetividade “arrasta seu corpo atrás de si” (FP, p. 472).

Este caráter de anonimato, que atravessa a existência das coisas e as subjetividades, é o que possibilita que o encontro com outrem seja possível desde a percepção. Isto é,

Outrem não está cercado em minha perspectiva sobre o mundo porque esta mesma perspectiva não tem limites definidos, porque ela escorrega espontaneamente na perspectiva de outrem e porque elas são ambas recolhidas em um só mundo do qual participamos todos enquanto sujeitos anônimos da percepção. (FP, p. 473).

É nisto que podemos afirmar que este encontro de meu olhar com o olhar de outro participa de uma comunicação. Ao me deparar com um corpo prestes a agir, ali neste momento da percepção, meu corpo e os objetos que circundam o que vejo recebem uma nova significação (FP, p. 473). Meu esquema corporal é atraído por este outro esquema corporal, meu corpo fenomenal não é somente meu, mas está, também, respondendo a este outro corpo fenomenal, “a esta outra conduta que neste [outro corpo] começa a se desenhar” (FP, p. 473). Assim, se meu corpo, pelo meu esquema corporal, é atado a um mundo, o corpo de outro, por seu esquema corporal – e seu comportamento, também é imbricado em um mundo. E participamos, portanto da condição anônima do existir, onde há o mundo para mim e para outrem. Diz Merleau-Ponty que

Como as partes de meu corpo em conjunto formam um sistema, o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo. (FP, p. 474).

Diante de todos os objetos culturais que são frutos da ação humana sobre o mundo natural, nosso filósofo elenca a linguagem como aquele objeto que desempenha um papel essencial na percepção de outrem (FP, p. 474). É que através dela, naquilo que chamamos de diálogo, acontece uma operação comum entre mim e outro. Na linguagem, “meu pensamento e o seu formam um só tecido” (FP, p. 474), isto é, coparticipamos, eu e outrem, de uma operação comum em que a alteridade do humano não é apenas, ou simplesmente, expressa por seu comportamento próprio. A experiência do diálogo consegue, a um só tempo, suprimir qualquer resquício que pudesse haver de uma constituição do outro humano desde o meu Eu. Isto porque o diálogo suscita, em mim e em outrem, uma “reciprocidade perfeita” (FP, p. 475), onde suas respostas e seus pensamentos não são alcançados por mim sem que haja uma centelha de expressão; e, ao mesmo tempo, o pensamento do outro humano “me arranca pensamentos que eu não sabia possuir” (FP, p. 475).

Tudo isto serve ao filósofo para a argumentação de que a experiência da percepção de um outro humano, cravada desde a linguagem, é uma “coexistência através de um mesmo mundo” (FP, p. 475). Para uma consciência perceptiva, não aquela do *cogito* cartesiano, não há problemas na percepção de outro e a afirmação de uma intersubjetividade presente no mundo. Isto porque estamos atados a esta existência anônima que atravessa a mim, quando não dou conta de uma palavra final sobre o sentido de minha subjetividade dado a temporalidade; e porque o outro permanecerá, ainda que eu o perceba e nós possamos fazer uso da linguagem, resguardado em sua interioridade, onde o seu *si mesmo* não é transparente a mim. É como, no exemplo de Merleau-Ponty, a criança experimenta o mundo: os outros não são subjetividades privadas, o mundo é evidente e a elaboração de um *cogito* como consciência sensível ou intelectual é tardiamente elaborado (FP, p. 476).

Contudo, com toda a descrição que fizemos da experiência da percepção de outrem até aqui, Merleau-Ponty elenca um problema: ao alocarmos o anonimato no centro da subjetividade e da intersubjetividade, não estaríamos fazendo desaparecer todo Ego em função de um Alter Ego, e vice-versa? Afinal, conforme o próprio filósofo afirma, “o comportamento de outrem e mesmo as falas de outrem não são outrem” (FP, p. 477). Se tenho um amigo que sofre, seja por algum tipo de luto ou raiva, o meu sofrimento não é o mesmo que o de meu amigo. Sofro por

vê-lo de tal forma, e o sofrer dele tem raízes em outras tantas questões. Nosso sofrimento não é comum e não é único.

Isso tudo serve ao filósofo para apontar o fato de que o problema da elaboração filosófica de outrem não reside na metodologia do pensamento objetivo (FP, p. 478). Este conflito entre mim e outro não desaparece se nos remetemos a uma consciência não-tética ou a experiência irrefletida.

Concluo um pacto com outrem, resolvi viver em um intermundo no qual dou tanto lugar ao outro quanto a mim mesmo. Mas esse intermundo é ainda um projeto meu, e haveria hipocrisia em acreditar que quero o bem de outrem *assim como o meu*, já que mesmo esse apego ao bem de outrem ainda vem de mim. (FP, p. 478, grifo do autor).

Assim, a coexistência aparece, em última instância, com o resqúcio de uma atividade puramente subjetiva, já que sou eu quem troca relações com o mundo e é nisto que outro pode aparecer. Merleau-Ponty nos conduz a uma espécie de solipsismo exterior, uma experiência de si consigo mesmo que seria intransponível ou, em termos filosóficos, impossibilitado de uma transcendentalidade. Mas seria possível atravessarmos este solipsismo exterior pela condição interior do humano? Em outras palavras: experimentamos o solipsismo interiormente?

Para responder esta questão, nosso filósofo esclarece que o conhecimento deste sujeito universal, aliado a razão objetiva, tampouco pode oferecer uma solução para esta questão. É que este Ego universal encontra-se separado deste meu Eu empírico (FP, p. 480), e a razão ao universalizar seus objetos, torna a experiência finita de minha facticidade uma condição infinita. A descrição possível desta experiência de Ego e Alter Ego precisa, portanto, partir de um único fenômeno (FP, p. 482), aquele pelo qual o solipsismo interior e exterior – ou a comunicação e o silêncio – não sejam alternativas excludentes, mas possibilidades conjuntas do existir.

Se o sujeito universal é possível de perceber uma outra subjetividade que lhe arranca a universalidade, isto acontece porque estes dois momentos da experiência acontecem de um mesmo fato: “*eu sou dado a mim mesmo*” (FP, p. 482, grifo do autor). Este é o fenômeno que funda a minha experiência subjetiva e a minha condição transcendental. Este fato não pode ser dissimulado da experiência que faço comigo mesmo e da minha relação com outrem.

Minha liberdade, o poder fundamental que tenho de ser o sujeito de todas as minhas experiências, não é distinta de minha inserção no mundo. Para mim é um destino ser livre, não poder reduzir-me a nada daquilo que vivo, conservar uma faculdade de recuo em relação a toda situação de fato, e este destino foi selado no instante em que meu campo transcendental foi aberto, em que nasci como visão e saber, em que fui lançado. (FP, p. 483).

Para o filósofo, esta é a verdade do solipsismo ao qual nos referimos: ele só acontece porque somos reservado a esta espécie de recuo que pode se traduzir em um distanciamento do mundo social em função do mundo natural, ou recuo da experiência sensível à minha significação intelectual. “Mas só posso fugir do ser para o ser; por exemplo, fujo da sociedade para a natureza ou do mundo real para um mundo imaginário” (FP, p. 483). Ou seja, nesta lógica de exclusão – ou de recuo – sempre acaba por se afirmar algo ao mesmo tempo em que negamos o oposto. E aí o filósofo explica que

Outrem me transforma em objeto e me nega, eu transformo outrem em objeto e o nego, diz-se. Na realidade, o olhar de outrem só me transforma em objeto, e meu olhar só o transforma em objeto se nós dois nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano, se cada um sente suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como as ações de um inseto. (FP, p. 484).

Em sendo assim, o solipsismo, que fora remetido como uma espécie de efeito da minha impossibilidade de transcender, só aconteceria se, tacitamente, fosse possível recolhermo-nos sem existir em um mundo, seja social, natural ou imaginário. Assim também a percepção de outrem sempre deixa um rastro de uma outra percepção possível, um fundo inesgotável de possibilidade de recuo e afirmação. O que é colocado em questão é, segundo Merleau-Ponty, que o mundo social, assim como o mundo cultural ou o mundo natural, é “campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele” (FP, p. 485).

Em outras palavras, a percepção do outro ou o fato de que eu seja percebido por outrem evidencia uma relação ambígua que se traduz na própria condição existencial de ser no mundo social.

Quer se trate de meu corpo, do mundo natural, do passado, do nascimento ou da morte, a questão é sempre a de saber como posso ser aberto aos fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que os retomo e os vivo, *como a presença a mim mesmo [Urprasenz]*, que me define e condiciona toda a presença alheia, é ao mesmo tempo uma des-presença [Entgegenwartung] e me lança fora de mim. (FP, p. 487, grifo do autor).

O que Merleau-Ponty mostra a partir disso é que o mundo social não é uma retenção de objetos pelos quais a exploração filosófica os conhece. Ao contrário, o social ou o outrem não é e não pode ser a elaboração de meu intelecto, de um *cogito* pelo qual conheço outro e sou completamente acessível a mim mesmo.

Como síntese, temos que a transcendência da subjetividade não pode ser restrita a uma imagem que elaboro na consciência ou reduzida ao dado empírico pelo qual a minha sensibilidade é aguçada. O existir encarnado, ou seja, ser corpo, requer que meus atos não sejam da ordem lógico-causal ante a natureza ou com o mundo habitado por humanos. Conforme Barbaras (2011, p. 56),

Como minha existência é encarnada (deveria dizer-se: é corpo), estou necessariamente imerso numa situação da qual dependo e que também me constitui: é nesse sentido que um ato de liberdade é sempre um ato de liberação. Enquanto tenho um corpo, nasci com determinações físicas que não escolhi, com certas aptidões, com uma situação geográfica e, portanto, histórica, com certos laços familiares e um meio social, etc. Todas estas determinações não me determinam ou me coagem como uma natureza.

A transcendência é, diante disso, a possibilidade da liberdade diante daquilo que poderia ser restrição. E tal movimento será exercido à medida em que a atribuição de sentido estabelecer a relação entre o mundo natural, o cultural e o humano (BARBARAS, 2011, p. 57).

E possível, agora, avançarmos na exploração de uma responsividade que se evidencia desde a experiência deste meu esquema corporal, de outrem, em um mundo que exploramos e nos relacionamos. Se, por um lado, a transcendência se traduz em liberdade, nossos questionamentos também se abrem à possibilidade de uma resposta a um convite deste mundo em que estamos imersos (FP, p.337).

Uma vez mais insistimos no fato de que estas considerações de Merleau-Ponty ensejam o caráter de uma situação ética vivida entre meu corpo e o mundo. Já no início deste capítulo, o resgate que fizemos, ainda que breve, de uma experiência ingênua do mundo pela via husserliana, já indica que neste registro da experiência uma nova significação ética também pode ser abordada desde o olhar fenomenológico. Mais adiante, Merleau-Ponty vai descrever que este mesmo mundo ao qual estamos inseridos se desdobra em mundo natural, mundo cultural e a intercorporeidade. Isto porque o mundo comporta toda a facticidade possível, tornando-se horizonte de toda percepção, uma estrutura “em virtude da qual toda percepção de um objeto se prolonga indefinidamente, seja na direção de sua profundidade imanente (horizonte interior), seja na direção de seu contexto (horizonte exterior)” (DUPOND, 2010, p. 55).

Se somos, portanto, este corpo em situação, podemos retomar o que o filósofo explicou quando apontou o fato de que a nossa existência se traduz numa transcendência:

Tudo é contingência no homem, no sentido em que esta maneira humana de existir

não está garantida a toda criança humana por alguma essência que ela teria recebido em seu nascimento, e em que ela deve constantemente refazer-se nela através dos acasos do corpo objetivo. O homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural. Em outros termos, não há uma existência humana nenhuma posse incondicionada e, todavia, nenhum atributo fortuito. [...] Tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de *regulagem* [*échappement*] que nunca é uma liberdade incondicionada. (FP, p. 236, grifo do autor).

É de se pensar que a situação inaugurada pela presença de meu corpo e o espaço adquirem novas matizes de significação para a reflexão filosófica. Ao realizar tal *regulagem* (*échappement*, que também pode ser lido como “escapo”), o que se inventa a partir do que fora recebido torna-se novidade. É uma operação de novo sentido que se desdobra quando colocamos o olhar fenomenológico sobre a situação do esquema corporal. Mais adiante, em neste mesmo capítulo, Merleau-Ponty irá descrever que esta nova compreensão de uma situação e a sua *regulagem*, a unidade da ação de um ser humano recebe a implicação de diversos fatores: fisiológicos, psíquicos e morais (FP, p. 236, nota 18). Ou seja, não é infundado pensar que haja uma significação moral por ser descrita desde a situação do esquema corporal, tanto quanto não é possível reduzir a experiência da existência humana em um ou outro aspecto, ainda que tal aspecto – ou ordem – reapareça com certa dominância em determinado momento histórico. Nossa arguição aqui é para bem lembrarmos o leitor de que, no intuito de fazer emergir uma implicação ética da descrição fenomenológica da percepção, não podemos nos esquivar de tantas outras descrições possíveis que os escritos de Merleau-Ponty nos confrontam. E é assim que tomamos os dois aspectos primordiais para nossa descrição: o corpo próprio e o mundo.

Além disso, longe de qualquer sinônimo de grandiosidade, o que podemos afirmar é que isto se trata da própria tarefa filosófica. É Merleau-Ponty quem escreve que “a filosofia pode mostrar apenas aquilo que é *possível* a partir da condição humana” (FP, p. 236, nota 18, grifo do autor). De todo modo, a implicação ética, e, no limite, todas as outras indagações que surgem em *Fenomenologia da Percepção*, integram o horizonte geral – para utilizarmos uma expressão importante à fenomenologia – onde “ninguém está a salvo e ninguém está inteiramente perdido” (FP, p. 236). O que ensaiamos a partir disso é nosso empenho filosófico como um escapo da existência de nossa condição humana.

4 DO CORPO PERCEPTIVO À RESPOSTA AO ESTRANHO

Até aqui descrevemos duas faces da experiência sensível em Merleau-Ponty. De um lado temos a percepção e o corpo, e de outro temos o mundo, compreendido desde o natural até o cultural e intersubjetivo. O nosso passo agora é irmos além disso, para esboçarmos uma situação ética possível desde a fenomenologia merleau-pontyana. É bem verdade que o nosso filósofo não descreveu uma ética, mas o empenho filosófico se traduz também em ir além do puramente dado e escrito. É o próprio Merleau-Ponty quem encoraja – a si mesmo e aos outros – à tarefa de investigar um impensado quando lê Husserl:

Se acreditamos que a interpretação obrigatoriamente deforma ou repete literalmente, é por querermos que o significado de uma obra seja inteiramente positivo, e de direito suscetível de um inventário que delimite o que está presente nela e o que não está. Mas isso é enganar-se sobre a obra e sobre o pensar. [...] Quando Husserl termina a sua vida, há um impensado de Husserl, que pertence realmente a ele e no entanto abre para outra coisa. Pensar não é possuir objeto de pensamento, é circunscrever através deles um domínio por pensar, que portanto ainda não pensamos. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 176).

É deste impensado em Merleau-Ponty que consideramos uma descrição da situação ética. De todo modo, trata-se de uma abordagem indireta, uma aproximação oblíqua, sem que tomemos objetivamente a ética. Ao mesmo tempo, isto pretende inscrever a crítica possível às compreensões éticas de natureza objetiva, ou racional: deontológica, teleológica ou utilitária.

Deparamo-nos com a abertura ao outro, ao mundo cultural e à liberdade como o movimento de uma transcendência de meu corpo para fora de si mesmo. Esta é a situação de uma intersubjetividade, ou melhor, de uma intercorporeidade da experiência humana. Se a ótica com que se olha para esta condição é a percepção, então, elementos como o sentir, o espaço e o próprio corpo tornam claro que o fenômeno da intercorporeidade é fundante na condição humana. Somos o que somos porque somos invadidos por estes outros corpos, percebidos por certo olhar estrangeiro. E, em última análise, como apontou Merleau-Ponty, a herança cultural a qual nós fomos inseridos, para além de ser um anônimo de nós mesmo, é o rastro de uma existência que é cravada em nossas vidas.

De todo modo, estas existências, que podem ser geral ou específica, isto é, pode ser algo anônimo de nossa cultura, ou pode ser o meu melhor amigo, estas existências nos colocam diante de situações as quais precisamos encontrar alguma resposta. Até mais profundo do que isto, o próprio sentir, dentro de uma *cogito* perceptivo, é uma comunhão com o percebido que nos imprime uma certa conduta desde que somos requeridos a um certo comportamento (FP, p. 286). É assim que é possível, repetimos uma vez mais neste trabalho, pensarmos a sensação

como uma comunhão entre aquilo que percebo e a conduta que me é exigida para aquilo. Este desdobramento de meu corpo é, então, uma resposta a este mundo percebido. Há, portanto, a necessidade de respondermos ao mundo. E tal resposta excede a linguagem. Respondemos corporalmente porque nosso corpo também tem uma capacidade de resposta que, de acordo com Waldenfels, é um fio condutor dos trabalhos de Merleau-Ponty, ainda que não de maneira explícita (WALDENFELS, 2002, online, p. 3)¹⁷.

Fato é que nosso corpo não é um corpo sozinho no mundo. Tampouco é corpo próprio porque é isolado. Como vimos no capítulo anterior, a experiência do diálogo é um exemplo possível que nos assegura um mundo partilhado possível, desde uma subjetividade anônima da percepção. Esta experiência de uma alteridade irreduzível, um outro com o qual somos invocados a uma conduta. Diz Merleau-Ponty que

Em torno do corpo percebido cava-se um turbilhão para onde meu corpo é atraído e como que aspirado: nessa medida, ele não é mais somente meu, ele não está presente somente a mim, ele está presente a X, a esta outra conduta que neste começa a se desenhar. (FP, p. 473).

Se existe, portanto este solo primitivo de nossa experiência intersubjetiva, uma situação intercorporal possível desde o mundo, e, mais ainda, se sou invocado porque posso ser percebido enquanto corpo, tudo isto é uma maneira de responder ao mundo. Assim, porque “coexistimos através de um mesmo mundo” (FP, p. 475), eu e outrem estamos situados por excelência. É o sentir que possibilita esta experiência. Se é o sensível que invade este meu corpo e, assim, sou capaz de ver a luz refletida ou escutar a fala de alguém, isto o é porque “eu entrego uma parte de meu corpo ou mesmo meu corpo inteiro a essa maneira de vibrar e de preencher o espaço” (FP, p. 285). Torna-se comunhão (FP, p. 286) de meu corpo com o mundo e os outros.

Em outro texto, de 1948, Merleau-Ponty insiste no fato de que a comunhão de meu corpo e do percebido, através do sentir, tem uma implicação existencial nisto a que chamamos subjetividade. E que, segundo ele, mesmo a psicologia contemporânea insiste no fato de que é impossível reconhecer em si mesmo o existir sem que tenhamos, de antemão, experimentado a alteridade. Nas palavras dele, “Só sentimos que existimos depois de já ter entrado em contato

¹⁷ A publicação de Waldenfels (2002) leva o título “*La responsività del proprio corpo. Tracce dell'altro nella filosofia di Merleau-Ponty*” e foi publicada na Revista italiana Kainós. Este periódico foi editado apenas *online*, motivo pelo qual não segue uma paginação conforme os textos publicados comumente. Para que nosso leitor possa identificar a parte do texto à qual nos referimos, utilizamos a paginação que seria organizada conforme o texto fosse editado (e enviado) para a impressão e guardamos junto à referência o caráter *online*. Apesar deste detalhe, consideramos que o artigo em questão circunscreve com maestria o problema filosófico da responsividade em Merleau-Ponty, motivo pelo qual a sua importância, apesar deste detalhe acerca da paginação, se impõe.

com os outros, e nossa reflexão é sempre um retorno a nós mesmos que, aliás, deve muito a nossa frequência do outro” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 48). Isto implica em dizer, uma vez mais, que nossa experiência corpórea não acontece isolada e, menos ainda, que existe uma interioridade absoluta e limpa de uma mundanidade cultural – onde experimentamos a interpelação de outrem.

À esta frequência de outrem podemos tirar outra evidência a qual o filósofo nos relembra em *O primado da Percepção e suas consequências filosóficas* (2017), que seja, este outro *eu* ao qual me deparo na percepção precisa estar investido das mesmas características que a minha subjetividade é constituída. Só assim se pode falar de uma intersubjetividade desde o mundo percebido. O corpo de outrem quando percebido é arrancado de meus fenômenos particulares para um *topos* compartilhado: o mundo percebido.

Assim como o meu corpo, enquanto sistema de minhas apreensões do mundo, funda a unidade dos objetos que percebo, assim também o corpo de outrem, enquanto portador de condutas simbólicas e da conduta do verdadeiro, é arrancado da condição de um de meus fenômenos, propõe-me a tarefa de uma comunicação verdadeira e confere a meus objetos a dimensão nova do ser intersubjetivo ou da objetividade. (PP, p. 39).

A comunicação da percepção é o que atesta a possibilidade de que meu esquema corporal despose, pela via perceptiva, outro esquema corporal. A experiência humana latente e tácita é uma experiência a qual, em nível intersubjetivo, existe uma comunicação do que eu percebo. Ou melhor, o que percebo requer a minha comunicação daquilo mesmo que percebo. Se tento mostrar uma paisagem que estou vendo, esta paisagem requer que minha comunicação seja fiel àquilo que percorro com meu olhar. É assim que a “coisa se impõe, não como verdadeira para toda inteligência, mas como real para todo sujeito que partilhe a minha situação” (PP, p. 39).

Se temos, de um lado, a requisição do percebido em ser comunicado a outro e, de outro lado, a frequência de outrem como a experiência que é capaz de atestar a minha subjetividade, nós podemos dizer, em outras palavras, que o percebido solicita uma condição responsiva de minha parte e, a isso, a minha subjetividade que só se descobre desde a alteridade. Há algo de incapaz na transparência absoluta de si a si mesmo. Noutros termos, nossa subjetividade parece entremeada com uma estranheza que só se dá conta – e só pode se afirmar, desde a alteridade.

Relembrando *Fenomenologia da Percepção*, é o esquema corporal que se sabe possuir um saber originário, fruto de uma sensibilidade anônima, pela via de uma vida anônima que habita em mim (FP, p. 464). Em outras palavras, um estranho sempre presente, ainda que suas

origens se deem em meu passado. O anônimo de minha história, o meu nascimento que me é oculto e não o sei sem que outros me contem. Os meus primeiros momentos em família, a primeira palavra dita, enfim, meu horizonte pretérito que, apesar de habitar este meu esquema corporal, (me) é anônimo. “Essa vida anônima é apenas o limite da dispersão temporal, que sempre ameaça o presente histórico” (FP, p. 464).

O acontecimento de meu nascimento não passou, não caiu do nada à maneira de um acontecimento do mundo objetivo, ele envolvia um porvir, não como a causa determina seu efeito, mas como uma situação, uma vez armada, chega inevitavelmente a algum desenlace. [...] Minha primeira percepção, com os horizontes que a envolviam, é um acontecimento sempre presente, uma tradição inesquecível; mesmo enquanto sujeito pensante, sou a sequência da mesma vida que ela inaugurou. (FP, p. 546).

É, portanto, a partir desta confrontação entre uma estranheza fundante e uma resposta ao percebido que parecemos encontrar uma via ética para a nossa leitura de Merleau-Ponty. Para esta empresa, é necessário utilizarmos os estudos de Bernhard Waldenfels a fim de que possamos encontrar este esboço ético desde uma fenomenologia da responsividade.

4.1 O ESTRANHO E A FENOMENOLOGIA RESPONSIVA

Merleau-Ponty esclarece que, na exploração do mundo percebido, o sentir responde a certa conduta exigida por uma cor. Isto não acontece por uma condução da motricidade do esquema corporal ao *quale* sensível, por algum tipo de significação física. Também tal conduta não acontece por uma relação da consciência que seria descritível apenas como dado informe à interioridade humana.

As reações motoras provocadas pelo azul, a “conduta do azul”, não são efeitos, no corpo objetivo, da cor definida por um certo comprimento de onda e uma certa intensidade [...]. Não é no mundo do físico e pelo efeito de algum processo escondido que se constitui a fisionomia motora da cor. (FP, p. 283).

O que isto aponta? Ora aqui se desdobra uma vez mais a condição de uma resposta que damos ao mundo percebido. Tal condição responsiva mediante o sensível acontece porque este mesmo sensível não é fechado sobre si mesmo e oferecido “à constatação de um sujeito pensante” (FP, p. 283). Isto só é assim porque esta *condição de resposta* de meu esquema corporal é a experiência de minha adaptação ao mundo (FP, p. 283). Como diz o filósofo francês, “o azul é aquilo que solicita de mim uma certa maneira de olhar, aquilo que se deixa apalpar por um movimento definido de meu olhar” (FP, p. 284). E nesta passagem citada

podemos identificar que, além da resposta que damos ao sermos interpelados pelo mundo percebido, o esquema corporal atua em sua complexidade: apalpo com meu olhar, entrecruzo as diferentes sensações, e tato e visão respondem desde o esquema geral de meu corpo próprio (e não como agentes isolados).

É com este exemplo que requisitamos Waldenfels. Segundo ele, “a responsividade atravessa a obra completa de Merleau-Ponty como um fio vermelho, ainda que subterrâneo” (WALDENFELS, 2002, online, p. 3). É oportuno, então, atentarmos para o que significa a responsividade e daí esclarecer o seu sentido ético.

O responder não se refere “simplesmente a uma maneira particular em que podemos nos comportar uns frente aos outros; se refere, melhor, ao autêntico modo em que nos encontramos com o estranho enquanto estranho¹⁸” (WALDENFELS, 1997, p. 18). Estamos, portanto, diante da alteridade que se apresenta como estranha ou estrangeira. Isto é, a estranheza desse outro versa sobre a condição daquilo que não é próprio, e não se encerra em minhas posses. A condição de resposta é a maneira de não reduzir esta estranheza às posses de minha consciência ou de minha inteligência. É modo de estar situado frente a alteridade conservando esta mesma alteridade, ou seja, sem reduzi-la ao próprio de mim mesmo.

A semântica da palavra estranho consegue nos apontar caminhos para a compreensão de sua própria estranheza. *Das Fremd*, no alemão, acolhe num mesmo conceito diferentes entendimentos: modo, lugar e posse. E essas três tonalidades semânticas denotam que o estranho não existe “em geral”, mas nos é sempre situado “em relação a um correspondente aqui e agora” (WALDENFELS, 1997, p. 20). Conforme, ainda, Waldenfels,

Da estranheza como tal fazem parte, antes, a ausência, a distância e a inacessibilidade, como acontece com o passado, que não é concebido senão em suas consequências ou na memória. O estranho não se encontra em outra parte, se determina a si mesmo como *em outra parte*, como atopia, assim como Sócrates aparece em Platão como *atopos*, como sem-lugar. Estranheza significa que algo ou alguém nunca está completamente em seu lugar. (WALDENFELS, 1997, p. 20, grifo do autor).

¹⁸ No original alemão, *Fremd* é o termo utilizado por Waldenfels para se referir ao estranho. De fato, a riqueza semântica do termo em tal língua comporta diferentes matizes. Em português, há distinção entre *estranho*, *estrangeiro* e *alheio*. *Estranho* é o que possui uma índole diferente, algo que é de outro gênero, indica o modo de como alguma coisa é o que é; *estrangeiro* é o que ou quem não pertence ao âmbito do que é próprio, tem a ver com o lugar de onde alguma coisa ou alguém é; *alheio* é algo que pertence a outro ou que diz respeito a este outrem e tem a ver, justamente, com a característica de posse. Para o texto de nossa consulta, o tradutor espanhol optou pelo termo *extraño*, ainda que, por vezes, não guarde uma fiel tradução com o sentido original em que o texto foi escrito, pois o sentido é compartilhado por outras duas compreensões – *foráneo* e *ajeno*. Seguimos neste trabalho a opção por *estranho*, aos mesmos moldes da tradução castelhana que, afortunadamente, foi revisada na versão traduzida pelo próprio autor alemão. Cf. Waldenfels (1997, p. 19, nota 4; p. 26, nota 12).

Este trecho consegue abarcar a dimensão do vocábulo *Fremd* que conjuga em si mesmo as três ideias que apontamos acima. A imbricação de lugar, de modo (heterogêneo) e de posse (alheio) fazem com que o fenômeno do estranho seja considerado um hiperfenômeno (WALDENFELS, 1997, p. 21). Assim, o que se mostra não é totalizado, ou absorvido, no ato de se mostrar. Há um excesso forâneo. A diferença é sutil, mas podemos estabelecer uma comparação à sensação anônima descrita por Merleau-Ponty:

Entre minha sensação e mim há sempre a espessura de um *saber originário* que impede minha experiência de ser clara para si mesma [...] Aquele que vê e aquele que toca não sou exatamente eu mesmo, porque o mundo visível e o mundo tangível não são o mundo por inteiro. Quando vejo um objeto, sinto sempre que ainda existe ser para além daquilo que atualmente vejo. (FP, p. 291, grifo do autor).

Consideremos, ainda, mais alguns pontos sobre o hiperfenômeno da estranheza. São quatro dimensões as quais Waldenfels pretende sondar como manifestações dessa estranhabilidade: a fronteira, a estranheza do próprio, o extraordinário e a ambivalência (WALDENFELS, 1998, p. 92). Com estas dimensões, o filósofo pretende abordar o aparecimento do estranho sem “perder seu caráter de estranheza” (WALDENFELS, 1998, p. 92). Assim poderemos abordar tal fenômeno sem reduzi-lo ao lugar do próprio, sem domesticá-lo.

O estranho para que o seja de fato precisa ser experimentado desde uma fronteira à qual possa se estabelecer o que é próprio e o que é estrangeiro. Esta é, portanto, uma primeira dimensão que possibilita, de antemão, que o estranho não seja da mesma ordem ambiente. Falar em uma dimensão fronteira implica processos de inclusão e exclusão (WALDENFELS, 1998, p. 92) que estão além de uma mera distinção entre coisas. É o exemplo que o filósofo dá sobre a diferença entre homem e mulher, criança ou adulto, brasileiro ou francês. Estas diferenças são mais radicais no sentido em que o “próprio informa um âmbito interior que escapa do estranho enquanto âmbito exterior” (WALDENFELS, 1998, p. 92). É uma assimetria que não se resolve porque o que é próprio não se resolve diante do alheio por uma terceira via. Suas diferenças são radicais. Aos exemplos que citamos, a diferença corporal entre homem e mulher são diferenças que, apesar de modificações posteriores, se inserem em um caráter primitivo da diferença sexual, assim como o corpo de uma criança difere do corpo de um idoso. Nesta primeira dimensão, “o estranho é, para mim, o que se retira a um lugar no qual não posso estar sem deixar de ser eu mesmo” (WALDENFELS, 1998, p. 93).

A segunda dimensão que nos referimos é sobre a estranheza de nós mesmos. Aqui, cabe lembrarmos o que Merleau-Ponty já nos apontou no início deste capítulo: que existe uma

dimensão anônima de nossa existência que nós a sabemos possuir mediante o outro que nos conta (FP, p. 464). É o mesmo fato que Waldenfels utiliza para exemplificar a estranheza do próprio: “somente sou eu mesmo ao me identificar com outrem e no distanciamento dele” (WALDENFELS, 1998, p. 93).

O terceiro ponto destas descrições acerca do estranho é o fato de que ele transcende a toda ordem existente (WALDENFELS, 1998, p. 94), de maneira que é extraordinário. É uma característica puramente contingente, onde não se pode acolher e explicar o estranho desde uma limitação eidética pela qual ele seria compreendido (e apreendido). Mas o filósofo vai além em inserir a questão de que

toda ordem possibilita uma coisa impossibilitando outra, torna acessível uma coisa impedindo o acesso a outra. Dito de maneira concisa: isto significa que toda ordem faz surgir também um excesso do extraordinário. (WALDENFELS, 1998, p. 94).

Isto faz com que a transgressão da ordem pela estranheza seja uma heterogeneidade. Ademais, o filósofo elenca dentro desta diferença de gênero estranho três níveis da experiência: (i.) a estranheza cotidiana ou normal, como a estranheza diante de outras pessoas na rua; (ii.) a estranheza estrutural, que é diante do que pertence a outra ordem, como um calendário estranho, línguas e rituais estrangeiros; e (iii.) uma estranheza anárquica, que vai além de toda ordem, como o caso da violência, da morte, do *eros* ou do êxtase (WALDENFELS, 1998, p. 94).

A quarta e última dimensão da estranheza é um fato que este fenômeno se nos apresenta vez ou outra: a sua ambivalência. O estranho é capaz de conjugar dois aspectos opostos como o seu aparecer tentador e ameaçante. O ordinário que é tentado pelo extraordinário, e a ameaça de nossas seguranças advindas, justamente, da ordem estabelecida, se traduz em insegurança. Esclarece Waldenfels que a estranheza é “tentadora porque sugere possibilidades mais ou menos excluídas da própria ordem; ameaçante, porque sacode e faz insegura a própria ordem” (WALDENFELS, 1998, p. 94). A ambivalência de um estranho não é uma dedicação exclusiva do pensamento filosófico. O outro exemplo que o filósofo recorda deste aspecto de uma ambivalência do estranho é *das Unheimliche* que o psiquiatra austríaco Sigmund Freud (1856-1939) descreveu como uma experiência ambígua entre o familiar (*das Heimliche*) e o

infamiliar¹⁹. “A ambivalência provoca que a estranheza e a inimizade se aproximem, como se expressa na palavra latina *hostis*, cujo significado reflete entre hospitalidade e hostilidade” (WALDENFELS, 1998, p. 94).

Eis aí o desafio para uma abordagem do estranho sem que tenhamos que apropriá-lo na experiência fenomênica. Como, então, dar conta desta radicalidade com que o estranho irrompe nossa ordem e cruza nossas fronteiras? Nos lembra Waldenfels que “não pode ser uma alternativa o *conceber* ao estranho de outro modo, pois conceber já aponta a uma apropriação” (WALDENFELS, 1998, p. 95, grifo do autor). Logo, as tradições fenomenológicas que versam entre algum tipo de primazia da consciência ou da intencionalidade parecem cair neste problema de redução do alheio ao próprio, fazendo a domesticação do estranho. Segundo Waldenfels, a esta provocação estranha, uma verdadeira pretensão, o que nos é exigido é a resposta. “Entendo por resposta (*Antwort*) uma palavra (*Wort*) que inicia em outra parte, mas, em princípio, não como uma fala expressa, mas como um ver, ouvir, querer que surge ali onde não é e não pode ser”, nos lembra Waldenfels (1998, p. 96).

4.2 A RESPONSABILIDADE EM FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Temos percorrido os estudos sobre a fenomenologia da percepção a fim de elencarmos os temas os quais insinuam uma ética de caráter responsivo. Assim, procuramos apontar dois grandes pólos da experiência sensível, corpo e mundo, alinhavados pelo *cogito* perceptivo, nosso contato com as coisas e as pessoas. É por isso que ao “reencontrar, para alguém da ideia do sujeito e da ideia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as ideias como as coisas” (FP, p. 296), nossa

¹⁹ *Das Unheimliche* ou *O infamiliar* foi amplamente discutido nos textos psicanalíticos. A última edição em português, de 2019, optou pela tradução como *infamiliar*, divergindo das outras traduções como *inquietante* ou *estranho*. Os tradutores explicam que “um aspecto suplementa em favor dessa intradução é a ambiguidade inerente ao vocábulo “familiar”. Não é incomum experimentarmos situações que nos fazem dizer coisas do tipo: “seu rosto me é familiar”, “isso me soa familiar”, “este lugar me é tão familiar!”; mas nesses casos, não raro, ao pronunciarmos “familiar”, insinuamos, numa corrente silenciosa e inaparente, também seu exato oposto. Como se, na verdade, disséssemos algo do tipo: “seu rosto me é familiar [mas não me lembro de onde, (e/ou) nem sequer me lembro do seu nome]”, ou “isso me soa familiar [embora pareça meio estranho]”, ou ainda “esse lugar me é tão familiar [mas não sei bem por quê, acho que nunca estive aqui]”. Nesses casos, estamos diante de ressonâncias e reverberações bastante ambíguas – ou mais precisamente antitéticas – da expressão “familiar”: trata-se de algo que, por um lado, reconhecemos como íntimo e já conhecido, mas, por outro lado, percebemos como desconhecido, como estranho e inquietante, como esquecido e oculto, de e em nós mesmos.” (FREUD, 2019, p. 8). Acreditamos que esta tradução configura melhor o exemplo de uma ambivalência à qual nos referimos nos trabalhos de Waldenfels.

experiência mundana se desdobra entre nosso corpo e a natureza, numa síntese inacabada (FP, p. 296).

Ao mesmo tempo, lemos mais adiante que há uma estranheza que subsiste na exploração do mundo percebido. Uma estranheza que se traduz tanto numa existência anônima de mim mesmo – um passado primitivo do qual os estudos psicológicos contemporâneos demonstram a sua significância²⁰. Ou mesmo diante de outrem que aparece como rastro na experiência do mundo cultural, pois lembra Merleau-Ponty que

Enquanto percebo, e mesmo sem nenhum conhecimento das condições orgânicas de minha percepção, tenho consciência de integrar “consciências” sonhadoras e dispersas, a visão, a audição, o tato com seus campos que são anteriores e permanecem *estranhos* à minha vida pessoal. O objeto natural, todo objeto será, em algum aspecto, um objeto natural, ele será feito de cores, de qualidades táteis e sonoras, se ele deve poder entrar em minha vida. (FP, p. 465, grifo nosso).

Isto nos aponta ao fato de que existe uma espécie de comunicação deste meu corpo próprio e o mundo natural e cultural. Como esta relação não acontece de maneira última e dada de maneira finalista, a cada movimento perceptivo é a síntese aberta que se instala. Dito de outro modo, a cada campo perceptivo, e a cada vez que este meu esquema corporal se desdobra no percebido, o que vemos é uma parceria de uma espécie de comunicação entre solicitação e resposta. Junto a isso, “como as relações entre as coisas ou entre os aspectos das coisas são sempre mediadas por nosso corpo, *a natureza inteira é a encenação de nossa própria vida ou nosso interlocutor numa espécie de diálogo*” (FP, p. 429, grifo nosso), diz Merleau-Ponty. Então, temos que nosso esquema corporal dialoga com o mundo, e para o nosso estudo, ambos constituem uma experiência de apelo e demanda. É a responsividade.

Diz Waldenfels que “o mundo ambiente [*Umwelt*] não é parceiro de um diálogo no sentido próprio do termo, mas representa um desafio permanente para o organismo, e o mesmo se aplica à relação do homem com o seu mundo” (2002, online, p. 4). É o que Merleau-Ponty descreveu na análise sobre o sensível. Este acoplamento do esquema corporal ao percebido acontece por uma solicitação sensível. O meu corpo responde ao que o percebido impõe; e isto não o é por um dado que é informado para a consciência, mas por uma atitude que meu corpo tem neste diálogo com o sensível.

Sem a exploração de meu olhar ou de minha mão, e antes que meu corpo se sincronize

²⁰*O Brincar e a Realidade* (1975), do pediatra e psicanalista inglês Donald Woods Winnicott, é um exemplo dessas abordagens contemporâneas de uma reflexão psicanalítica – e até filosófica, sobre a vida ‘pré-pessoal’. No caso, exemplos de situações primitivas da elaboração do que o autor compreende por *self*. (WINNICOTT, 1975).

a ele, o sensível é apenas uma solicitação vaga. “Se um sujeito tenta experimentar uma cor determinada, por exemplo o azul, ao mesmo tempo em que procura dar ao seu corpo a atitude que convém ao vermelho, resulta daí uma luta interior, uma espécie de espasmo que cessa assim que ele adota a atitude corporal que corresponde ao azul.” Assim, um sensível que vai ser sentido apresenta ao meu corpo uma espécie de problema confuso. (FP, p. 289).

É preciso que o corpo responda ao sensível, uma resposta desde uma atitude, para que o sensível não seja apenas uma solicitação vaga. E é aqui que entra um outro caráter da resposta que Waldenfels nos chama a atenção: a capacidade responsiva atua na própria formulação da solicitação. A resposta acontece, se assim nos permitimos falar, antes da pergunta. E é neste exemplo paradoxal que elencamos, uma vez mais, que a responsividade não é apenas sobre preencher espaços vazios, mas uma demanda original, onde o dizer vai além (WALDENFELS, 2002, online, p. 5), e a resposta se torna uma resposta dos sentidos. Como afirma Merleau-Ponty,

O sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas é dele mesmo que eu o obtivera. Eu, que contemplo o azul do céu, não sou *diante* dele um sujeito acósmico, não o possuo em pensamento, não desdubro diante dele uma ideia de azul que me daria seu segredo, abandono-me a ele, enveredo-me nesse mistério, ele “se pensa em mim”. (FP, p. 289).

Ao solicitar uma conduta, uma atitude, o sensível não simplesmente informa a inteligência humana do que se trata o que se percebe. Antes, a pretensão estrangeira do sensível exige todo o meu próprio corpo para se fazer sensível. É neste sentido que o filósofo diz “se pensa em mim” (FP, p. 289), porque sem o meu corpo, sem meu olhar para percorrer e sem meu tato a explorar, o sensível não pode ser sentido.

A esta condição que se me apresenta diante do sensível se torna evidente uma capacidade de resposta de meu corpo. Contudo, este é um dos vários fenômenos possíveis que qualificam a nossa vida desde seu caráter existencial, afinal, um corpo próprio é um corpo que existe. Se temos uma existência geral e anônima de nós mesmo, isto também é experimentado na dimensão social e intersubjetiva. Ou melhor ainda: intercorporal. Estamos, novamente, diante de uma questão da transcendência deste meu corpo *vis à vis* o mundo que nos atravessa. Uma vez mais, pareceu-nos a condição responsiva uma via que exemplifica o movimento transcendental desde o corpo. ´

É o próprio Merleau-Ponty que nos permite assim interpretar, porque, segundo ele, o social antes de ser tomado como um objeto à consciência, “existe surdamente e como solicitação” (FP, p. 486). As estruturas sociais compartilham deste caráter anônimo que o

mundo cultural persiste em nós, e tardiamente se pode objetivar o vivido socialmente numa investigação filosófica ou historiográfica, por exemplo. O que nos interessa apontar é que tanto da ótica do corpo próprio quanto da ótica social, existe um (hiper)fenômeno estranho que subsiste sem que seja tematizado. A isto, nós conseguimos responder. E assim, um fato factual, isto é, um movimento social na história, faz emergir ao consciente “as relações pré-conscientes com a classe e com a nação que até então eram apenas vividas, o engajamento tácito torna-se explícito. Mas ele se manifesta a si mesmo como anterior à decisão” (FP, p. 487).

Esta breve investida de nosso escrito para uma dimensão social aponta para isto: é a resposta que damos ao estranho de nossa relação intercorporal e social que torna possível que tal (hiper)fenômeno possa ser percebido. A estes movimentos de caráter transcendental,

Quer se trate de meu corpo, do mundo natural, do passado, do nascimento ou da morte, a questão é sempre a de saber como posso ser aberto aos fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existe na medida em que os retomo e os vivo, *como a presença a mim mesmo (Urpräsenz)*, que me define e condiciona toda presença alheia, é ao mesmo tempo uma des-presença (*Entgegenwärtigung*) e me lança fora de mim. (FP, p. 488, grifo do autor).

Esta “massa opaca” (FP, p. 488) que constitui a minha existência permanece como estranheza fundante pela qual sou provocado. É o movimento apelo e demanda que subsiste nesta experiência hiperfenomênica. Resposta e estranho se entrelaçam na experiência corpórea.

O estranho se torna aquilo que ele de fato o é: a possibilidade de que eu mesmo possa me compreender numa existência corpórea, e que também eu seja visto por outros. Mais que isso, o *cogito* perceptivo desvela esta possibilidade primordial de que haja intercorporeidade desde o tempo em que me vejo (a mim mesmo) e posso ser visto por outrem. Isto é, não consigo reduzir a minha existência ao fato da consciência que tenho desse mesmo existir. A percepção possibilita que este aspecto estranho da minha existência, que até então permanecia sob outra face (o não visado), emergja aos meus olhos (e, em extensão, ao meu sentir) segundo a situação de meu esquema corporal. Ao mesmo tempo, resta algo a ser visado, de modo que a condição estranha permaneça aquém de toda mirada. Tudo isto Merleau-Ponty já apontara no prefácio de *Fenomenologia da Percepção*, quando ele diz que

É preciso que eu seja meu exterior, e que o corpo do outro seja ele mesmo. Esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter Ego são definidos por sua situação e não liberados de toda inerência, quer dizer, se a filosofia não se completa com o retorno ao eu, e se descubro pela reflexão não apenas minha presença a mim mesmo mas também a possibilidade de um “*espectador estrangeiro*”, quer dizer, se também, no próprio momento em que experimento minha existência, e até nesse cume extremo da reflexão, eu careço ainda desta densidade

absoluta que me faria sair do tempo, e descubro em mim um tipo de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar dos outros como um homem entre os homens. (FP, p. viii, grifo nosso).

E, também aqui, na afirmação de um *cogito* perceptivo, que

Para que outro não seja uma palavra vã, é preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir, que ela envolva também a consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica (FP, p. ix).

Tampouco a experiência do mundo me é completamente clarificada pela consciência racional. Ao sermos solicitados pelo mundo, por esta grande alteridade (FABRI, 2020, p. 255), a consciência do mundo não se esgota na inquirição. Tanto é que a resposta ao apelo não é de maneira a erradicar qualquer pergunta feita à nossa percepção. Antes, a lógica é ambígua porque a resposta, este registro responsivo, colabora na enunciação da pergunta, como a sensação me interpela a tal ponto de solicitar um comportamento. De fundo, o que resta é o fato de que a percepção do mundo deixa o mundo enquanto tal, ou seja, não o aprisiona nos esquemas de uma consciência constituinte, de uma experimentação objetiva.

A reflexão não se retira do mundo em direção à unidade de consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como *estranho* e paradoxal. (FP, p. x, grifo nosso).

À estranheza de meu corpo, do social e do próprio mundo, Merleau-Ponty elencou a necessidade de um *cogito* capaz de dar um *logos* e as coisas em seu estado nascente (FP, p. 489). E, para nossa leitura, a responsividade que se nos impõe mediante este estranho se desdobra em um caráter ético da resposta.

4.3 O CARÁTER ÉTICO DA RESPOSTA

O que nós pretendemos evidenciar ao tomar parte pela capacidade de resposta que uma fenomenologia da percepção nos abre é o fato de que a nossa relação com o mundo comporta um caráter ético. E isto é elencado por esta resposta que assumimos diante desta alteridade.

É claro que o caráter ético ao qual nos referimos não pode reensaiar os modelos teleológicos, deontológicos, utilitaristas ou comunicativos. Isto porque o que a responsividade se nos mostra é que estes modelos partem de compreensões acabadas, seja da razão, do mundo

ou da linguagem. E a percepção, sob o ponto de vista fenomenológico, já nos desvelou que não podemos demarcar esta relação desde um ponto de vista universal – de uma racionalidade de sobrevoos. Ademais, vimos que existe uma estranheza na raiz de nossa comunhão com o mundo. Uma dimensão alheia à fosforescência da consciência intencional. Estas duas situações já balizam o nosso caráter ético da resposta, isto porque, em outras palavras, a dimensão situacional na qual a resposta se torna um acontecimento não pode ser restrita a paradigmas pré-estabelecidos.

Estamos, portanto, diante de um outro registro da experiência, que para a nossa descrição apoiada na fenomenologia de Merleau-Ponty e de Waldenfels, tal registro é descrito aquém das possibilidades de aplicação ética que intentamos, na filosofia, até agora. E este é o ponto ao qual nós nos apoiamos: uma descrição de uma experiência primitiva não pode ser descrita por modelos posteriormente elaborados. Tal é a dificuldade desta questão que, por exemplo, não podemos cair no erro de domesticarmos o estranho para possibilitar uma relação ética. Ao contrário, elencamos que este é um primeiro passo para que a responsividade não se torne aquilo que ela acusa: a resposta se relaciona com o estranho sem aprisioná-lo.

É o que Waldenfels explica quando afirma que

Nos movemos em um âmbito prévio à coerção e à liberdade, ao bem e ao mal. Neste âmbito, entra sempre em jogo um *heteron* que imprime, a toda *aisthâsis*, a todo *logos*, a toda *práxis*, e a todo *nomos*, certos traços de *heteroasthesia*, *heterologia*, *heteropraxis* e *heteronomia*. O que significa que o *logos* nasce, ao mesmo tempo, de um *pathos* cujo efeito de espanto pasmoso ou aterrorador não está em nossas mãos evitar, como se o ser humano fosse um ser vivo que “tivesse” o *logos* como sua posse. (WALDENFELS, 2015, p. 207).

Em sendo assim, nossa investigação não intenta uma nova formulação de um paradigma ético. Ao contrário, orientando-nos sobre este limiar do apelo e da resposta, a pergunta que se faz é “o que nos é concernente e a que [ou quem] respondemos quando fazemos ou dizemos isto ou aquilo?” (WALDENFELS, 2015, p. 207). Este *quê* pode, aqui, significar tanto alguma coisa que me surpreende e me estranha, ou alguém que se dirige a mim com uma “súplica, com uma pergunta, uma ameaça ou uma promessa” (WALDENFELS, 2015, p. 207).

Esta experiência do estranho, seja diante de algo ou de alguém, é similar às daquelas do espanto e admiração (*thaumazein*) que caracterizam o empenho filosófico (PLATÃO [Teeteto], 1973, 155d). Contudo, aqui diante da pretensão alheia, o registro da experiência é aquém de uma comunidade erigida diante de um “consenso lógico” (WALDENFELS, 2015, p. 207). Isto implica em existir um nível anterior ao da racionalidade que contém, *per se*, um *pathos* primitivo. É a emergência do estranho que quebra os modelos éticos construídos e justificados

por uma natureza objetificada ou por acordos racionais. À este ponto cego da moral, nós podemos encontrar a responsividade como descrição de uma “*epoché ética* que abandone o terreno de uma moral compreensível por si mesma sem que tenhamos que buscar refúgio em um mundo da moral pura ou em uma comunidade estritamente moral” (WALDENFELS, 2015, p. 208, grifo do autor).

O sentido amplo ao qual Waldenfels atribui a solicitação estranha está referido ao apelo e à demanda que tais situações originais nos impõem. “A responsividade representa um traço fundamental do comportamento, de nível não inferior aos mais conhecidos aspectos da intencionalidade, regularidade e praticabilidade.” (WALDENFELS, 2002, online, p.7). A responsividade escapa a qualquer possibilidade de apreensão lógica se não partir, previamente, de um outro lugar, que seja, se não partir de uma fala expressa ou de uma ação feita. E é neste traço fundamental que a lógica da resposta reivindica sua própria expressão ética. Mais uma vez, é reiterado que uma descrição ética não pode partir de algo posteriormente dado. E a responsividade escapa à esta categorização.

4.4 O LOGOS DA RESPOSTA AO ESTRANHO

A dinâmica de apelo e demanda, que subjaz na experiência responsiva, é o mote pelo qual a responsividade se nos apresenta na manifestação do estranho. Esta dinâmica conserva a radicalidade da distância entre o próprio e o estrangeiro, ao mesmo tempo em que certos traços éticos podem ser ensejados em tal experiência. Nós podemos fazer uma comparação com a responsabilidade que impomos ou nos é imposta, a fim de elencarmos as dissonâncias entre um esboço ético a partir da responsabilidade e da capacidade de resposta. Como veremos, há diferença radical nestes dois exemplos.

Tradicionalmente, a responsabilidade, que é uma característica moral, pode ser compreendida pela capacidade de prestar contas sobre algo ou de ser imputado sobre algo. Diz Waldenfels que

Para a concepção clássica de responsabilidade, que deriva do diálogo, existem dois motivos determinantes. Trata-se, por um lado, de uma exigência e uma disposição a prestar contas apoiadas em razões (*argumentatio*). Por outro lado, se trata da imputação de atos (*imputatio*), assim como conhecemos desde a prática do direito, incluída a prática do juízo moral. (WALDENFELS, 2015, p. 108)

A responsabilidade divide-se, assim, de acordo com a que ou quem ela está orientada. Podemos ser responsáveis (i.) por algo, ação ou fala voluntária, que outro tenha causado; (ii.)

diante de alguém, como é o caso de um tribunal, a sociedade ou a história; (iii.) alguém se responsabiliza, na evidência de um caráter pessoal da responsabilidade, ou seja, da responsabilidade sobre autoria de uma fala ou ação próprias; e, por último, (iv.) alguém que se responsabiliza por outro, enquanto representante (WALDENFELS, 2015, 209).

Todas estas características da responsabilidade trazem consigo algumas limitações. São três momentos que Waldenfels elenca e que contribuem para a diferenciação entre a responsabilidade e a responsividade – sendo esta última a que, acreditamos, melhor compreende a assimetria próprio e estranho.

A primeira limitação da responsabilidade é o fato de que ela acontece *post festum* (WALDENFELS, 2015, p. 209). Isto é, ela acontece posteriormente ao fato. A responsabilidade não oferece resposta ao aqui e agora da ação, mas apenas como subsequente na identificação de uma ação ou fala. É claro que pode-se objetar aqui com uma certa responsabilidade que seja moldada diante de normas universais na própria ação, mas mesmo essa responsabilidade engendrada em tais normas está direcionada à posterioridade das consequências do cumprimento de leis e normas. O que Waldenfels pretende descrever como esta primeira limitação da responsabilidade, é que para ela se tornar, *ipso facto*, responsabilidade, a sua própria compreensão só acontece em momento posterior ao fato, ao passo em que a responsividade que queremos descrever acontece desde a ação mesma.

A segunda limitação da responsabilidade é que ela está referida a uma ordem vigente. Se é responsável mediante a instituição de uma ordem de cunho moral, político ou jurídico. Enquanto existe esta ordem de fundo na responsabilidade, não é possível falarmos de uma fronteira com o estranho. E apesar de que os ordenamentos sejam contingentes, ou seja, poderiam ser distintos, tal distinção não seria radical, mas apenas uma outra ordem seria imposta (WALDENFELS, 2015, p. 209).

Por fim, trazemos uma última limitação da responsabilidade que diz respeito ao sujeito atuante. Para que haja responsabilidade, é necessário um sujeito senhor de si mesmo, “um sujeito que seja soberano de suas palavras e ações e que, segundo a definição kantiana de liberdade, possua a faculdade de ‘iniciar prontamente e por si mesmo uma situação’” (WALDENFELS, 2015, p. 210). Ora, isto é o oposto do que descrevemos acerca da subjetividade, pois reconhecemos que existe uma estranheza entranhada em nossa existência. Como explica o filósofo,

Contudo, se supomos que o homem “não é o senhor em sua própria casa” e que em seu foro mais íntimo está marcado pelo estranho, acontece que a prestação de contas

se depara com [algumas coisas] imponderáveis em todos os seus cálculos e cálculos de responsabilidade. (WALDENFELS, 2015, p. 210).

Com estes três pontos apontamos que a responsabilidade não dá conta em se relacionar ao tema do estranho. O pragmatismo da responsabilidade de alguém diante de um terceiro está cercado na observância de uma ordem que subjaz tal experiência. Para tal ordenamento, o estranho, o estrangeiro e o alheio carecem ser reordenados. Em outras palavras, domesticados.

Toda esta situação muda quando nós damos passagem à responsividade como a possibilidade de sustentar a experiência do estranho sem torná-la prisioneira de nossa racionalidade própria. O responder, que aqui é mais do que da resposta dada, excede o que poderíamos chamar de um preenchimento de vazios por parte do que foi demandado. O evento de dar resposta a um apelo, o que Waldenfels chama de dação da resposta, “vai mais além do conteúdo do que se dá” (WALDENFELS, 2015, p. 211). É por isso que a capacidade de resposta tem um *logos* próprio pelo qual a experiência do apelo e demanda estão emparelhados com um *ethos* (WALDENFELS, 2015, p. 211). Vamos percorrer estes momentos do *logos* responsivo.

O primeiro ponto a se abordar é que a resposta ao estranho aponta para uma singularidade que está aquém da dialógica entre particular e universal. A resposta que damos a um evento estranho comporta tal singularidade sobre eventos de todo gênero. É uma “fenda que se abre no tecido do sentido” (WALDENFELS, 1998, p. 96). Isto porque, lembremos, o estranho, sendo heterogêneo, irrompe toda ordem possível. A singularidade também torna possível a não apropriação do alheio, pois mantém uma posição que conserva o fato de que o estranho seja aquilo que se impõe a nós.

A questão seguinte é o fato de que a resposta é ineludível. Isto é, não se pode esquivar ou se furtar da resposta ao estranho. E aqui cabe lembrar que mesmo a não-resposta verbal expressa é, também, uma resposta. O silêncio é resposta. Contudo, à pretensão alheia, não nos comportamos na dicotomia entre ser e dever (ser), entre fatos e normas (WALDENFELS, 1998, p. 96). Lembremos: a estranheza não conhece a lei, ela está aquém e além do dado pela normatividade de gênero e lugar (atopia).

A terceira dimensão da resposta é a sua posterioridade da qual não se pode voltar atrás (WALDENFELS, 1998, p. 97). A temporalidade que se anuncia com esta condição pospositiva segue, como exemplo, o nosso próprio nascimento, do qual o efeito é sempre posterior. Ou seja, os acontecimentos posteriores a esta estranheza fundamental de nossa vida, que é o início de nossa vida, são, sob certo aspecto, a maneira com que respondemos a esta estranheza originária.

Por fim, a lógica da resposta comporta sempre uma assimetria do diálogo, entre quem indaga e aquele que responde. No entendimento comum, um diálogo leva ao consenso, e é assim que as dinâmicas intersubjetivas e sociopolíticas maquinam a elaboração de consensos os quais formam parte da atividade humana. Contudo, a assimetria diante do estranho não pode ser enquadrada dentro de um mesmo, como seria o consenso. Daí que “entre a pretensão e a resposta há uma correspondência, mas não um consenso, pois a indagação estranha não mergulha nunca no campo comum do que é dito” (WALDENFELS, 1998, p. 97). Conserva-se assim a assimetria primeva da indagação e da resposta.

Assim, a subjetividade, quando entendida desde este *logos* responsivo, não pode ser entendida como a segurança de um si mesmo, totalmente transparente a si, e plenamente capaz. Não há responsabilidade sobre a situação que enseje ser ética; mas, de maneira primitiva, existe uma responsividade, de caráter situacional, pelo qual a nossa liberdade também se torna liberdade responsiva (WALDENFELS, 2015, p. 212). Assim como a resposta não começa em minha interioridade, pois ela inicia já no apelo estrangeiro, a

Liberdade significa, neste sentido, não a capacidade de começar simplesmente em si mesmo, mas em outra parte. Quem crê poder começar em si mesmo, repete unicamente o que já é, de modo que, precisamente, não começa. Resposta significa a renúncia a uma primeira – e com ela a uma última – palavra. (WALDENFELS, 1997, p.26).

Por certo, podemos afirmar com Merleau-Ponty que “a moralidade não está dada mas por fazer” (PP, p. 58). E este “por fazer” nós o podemos relacionar à responsividade. Isto porque, acreditamos, a teoria do corpo próprio e a percepção, quando relacionados à dinâmica da experiência do apelo e da demanda, na perspectiva do próprio e do estranho, parecem conduzir nossos pensamentos à redescoberta de certos elementos éticos que estão aí entremeados. Como lembra Waldenfels, “não basta supor que o corpo próprio assuma traços éticos, mas o próprio *ethos* é, pelo contrário, um *ethos* corpóreo” (WALDENFELS, 2002, online, p. 10). A investitura estranha e estrangeira não acontece depois do reconhecimento do corpo. Como tentamos apresentar, o corpo, em sua propriedade, se nos apresenta como cavado (ou *ex-cavado*, isto é, cavado de fora), por uma estranheza. Se o corpo é o próprio do humano existente, então temos de reconhecer estes espaços que não são preenchidos pela racionalidade de nossas intenções, ou pela memória que forçamos tentar encontrar respostas. A estranha existência anônima que trazemos e a responsividade se imbricam mutuamente na condição humana.

A radicalidade do pensamento fenomenológico nos coloca diante de uma situação ambígua sobre a ética e a moral: a fenomenologia apenas tematizaria os valores e as normas universais, em uma fenomenologia da moralidade? Ou seria uma exigência própria do método fenomenológico de que a fenomenologia se torne moral? (WALDENFELS, 2002, online, p. 1). É difícil fecharmos a questão. O que o pensamento de Merleau-Ponty pode nos sugerir é uma descrição fenomenológica que permita pousarmos a atenção sobre o *ethos* em seu estado nascente, porque tanto contempla a radicalidade da fenomenologia, quanto orienta a reflexão filosófica sobre a origem da situação ética, descobrindo “seus próprios limites e suas próprias origens” (WALDENFELS, 2002, online, p. 3).

O diálogo que estabelecemos com o mundo, esta grande alteridade, é a maneira pelo qual a investigação entre Merleau-Ponty e Waldenfels pode oferecer uma ética de forma indireta. O estranho, o anônimo, a sensação, o corpo e a percepção investem este caminho da descrição fenomenológica da ética quando nós os associamos com o *logos* responsivo.

4.5 LIBERDADE RESPONSIVA

E neste registro da relação com o mundo, a liberdade responsiva que Waldenfels elencou como a capacidade de “começar em outra parte” (WALDENFELS, 1997, p.26), ressoa as palavras de Merleau-Ponty:

A consciência, diz-se, não está despedaçada em uma poeira de instantes que continuamente ela precisa exorcizar por um ato de liberdade. [...] sempre temos o poder de interromper, mas em todo caso ele supõe um poder de *começar*, não haveria arrancamento se a liberdade não se tivesse investido em parte alguma e não se preparasse para fixar-se alhures. Se não há ciclos de conduta, situações abertas que pedem um certo acabamento e que possa servir de fundo, seja a uma decisão que as confirme, seja a uma decisão que as transforme, a liberdade nunca tem lugar. (FP, p. 586, grifo do autor).

Esta descrição de um estado nascente da própria liberdade é possível aproximarmos com a própria descrição de um *ethos* nascente ao qual Waldenfels se referiu. São, conforme o filósofo francês, situações abertas que demandam, no meio das atividades humanas mais comuns – ciclos de conduta, a exigência de uma liberdade que as transforme ou as confirme. Mas note-se: a liberdade, este poder transformador, transcendente e modificador, não inicia desde o invólucro de meu corpo. Não está neste corpo mecânico e objetivo, ou nas diversas possibilidades de inteligibilidade do mundo, a solicitação de minha liberdade. Ao contrário, elas nos atravessam desde o estrangeiro, e, por paradoxal que seja, só há lugar para minha ação

livre se, pela outra via, isto nasce da pretensão estranha e estrangeira. Daí que a responsividade adquire o seu caráter mais ético em não aprisionar o estranho, ao não domesticar o estrangeiro. Mas desde o *logos* responsivo, oferece a minha liberdade como um elemento relacional, de onde emerge a situação ética.

A nossa presença no mundo se expande para além dos limites que nossa consciência racional possa intentar. Não podemos, desde este ponto, assumir que o mundo seja um simples meio, e que meu corpo é apenas um entre tantos outros objetos. Para a devida ação responsiva, é preciso que, antes, a solicitação esteja posta, ainda que silente, desde a alteridade possível – outros corpos, outras culturas, mundo. Merleau-Ponty é explícito ao afirmar que

O que é então a liberdade? Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos *solicitados*, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. (FP, p. 608, grifo nosso).

O fato de nosso nascimento no mundo retoma a existência anônima que falávamos há pouco. Sob esta condição de um estranhamento original de nossa corporeidade é inescapável que respondamos. Ao mesmo tempo, a resposta nos lança a uma infinidade de possibilidades, movimento transcendente de nossa liberdade responsiva.

Neste movimento de escape e aproximação, Merleau-Ponty oferece uma rápida reflexão sobre a moralidade em *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* (2017):

Se admitirmos que nossa vida é inerente ao mundo percebido e ao mundo humano, embora ela os recrie e contribua para os fazer, então a moralidade não pode consistir na adesão privada a certos valores: os princípios são mistificações se não passam pela prática, é preciso que eles animem nossas relações com outrem. Já não podemos, portanto, permanecer indiferentes à figura que nossos atos assumem na perspectiva de outrem, e a questão que se põe é saber se a intenção basta para justificar. (PP, p. 50).

O que tentamos interpretar a partir disto é que não é a intenção que tem a primazia na justificação de nossos atos. A intenção será sempre um movimento segundo se temos em conta o registro de um nível da experiência que é perceptivo. O que emerge desta primitiva relação com o mundo é a resposta – e não a intenção – que damos.

É certo que no âmbito moral é levado em conta a consequência de nossos atos em relação a outrem. Contudo, aí mesmo reside a imoralidade da moral: “se porventura as nossas perspectivas forem inconciliáveis, se, por exemplo, os interesses de uma nação forem incompatíveis com os de outra” (PP, p. 51). Não é longe de nossa experiência cotidiana as situações impossíveis. Isto, interpretado à luz do evento estranho, deixa claro que a

moralidade, este ordenamento racional e normativo, contém, também, uma estranheza consigo mesmo. Há imoralidade na nossa pretensão, porque nós não levamos em conta apenas as nossas consequências em relação aos outros, mas a imposição da resposta desde o apelo estrangeiro. A moralidade, como a concebemos de maneira comum nas diversas interpretações filosóficas, carrega consigo a estranheza de se tornar imoral quando só estou referido à consequência de minha ação, e não, como para dizer com Waldenfels, começo no outro (WALDENFELS, 1997, p.26).

Para dizer com Merleau-Ponty,

Nada nos garante que a moralidade seja possível, como Kant o havia dito de uma palavra da qual o sentido ainda não se esgotou. Mas tampouco nenhuma fatalidade nos assegura que a moralidade é impossível. Nós a constatamos em uma experiência que é a percepção de outrem, e por ter evocado a ameaça que sobre ela faz pesar a pluralidade das consciências, somos mais conscientes daquilo que ela tem de inesperado, de difícil e de precioso. (PP, p. 51).

Este é o elemento central de nossa argumentação: a moralidade não se contenta nem no óbvio de uma racionalidade normativa, e tampouco se esgota na inexpressão moral, numa apatia suspensa de um pensamento que não é *i-mundo*.

Ora, se tudo está por se fazer, então nada está feito. Nós escapamos desta conclusão apressada com o *logos* responsivo. Ele não admite uma totalidade da resposta, ela será sempre situacional; e, ao mesmo tempo, traz consigo o caráter ineludível de que não posso me furtar a responder o apelo estranho.

A pretensão não pertence a uma ordem na qual o responder está enquadrado ou que esteja sujeito; melhor, a pretensão se converte em pretensão somente *na resposta* que ela provoca [...]. O responder caminha, por conseguinte, sobre um estreito fio que separa a mera servidão e a condescendência, do capricho e da arbitrariedade. Quem aguarda respostas acabadas não tem nada a dizer, porque tudo *já está dito*. (WALDENFELS, 1997, p. 26, grifo do autor).

Uma alternativa moral que se engendre desde uma razão “em paralelo” não parece contemplar o empenho de uma descrição fenomenológica da moral. A liberdade responsiva que salta à vista quando intentamos descrever o *ethos* em estado nascente é assemelhado ao *cogito* que a percepção crava enquanto ordinariade. Deste ordinário, o extraordinário se nos apresenta na gênese do próprio comum, como quando apresentamos o hiperfenômeno do estranho. Toda ordem é assaltada por esta “novidade antiga”. Se o pensamento racional tenta explicar o ato livre como possível ou não, como um acontecimento que vem de mim ou do exterior, tal alternativa

não se aplica às nossas relações com o mundo e com o nosso passado. Nossa liberdade não destrói nossa situação, mas se engrena a ela: nossa situação, enquanto a vivemos, é aberta, o que implica ao mesmo tempo que ela reclama modos de resolução privilegiados e que por si mesma ela é impotente para causar algum [modo de resolução]. (FP, p. 593).

É nosso caráter inteiro (FP, p. 587) que está investido nesta promiscuidade com o mundo. E isto se torna claro quando a percepção não é tomada como um entendimento racional, mas como o acesso primeiro ao mundo. Quando a percepção não é entendida apenas como um conjunto de operações fisiológicas, mas como a expressão de uma resposta à solicitação que vem de alhures, de outrem, do mundo. É esta percepção que subjaz em todos os outros registros de experiências e situações possíveis (FP, p. 546). É esta percepção que nos abre ao fenômeno da alteridade, não como um movimento intencional, mas por solicitação. “A percepção de outrem fundamenta a moralidade ao realizar o paradoxo de um *alter ego*, de uma situação comum, ao me recolocar a mim, minhas perspectivas e minha solidão incomunicável no campo de visão de outro” (PP, p. 51).

Isto porque a percepção não é um *cogito* desprendido de sua carnalidade, e tampouco a responsividade é uma resposta sem pergunta. A sensibilidade não é fechada em si mesma, assim como a racionalidade não é elaborada em absoluto. Se fosse assim, “se se buscar uma comunicação com a verdade e com outrem somente no nível de uma razão sem carne, então não há muito a esperar” (PP, p. 52).

5 CONCLUSÃO

O esforço filosófico de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* é o de uma incansável busca por um tipo de compreensão na qual a metodologia fenomenológica se afirme como um modo privilegiado de (nos) dar conta da realidade interior e exterior, da subjetividade e da intersubjetividade. É, de fato, um árduo empenho pelo qual o nosso filósofo elencou a percepção como o nosso acesso ao mundo. Ora, acesso ao mundo não é somente o ingresso na realidade material que nos circunda. Aqui se trata também do acesso à verdade – este alvo da filosofia desde os tempos gregos até as contribuições atuais das ciências cognitivas. Muita coisa já foi dita e muito ainda há de ser dito, isto porque o dizer a verdade – e, no limite, a própria reflexão filosófica – versa sobre os temas que nos são dados previamente, desde o irrefletido (FP, p. v). É neste exercício filosófico ilimitado que Merleau-Ponty aponta para a riqueza da fenomenologia, que é a descrição do fenômeno sem o compromisso assumido previamente com o ser, com o intelectualismo ou com o empirismo. Tal libertação não significa que ela, a fenomenologia, seja mais ingênua em sua metodologia. É o oposto a isso. Os esforços de Husserl, em sua extensa obra, são o de oferecer um caminho seguro para a reflexão, passando pelos temas da intencionalidade, da *epoché*, à consciência e ao mundo vivido – de uma descontinuidade com o mundo das ciências, ali na experiência antipredicativa, num exercício de nossa posição ingênua nisto que experimentamos como mundo.

Isto posto, nosso filósofo irá adentrar na experiência sensível a fim de elencar os elementos primitivos que compõem o registro de nossa presença – humana – no mundo. É curioso de se notar que a frase de abertura de *Fenomenologia da Percepção* é a pergunta “O que é a fenomenologia?” (FP, p. i). Não é novidade que esta questão continue sem uma resposta acabada e definida. Isto porque a expressão deste movimento filosófico nos vêm até os dias de hoje, na reflexão sempre inacabada dos fenômenos. Tantos aí despontaram neste questionamento que a riqueza da crítica filosófica não se limita àquela fenomenologia descrita por Husserl, ainda que deste todos os que o seguiram encontrem um fundamento. Assim, Merleau-Ponty se inscreveu na esteira de pensadores que enriqueceram o ato de filosofar – de oferecer ao pensamento humano uma possibilidade de sentido (ou *não-sentido*).

A tarefa de uma descrição fenomenológica é completamente assumida pelo nosso filósofo. No diálogo, sobretudo, com os pensadores modernos – a tradição cartesiana e a kantiana, Merleau-Ponty tem como alvo o fato de que

Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é

abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho. (FP, p. iv, grifo do autor).

Ao empenho descritivo, então, o que cabe àquele que reflete é “dar um passo atrás” na estrutura sistemática e filosófica que herdamos de tantos anos, conceitos que se solidificaram ou foram completamente absorvidos por outras ideias, enfim, a história de um *cogito*. O fenomenólogo, uma vez reconhecido o seu lugar na história e na crítica filosóficas, se detém diante de um fato factual do qual não podemos escapar: “o mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele” (FP, p. v). A reflexão, aqui nesta metodologia, não pode se separar disso. O *cogito* não pode se esquivar do mundo para dele declarar sua validade e o que ele contém (FP, p. x). Merleau-Ponty insistirá sempre nisto: não será na distância do mundo – e daquilo que ele significa – que daremos conta de pensar o que não fora pensado, ou o que resta de irrefletido. Ao contrário. É encarnando nesta vastidão mundana que podemos ensaiar novos olhares e outras perspectivas para oferecer à reflexão filosófica outros novos caminhos. Assim, o tema que nosso filósofo elencou como primeiro ato de nosso acesso ao mundo foi a percepção.

Conforme vimos, a percepção se inscreve numa originalidade deste nosso corpo presente no mundo. Merleau-Ponty irá dialogar, então, com duas tradições filosóficas que também pesquisaram a percepção: o intelectualismo e o empirismo. Os debates dos filósofos modernos, marcadamente na investigação epistemológica, já identificavam a percepção como um elemento primitivo. Como foi apontado por Merleau-Ponty já em *Estrutura do Comportamento*, Descartes iniciara um movimento diferente na filosofia ao propor uma metodologia capaz de afirmar o *cogito*. Houve em Descartes, segundo o nosso filósofo, uma afirmação tão veemente do *cogito* que aconteceu uma inversão: o ver tornou-se pensamento de ver. Era, portanto, uma distância que se estabelecia entre o fato (ele mesmo) da percepção – aqui, o ver – por um processo intelectual do que foi oferecido aos sentidos. E assim seguiu-se, ou seja, buscando uma estrutura capaz de inteligir o fato primitivo da nossa percepção. Para compreendermos os limites e as possibilidades da descrição fenomenológica sobre o sentir, Merleau-Ponty precisa esclarecer o prejuízo dos clássicos, para assim chegar no retorno aos fenômenos.

A grande problemática enfrentada por estas duas compreensões históricas da percepção é o fato de que, na leitura de Merleau-Ponty, ela acontece de maneira isolada. O que isto significa? Parece que isto aponta para um tipo de relação com o mundo que é dada de maneira puramente objetiva. Melhor ainda, a relação com o mundo carece da instância capaz de elaborar

a percepção – e não aquele acesso imediato pelo qual o filósofo francês pretende chegar. Tampouco a estrutura da percepção é uma pura passividade da qual os conteúdos seriam depositados. Existe uma atividade que é própria do corpo de quem percebe: certa inclinação, uma atenção, a orientação espacial – estes são elementos de uma possível descrição da atividade corpórea, e no limite uma atividade da própria subjetividade, de quem também se coloca em cena no espetáculo do percebido.

Ao nosso ver, será aqui que a grande contribuição de Merleau-Ponty para uma filosofia do corpo se inscreverá. Mais do que apontar o fato de que a percepção não é um caso isolado de acesso ao mundo ou que ela é uma pura passividade, é o esquema corporal que ganha evidência neste percurso de *Fenomenologia da Percepção*. Aqui, pareceu-nos abrir uma série de possibilidades pelas quais se pode pensar tantos temas da filosofia. Possibilidades estas que agora carecem de uma leitura desde o corpo e daquilo que lhe é próprio. Seria, ainda, o caso de apontarmos o que isto indicaria para o pensamento sobre a subjetividade ou sobre a ética. E aqui o nosso problema se desvela: ao assumir uma filosofia corpórea e corporificada, Merleau-Ponty nos oferece um legado sobre o que pensar.

Voltemos ao corpo. O percurso nos estudos sobre a percepção apontam para o fato de que o corpo é a instância primitiva e não-redutível da experiência sensível. Ao elencar este tema, Merleau-Ponty não o faz isolado, mas na esteira de Husserl, que já escrevera sobre o tema ainda que sua dedicação fosse à consciência. Mais do que a descrição de uma corporeidade em abstrato, ou seja, desencarnada, Merleau-Ponty oferece à reflexão filosófica um pensamento sobre o *cogito corpóreo*. Em outras palavras, o esforço do fenomenólogo visa orientar a uma racionalidade capaz de contemplar o corpo – e a carne – na primazia dos fenômenos os quais a subjetividade encontra-se atravessada. Uma racionalidade que não se traduz na diferença entre o intelectualismo e o empirismo, mas que aparece, enquanto fenômeno, como um *cogito* tácito. Para o filósofo, o corpo “transforma as ideias em coisas, minha mímica do sono em sono efetivo. Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade” (FP, p. 227). Não se trata mais de um traço distintivo desta nossa subjetividade humana, mas o seu traço fundamental: existimos no corpo de carne.

O corpo nos põe em situação (FP, p. 228), isto é, crava nossa presença no mundo. Ao elencar o fenômeno básico da percepção, Merleau-Ponty esclarece que o mundo é mundo-em-situação. Nossa presença é limitada, nossos horizontes se compõem e se modificam ao passo em que a percepção opera, aqui e ali, no espaço. Tudo isto ancorado na existência corpórea.

Waldenfels, que muito colaborou em nosso trabalho, assim esclarece esta posição merleau-pontyana:

A percepção não constitui somente um mero fenômeno entre outros, mas é um fenômeno básico. Digamos o que digamos e façamos o que façamos, desde sempre temos contato com um mundo, o qual, no entanto, se nos abre somente em perspectivas e horizontes limitados. O mundo é inacabado, nossa experiência inconclusa. A segurança absoluta seria contrária às leis da experiência. O *leitmotiv* [motivo condutor] da percepção se une ao motivo da corporeidade (*Leiblichkeit*). (WALDENFELS, 1997, p 71).

Se é possível falarmos de um mundo, ainda que em situação, então é possível falarmos de uma intercorporeidade. Isto porque outrem se apresenta à minha percepção. Outro corpo humano. O mundo no qual habitamos não é composto apenas pelos elementos de terra, ar e água, por exemplo (FP, p. 465). Existem estas coisas das quais nos servimos – uma cadeira, uma faca – que trazem “implicitamente a marca da ação humana” (FP, p. 465). É assim que Merleau-Ponty irá exemplificar a passagem entre o mundo natural e cultural.

Ao fenômeno cultural podemos elencar, então, sua condição anônima pela qual o mundo cultural também é “ponto de apoio de meu corpo” (FP, p. 469). É por esta condição que Waldenfels pode afirmar que

A existência corpórea se amplia à coexistência cuja intercorporeidade (*intercorporéité*) se encontra na aliança com um intermundo (*intermonde*). Constitui o fundo anônimo de que parte toda diferenciação social e que nenhuma forma social pode escapar. O próprio e o alheio se compenetraram permanentemente como natureza e cultura. (WALDENFELS, 1997, p. 71)

As voltas agora com uma fenomenologia que considera a *práxis* corpórea, dados o intermundo e o *cogito* perceptivo, pareceu-nos não poder escapar a certa insinuação do sentido ético que é possível elencarmos aos princípios da ação marcadamente humana. Como reiteramos ao longo deste trabalho, Merleau-Ponty não elaborou um pensamento ético. Fato este que não nos esquiva de ensaiarmos as possibilidades que este impensado pode resultar. Para isto, foi Bernard Waldenfels quem nos oferece o caminho: o hiperfenômeno do estranho (*Fremd*, no alemão, que também acolhe a interpretação de estrangeiro e alheio). De fato, se há uma condição anônima do existir, que se traduz em meu próprio existir anônimo (FP, p. 474) até o rastro de outro humano pela via cultural, então tal anonimato se confunde com uma estranheza fundante: meu corpo próprio é atravessado pelo impróprio e outrem que percebo não é somente seu corpo (FP, p. 472). Somos estes dois (ou mais) corpos “recolhidos em um só mundo do qual participamos todos enquanto sujeitos anônimos da percepção” (FP, p. 473). Com a descrição de um mundo cultural abre-se, então, a possibilidade de reflexão sobre as

dinâmicas sociais que empenham a ação intersubjetiva. Tudo isto considerando os escapes de tal descrição: existe aí uma estranheza fundamental, seja marcada pela ação anônima ou pela impossibilidade de redução de outrem naquilo que percebo.

Ao hiperfenômeno do estranho, esclarece Waldenfels que é impossível o alocar na propriedade de nossa reflexão (ou de nossa consciência intencional) (WALDENFELS, 1997, p. 20). O estranho é o que escapa de certa domesticação. Ele é extraordinário, atópico e impróprio. Por isso não é possível determinarmos os limites fenomênicos do aparecimento estranho. E isto nós o provamos quando tais acontecimento – imprevistos – se chocam com nossa rotina e nossas certezas. O estranho, porque o é estranho, irrompe com a ordem estabelecida e nos coloca no limiar entre o que conhecemos e possuímos e o desconhecido e alheio. Como, então, implicar um caráter ético frente a estas situações estranhas? Ou ainda, como descrever fenomenologicamente a possibilidade de uma relação com o estranho? Neste ponto, Waldenfels elenca a responsividade como a possibilidade de tal relação.

O responder ao qual Waldenfels se refere não é entendido como o simples preenchimento de lacunas da fala desde indagações que nos são dirigidas. A responsividade, termo que é retirado da medicina, se refere à “capacidade de um organismo para ‘responder’ às exigências do meio em que se vive” (WALDENFELS, 1995, p. 21, nota 2). Uma resposta é o que usamos enquanto expressão para indagações de toda sorte. Não é o caso. Aqui, a responsividade opera num registro da experiência que fazemos aos estarmos inseridos em um mundo. O exemplo de Waldenfels pode ilustrar: se perguntamos a uma jogadora de xadrez o que ela está fazendo ao movimentar uma peça, dificilmente ela responderá “estou seguindo uma regra (do jogo de xadrez)”; é mais provável que responda “estou jogando xadrez” (WALDENFELS, 2015, p. 206). Este singelo exemplo revela o caráter próprio da responsividade: ela acontece na simultaneidade da ação. Isto é, a responsividade carrega consigo um caráter relacional com o mundo, prenhe de um sentido próprio, que é o fato de que a demanda de certo apelo se inscreve no próprio ato responsivo.

A responsividade opera desde uma demanda estrangeira. Outrem é quem me impõe um apelo com o qual a minha ação será a resposta. A responsividade, e uma fenomenologia responsiva, opera para além da intencionalidade. Nas palavras de Waldenfels,

Aquele a quem respondemos é sempre mais que aquilo que damos por resposta em determinadas circunstâncias e no marco de determinadas ordens. Desta maneira, a racionalidade pode se compreender como racionalidade responsiva que surge do responder criativo; que, portanto, não está dada previamente nas coisas e não pode distribuir-se simetricamente entre diversos interlocutores (WALDENFELS, 1995, p. 21).

Mas não fiquemos apenas nos estudos sobre a responsividade em Waldenfels. Nosso esforço foi o de aproximar um e outro filósofo através desta relação entre corpo e responsividade. Merleau-Ponty, por certo, não tratou explicitamente uma fenomenologia responsiva, mas é perfeitamente possível, como lembra Waldenfels, identificarmos em *Fenomenologia da Percepção* uma condição de resposta pela qual o corpo age em sua promiscuidade com o mundo. O filósofo francês ao falar de uma “conduta do azul” (FP, p. 283), ou do “espetáculo percebido” enquanto convite ao meu esquema corporal (FP, 337), está falando da comunhão com o mundo (FP, p.286), como reiteramos ao longo deste trabalho. Tal comunhão também opera na dinâmica de apelo e demanda, assim como a responsividade e o estrangeiro.

E se é possível falarmos, com Waldenfels, em um hiperfenômeno estranho, também é possível falarmos desde Merleau-Ponty em uma subjetividade no “estado nascente” (FP, p. 296), pré-pessoal; ou ainda no existir anônimo (FP, p. 474) de meu corpo, ou no sentir anônimo (FP, p. 291). Todos estes elementos parecem também apontar para uma compreensão de que algo escapa à intencionalidade, ou à reflexão de caráter objetiva. Para dizer com o filósofo,

Se descubro pela reflexão não apenas minha presença a mim mesmo mas também a possibilidade de um “espectador estrangeiro”, quer dizer, se também, no próprio momento em que experimento minha existência, e até nesse cume extremo da reflexão, eu careço ainda desta densidade absoluta que me faria sair do tempo, e descubro em mim um tipo de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar dos outros como um homem entre os homens. (FP, p. viii)

São fenômenos os quais provamos no corpo que marcam este atravessamento temporal de algo que não é perfeitamente abordado na reflexão filosófica. Não por deficiência do refletir, mas pela própria condição do estranho que penetra nosso mundo e nossos corpos. Resta aquele diálogo do qual fala Merleau-Ponty: “a natureza inteira é a encenação de nossa própria vida ou nosso interlocutor numa espécie de diálogo” (FP, p. 429).

E tal diálogo não acontece isolado entre eu e a natureza, ou entre o eu e o mundo. É o próprio Merleau-Ponty quem afirma que eu e outro, ao compartilharmos um mundo percebido, somos “colaboradores em uma reciprocidade perfeita, nossas perspectivas escorregam uma na outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo” (FP, p. 475). É a intercorporeidade que aqui está implicada. Ao dizermos que o corpo é respondente, e que isto opera uma significação primitiva de sentido ético, estamos dizendo que o corpo próprio é sempre desafiado por outrem

e pelo mundo. Aqui, o sentido ético não é dado de antemão, mas é resposta que se dá a um apelo.

Podemos elaborar isto naquilo que Merleau-Ponty também esclareceu como uma única intercorporeidade (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 186). É claro que o fato de assumir que existe uma intercorporeidade pré-existente e dada anterior ao pensamento objetivo – ou à descrição fenomenológica – não escusa o fato de que um outro possa cometer a violência maior da morte contra outro (ou contra mim). A possibilidade de uma outra significação da vida – seja para poder *dar* mais vida, ou para tirá-la, permanece sempre às voltas nas tomadas de decisão e discernimento humanos. Mas isto tampouco libera o nosso pensamento de que não haja uma intercorporeidade anterior, primeira e primitiva. Por isso a insistência neste trabalho de uma elaboração da experiência sensível: não escapamos dela nem para a nossa elaboração de um sentido ético. Antes, a intercorporeidade se afirma como um pressuposto onde, para a ação ética, outro corpo precisa estar aí, ou aqui, enfim, precisamos, eu e outro habitar um espaço conjunto, longe de uma definição espacial cartesiana, mas uma significação deste horizonte no qual eu e outrem habitamos. É só aí que há resposta, confronto ou o amor. É quando os corpos se veem, nos vários condicionantes que este ver implica ou possui, que a ética pode acontecer. Há ética porque, antes de tudo, há corpos.

O leitor terá percebido ao longo deste trabalho que a abordagem de um sentido ético presente em *Fenomenologia da Percepção* é possível à luz da leitura que fizemos de Waldenfels. Também não apresentamos as contradições e dificuldades que o pensamento da fenomenologia da responsividade implica, como seria o caso de um engessamento do pensamento merleau-pontyano desde as considerações de Waldenfels. Ou ainda, a compreensão imaginária da ética kantiana como o modelo ao qual é dirigido o pensamento responsivo, a fim de apontar suas limitações. Enfim, questões que aguçam a reflexão e que nos propomos distendê-las em trabalhos futuros. Importa, por ora, que a gênese de um sentido ético possa ser descrito desde os estudos sobre a percepção que Merleau-Ponty realizou. Acreditamos que conseguimos apontar este início quando alocamos a tríade corpo-resposta-mundo em sua imbricação reversível.

A familiaridade original da qual partilhamos o sentido comunitário de nossas relações intersubjetivas e sociais não é uma questão interna da consciência, mas a intercorporeidade que nos qualifica como seres promíscuos com os outros e o mundo. Outro e eu olhamos o mesmo mundo, e é nesta originariedade anônima do nosso existir que reside a possibilidade da responsividade e do acontecimento ético.

REFERÊNCIAS

ALLOCHIRIA. In: **Merriam-Webster.com Medical Dictionary**. [s.l.]. Disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/medical/allochiria>>. Acesso em 18 nov. de 2020.

BARBARAS, Renaud. **Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida**. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis (RJ): Vozes, 2014.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUPOND, Pascal. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins fontes, 2010.

FABRI, Marcelo. Rompendo o silêncio da Razão: a palavra viva segundo Levinas e Merleau-Ponty. **Phenomenology, Humanities and Sciences – Fenomenologia, Humanidades e Ciências**, Curitiba (PR), v.1, n.2, p. 252-259, jun., 2020. Disponível em: <<https://phenomenology.com.br/index.php/phe/article/view/27>>. Acesso em 18 nov. 2020.

FREUD, Sigmund. **O infamiliar / Das Unheimliche**. Trad. Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2012.

_____. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Trad. José Gaos. Madrid: Ediciones F. C. E., 1985.

_____. **Meditações Cartesianas**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: FCG, 2001.

MATSUMOTO, David (Ed.). **Cambridge Dictionary of Psychology**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 221.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Estrutura do Comportamento**. Trad. José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

_____. **Conversas – 1948**. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

_____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Trad. Sílvia Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. **Signos**. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MISSAGIA, Juliana. A Noção husserliana de mundo da vida (Lebenswelt): em defesa de sua unidade e coerência. **Trans/Form/Ação**, Marília (SP), v. 41, n. 1, p. 191-208, Jan./Mar., 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/trans/v41n1/0101-3173-trans-41-01-0191.pdf>, acesso em 8 de set. de 2020.

_____. **Por uma fenomenologia encarnada: corpo e intersubjetividade em Husserl**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

MOURA, Alex de Campos. **Liberdade e situação em Merleau-Ponty: uma perspectiva ontológica**. São Paulo: Humanitas, 2010.

PHENOMENOLOGY. In: SMITH, David Woodruff. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, [s.l], 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>. Acesso em 18 nov. de 2020.

PLATÃO. **Diálogos: Teeteto - Crátilo**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973. Disponível em: <https://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/101>. Acesso em: 18 nov. 2020.

RICOEUR, Paul. Edmund Husserl: A quinta meditação cartesiana. **Phainomenon**, Lisboa (Portugal), n. 9, p. 245-270, out., 2004. Disponível em: <http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/62>. Acesso em 18 nov. de 2020.

ROUDINESCO, Elisabeth, PLON, Michel (Ed.). **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 294.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. **A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty**. São Leopoldo (RS): Nova Harmonia, 2009.

STRATTON, George. Vision without inversion of the retinal image. **The Psychological Review**, v. 4, n.1, p. 463-481, Sep 1897. Disponível em <https://archive.org/details/psychologicalrev04ameruoft/page/n15/mode/2up>. Acesso em 18 de nov. de 2020.

WALDENFELS, Bernhard. Habitar corporalmente en el espacio. **Δαίμων [Daímon]**. Revista de Filosofía, nº 32, 2004, 21-37.

_____. **Introducción a la fenomenología**. Trad. Wolfgang Wegscheider. Barcelona (Espanha): Paidós Ibérica, 1997.

_____. La Ética Responsiva entre la Respuesta y la Responsabilidad. **Ápeiron. Estudios de Filosofía: Filosofía y Fenomenología**, Madrid (Espanha), n. 3, p. 205-214, out., 2015. Disponível em: <https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/numero3>. Acesso em 18 nov. de 2020.

_____. La pregunta por lo extraño. **Logos: Anales del Seminario de Metafísica**, Madrid (Espanha), v. 32, n. 1, p. 85-98, jan., 1998. Disponível em: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9899110085A>>. Acesso em 18 nov. de 2020.

_____. La responsivà del proprio corpo. Tracce dell'altro nella filosofia di Merleau-Ponty. **Kainós**, Rivista telematica di critica filosofica: L'esperienza dell'altro, Itália, n. 2, *online*, 2002. Disponível em: <<http://www.kainos.it/index02.html>>. Acesso em 18 nov. de 2020.

_____. Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de uma fenomenología responsiva. **Δαίμων [Daímon]: Revista de Filosofía**, Murcia (Espanha), n. 14, p. 17-26, jun., 1997. Disponível em: <<https://revistas.um.es/daimon/article/view/9111>>. Acesso em 18 nov. de 2020.

WINNICOTT, Donald W. **O Brincar e a Realidade**. Trad. Jose Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.