

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

**PERCEPÇÃO E INTERSUBJETIVIDADE: PRESSUPOSTOS DA
FORMULAÇÃO DE JUÍZOS ÉTICOS EVIDENCIADOS NA
EXPERIÊNCIA ANTEPREDICATIVA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Josiana Hadlich de Oliveira

**Santa Maria – RS – Brasil
Abril/2013**

**PERCEPÇÃO E INTERSUBJETIVIDADE: PRESSUPOSTOS DA
FORMULAÇÃO DE JUÍZOS ÉTICOS EVIDENCIADOS NA
EXPERIÊNCIA ANTEPREDICATIVA**

por

Josiana Hadlich de Oliveira

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Área de Fenomenologia e Compreensão, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fabri

**Santa Maria – RS – Brasil
Abril/2013**

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de Mestrado

**PERCEPÇÃO E INTERSUBJETIVIDADE: PRESSUPOSTOS DA
FORMULAÇÃO DE JUÍZOS ÉTICOS EVIDENCIADOS NA
EXPERIÊNCIA ANTEPREDICATIVA**

elaborada por
Josiana Hadlich de Oliveira

Comissão Examinadora

**Prof. Dr. Marcelo Fabri– UFSM
(Presidente/Orientador)**

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva – UNIOESTE

Prof. Dr. Silvestre Grzibowski– UFSM

Santa Maria, 10 de abril de 2013.

Àqueles que estão perto, mesmo estando longe.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao meu pai, Josino Passos de Oliveira (*in memoriam*), por sempre demonstrar o orgulho que ter uma filha “fazendo filosofia”, pois, sem dúvida, isso era uma injeção de ânimo grandiosa.

Agradeço à minha mãe, Cleuza Hadlich de Oliveira, por aumentar a minha fé e o meu interesse em assuntos de ordem espiritual e por fazer-me perceber que só seremos felizes quando nos doarmos para o trabalho daquilo que realmente gostamos.

Ao meu amigo e irmão, Leonardo, por prezar a união familiar, fazendo com que o acolhimento fraterno seja permanente nas nossas relações. Pelas discussões sobre filosofia e ciência madrugada adentro, e pelos e-mails com perguntas sedentas de curiosidade acerca de algum conceito filosófico. Muito obrigada pelo exemplo de dedicação profissional, pelas risadas que fazem doer o abdômen, pela companhia para degustação de cervejas e por me manter no cargo de co-piloto da árvore do limoeiro.

À minha estimada Leila, pela presença em situações difíceis e delicadas de minha vida; pelos mates, cafés e doces acompanhados de uma conversa interessante; pelos almoços na graduação juntamente com o silêncio; por me mostrar que devemos ser do jeito que somos sem esperar a aceitação de ninguém; pelo sorriso doce e pelo mau humor engraçado; pela amizade que constantemente revela uma marca de sinceridade.

À minha querida Tami, pelas discussões filosóficas empolgantes e capciosas e pela parceria de estudos durante estes anos. Por me fazer ver que as pessoas podem mudar para melhor e que a amizade precisa de uns “puxões de orelha”. Obrigada pela empolgação estimulante produzida pelas satisfações acadêmicas; por ser a líder da torcida; por iniciar sempre pelo fim e eu sempre pelo começo.

Ao meu orientador, Marcelo Fabri, pelo interesse na pesquisa, pela disponibilidade para uma troca de ideias, pela invejada serenidade, pela grandiosa sabedoria e por fascinar ao conseguir dizer a mesma coisa das mais variadas formas e com as mais diversas palavras.

Agradeço também ao meu professor e antigo orientador, Abel Lassalle Casanave, por causar-me uma profunda admiração em relação às suas excelentes aulas, à sua inquietação intelectual e à sua inteligência desprovida de limite. Obrigada pelos momentos dos “copos de café” (derramados pelo corredor) que ajudaram a dirigir melhor meu raciocínio filosófico.

Ao meu novo companheiro de estrada, Ricardo, pelo carinho, dedicação e admiração direcionadas a mim de modo incessante. Obrigada pela solidariedade e disposição nos momentos em que mais precisei. E agradeço também por nunca desistir de tentar dançar conforme a música.

À CAPES pelo financiamento da bolsa de estudos que facilitou esta pesquisa.

“Surge o silêncio que não é o abrigo do nada, mas onde a própria essência do homem encontra meios de falar-lhe através do seu eu mais íntimo, através de suas necessidades, da razão, do amor.”

Karl Jaspers

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

PERCEPÇÃO E INTERSUBJETIVIDADE: PRESSUPOSTOS DA FORMULAÇÃO DE JUÍZOS ÉTICOS EVIDENCIADOS NA EXPERIÊNCIA ANTEPREDICATIVA

A presente dissertação tem o objetivo de analisar se é possível o estabelecimento de juízos éticos evidentes fundados na relação intersubjetiva, atuante na experiência antepredicativa. A pesquisa sobre a experiência antepredicativa em Husserl se dá como procura do mundo-da-vida, no qual se notam as interações entre os sujeitos e seus comportamentos. Seguindo esta ideia, o estudo desemboca na fenomenologia de Merleau-Ponty, a fim de procurar a possibilidade de que juízos éticos venham à tona mediante a percepção do corpo do outro e pela reflexão acerca da percepção dos comportamentos do outro e dos próprios comportamentos do eu. Tais juízos se formulariam na medida em que no campo perceptivo ocorre a percepção e a comunicação da intenção através da fala. Como consequência, ativa-se um *logos ético* capaz de agenciar no desenvolvimento da análise reflexiva sobre questões éticas vinculadas ao intermundo dos sujeitos falantes e corporalmente atuantes. Para tal objetivo, toma-se como pano de fundo a obra husserliana *Experiência e Juízo*, e, num segundo momento, a obra *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, a partir da qual procuramos as implicações éticas da experiência antepredicativa.

Palavras-chave: Fenomenologia; antepredicatividade; percepção; comportamento; intersubjetividade.

RÉSUMÉ

Dissertation de Maîtrise
Programme de Post-graduation en Philosophie
Université Federal de Santa Maria, RS, Brésil

**PERCEPTION ET INTERSUBJECTIVITÉ: HYPOTHESES DE FORMULATION DES
JUGEMENTS ÉTHIQUE EN EXPÉRIENCE ANTÉ-PRÉDICATIVE**

Dans ce travail nous examinons la possibilité d'établir des jugements éthiques évidents fondés sur la relation intersubjective, active dans l'expérience anté-prédicative. La recherche de l'expérience anté-prédicative chez Husserl est une recherche du monde-de-la-vie, dans lequel se produisent les interactions entre les individus et leurs comportements. Selon cette idée, l'étude aboutit à la phénoménologie de Merleau-Ponty en vue de rechercher la possibilité de nouveaux jugements éthiques grâce à la perception du corps d'autrui et à le reflet de la perception des ses comportements, mais grâce aussi à les comportements du moi. De tels jugements sont formés au moment où se produisent, dans le champ perceptif, la perception e la communication de l'intention par le truchement de la parole. C'est par là qu'un *logos éthique* devient actif e capable de contribuer au développement de l'analyse réflexive sur les questions éthiques liées à l'intermonde de sujets parlants et actifs du point de vue corporel. Pour atteindre notre but, nous partons de l'ouvrage husserlienne *Expérience et Jugement*. Ensuite, c'est la *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty qui va nous guider dans la recherche des implications éthiques de l'expérience anté-prédicative.

Mots-clefs:Phénoménologie; anté-prédicativité, perception, comportement, intersubjectivité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Capítulo 1: A teoria da experiência antepredicativa em Husserl	13
1.1 – O valorar do dado na experiência antepredicativa	14
1.2 – A composição da experiência antepredicativa: passividade e atividade da consciência	20
1.3 – O mundo-da-vida como mundo da experiência concreta	25
Capítulo 2: Merleau-Ponty e o sujeito corporal: as peculiaridades da percepção do outro	31
2.1 – Ser-no-mundo: o existir antepredicativo	33
2.2 – O corpo próprio e sua função na experiência antepredicativa	37
2.3 – Percepção de <i>outrem</i> na antepredicatividade	43
2.4 – Intersubjetividade: apreensões de comportamentos	47
Capítulo 3: O olhar indagante, a palavra proferida e o pensamento articulado	51
3.1 – Reflexões acerca da percepção do outro	52
3.2 – A palavra como relação mútua com <i>outrem</i>	56
3.3 – <i>Logos ético</i> e a “comunidade de fazer”	62
3.4 – A possibilidade de juízos éticos baseados no âmbito da relatividade das situações intersubjetivas	66
CONCLUSÃO	72
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	76

INTRODUÇÃO

Embora Merleau-Ponty tenha partido sem desenvolver mais sistematicamente o seu trabalho de uma “nova ontologia”, estudiosos procuram entender o estatuto mais profundo acerca das relações entre o visível e o invisível. Teorias são formuladas buscando destacar a tão instigante ontologia do Ser Bruto; outras têm a pretensão de tentar compreender o que ele queria quando entrava no âmbito da filosofia da natureza humana. Aqui, neste presente trabalho, não se tem a ambição de construir uma filosofia da moral ou uma teoria ética que estabeleça valores deontológicos, mas, sim, de ocasionar uma discussão quanto à possibilidade de formulação de juízos éticos baseados na experiência antepredicativa, tal qual fora enunciada por Husserl.

Já é sabido que Husserl estabeleceu métodos que se complementam na investigação fenomenológica. Em *Ideias I*, ele apresenta a dependência da constituição do objeto em relação aos atos de consciência numa correlação intuitiva entre “noema” e “noese”. Ademais, em *Ideias II*, ele enfatiza a constituição do mundo por um ego que ultrapassa a si mesmo através de um ato subjetivo que o coloca no horizonte de sua vida histórica. Tal análise dá abertura ao que será chamado de fenomenologia genética. Nela os atos de consciência estão relacionados com a *atenção* do ego que está envolvido pela passividade. Todo ato do eu vai pressupor sínteses que não são somente constituídas pelo ego, mas também por esta passividade do sensível, daquilo que é pré-dado e afeta o eu.

É em *Experiência e Juízo*, porém, que Husserl trabalhará com a validação judicativa do dado apoiada no âmbito originário. Além da passividade, a atividade da consciência tem como terreno absoluto o mundo pré-dado na antepredicatividade. É na experiência antepredicativa, cuja *atividade passiva* ocorre, que esbarramos na relatividade das situações em que os sujeitos estão inseridos. E é por isso que esta obra é o foco do primeiro capítulo da dissertação, pois nele tem-se a pretensão de mostrar como Husserl fundamenta juízos predicativos, que se formulam com evidência, baseados nos evidentes dados do mundo anterior à predicação. Sendo que a experiência antepredicativa remete ao mundo vital, este remeterá à práxis de toda conduta humana, e assim se fará o vínculo para o segundo capítulo, no qual se mostrará a influência da noção husserliana de percepção na fenomenologia de Merleau-Ponty, de modo que será abordado o vínculo existente entre a percepção do dado e a percepção do corpo de outrem e a intersubjetividade que se surgirá do elo destes dois elementos presentes na experiência

antepredicativa. Por fim, adentramos no terceiro e último capítulo, cujo conteúdo enfatizado é a consciência reflexiva manifesta na esfera intersubjetiva e é a partir desse contexto que se discutirá a possibilidade quanto à construção de pressupostos éticos fundados na relação dos sujeitos falantes que estão, desde sempre, emaranhados numa dada cultura.

Para tal caminho ser traçado com coerência, torna-se necessário o esclarecimento de conceitos desses dois filósofos aqui referidos. No capítulo 1 sobre a teoria antepredicativa de Husserl, foi preciso explicitar o conceito de *atenção* e de evidência para entender-se como o dado se mostra durante o processo de síntese entre passividade e atividade da consciência. A *atenção* evidencia o dado e foca em seus atributos mais específicos, concretizando, assim, a justificação do porquê juízos predicativos estão fundados na experiência antepredicativa originária, pois partindo do mundo-da-vida o eu pode descrever a experiência subjetiva que tem de si mesmo ao entrar em contato com os dados e, assim, elaborar juízos através da percepção dos objetos do mundo primordial.

Com isso, entramos no capítulo 2 no qual o conceito de corpo (*Leib*) fenomenologicamente considerado se torna a expressão de superação da dicotomia que havia entre a consciência e a realidade objetiva, já que, ao fundo, uma atividade perceptiva ocorre uma relação entre pensamento e sensação mediada através de elementos corporais. Toda a experiência antepredicativa, toda vivência, toda nossa inserção no mundo como consciência encarnada será compreendida no âmbito de uma percepção originária que nos põe em contato imediato com o mundo e com os outros através de uma nova intencionalidade corporal. Através do conceito de ser-no-mundo abordado no segundo capítulo, se buscará tematizar que a percepção é uma espécie de engajamento ativo com o mundo. A consciência se compreende então como a capacidade de estabelecer com o mundo relações de conflito mediante a experiência do corpo. O corpo como “uma coisa introduzida entre o resto do mundo material e a esfera subjetiva”¹ será o intermediário entre o inteligível e o sensível, condição de uma intersubjetividade desde sempre investida no mundo e envolvida pela dimensão da comunicação de movimentos corporais. Deste modo, outrem aparecerá neste capítulo como igualmente doador de sentido, por ser também uma expressão corporal, uma consciência encarnada que aparece no mundo das percepções da consciência do eu. O eu sente uma outra presença corporal que não é a presença do seu corpo como ponto de orientação no mundo e como único ponto de partida de sentidos e significações. O

¹ HUSSERL, 2001: §55.

eu acaba percebendo um comportamento intencional que não pertence ao prolongamento de seus fios intencionais.

O capítulo terceiro aborda a experiência do outro compreendido como uma presença carnal e como realização concreta de gestos. A familiaridade estampada entre o eu e o outro a partir de nossa maneira de tratar as coisas mundanas e a dessemelhança em muitas condutas intencionais, leva o eu a abrir um leque de reflexões sobre si mesmo, tornando possível, desta forma, um *logos ético*. Os gestos e as palavras constituem os elementos principais da experiência intersubjetiva fundando o estatuto de uma reflexão ética. Com isso, significados serão emergidos a partir da fala, mostrando que a linguagem alarga a abertura do mundo comum entre os sujeitos falantes. Na abertura intersubjetiva instaurada pela linguagem, valorações e expressões são contextualizadas em vivências culturais que, em muitos aspectos, são inconciliáveis. Em razão disso, a reflexão da consciência é ativada na medida em que esta já se encontra entranhada no mundo por meio de significações. Portanto, se o que Merleau-Ponty “busca aprofundar é o ‘mistério’ pelo qual a identidade cultural, brotada e espalhada nas articulações do corpo estesiológico, nos lança nos contornos das próprias coisas”², seria relevante delinear certos traços que constroem as formas de ser e viver do homem culminando, portanto, na ideia de um sujeito ético.

² SILVA, 2009: p. 169.

Capítulo 1: A teoria da experiência antepredicativa em Husserl

A determinação em elaborar uma fundamentação rigorosa à filosofia e que ela servisse de guindaste para todas as demais ciências é a meta do ideal husserliano. Buscando um rigor absoluto, oriundo, sobretudo, de sua formação matemática, Husserl se convence, no início do século XX, que a fundamentação da filosofia exigia, de forma necessária, uma racionalidade dela mesma, uma auto-reflexão que levaria a uma clarificação das coisas mesmas, dando uma consistência racional à própria filosofia. Assim, o rigor absoluto pretendido vai ao encontro daquilo que é suscetível de ser conhecido de modo originário, daquilo que revele sua evidência em seu sentido mais próprio.

O método estratégico para alcançar as evidências apodíticas é formulado por Husserl como *epoché*, isto é, a determinação de uma suspensão provisória no sentido de “colocar entre parênteses” o mundo, suspendendo os juízos relacionados à existência das coisas. Em *Ideias I*, Husserl propõe que o exercício da *epoché* consiste em não fazer considerações acerca da existência das coisas mundanas. O que o filósofo estabelece, desde então, é que o juízo da facticidade do mundo fica em suspenso, de modo que a vivência da “tese do mundo” não deixa de ocorrer embora não seja utilizada e seja mantida “fora de circuito”³. Husserl formula, a partir de sua doutrina do idealismo fenomenológico transcendental, um novo critério de voltar às coisas mesmas como um retorno à consciência pura, isto é, um ego depurado de toda experiência mundana.

Pode-se dizer que a evidenciação máxima é o resultado visado pelo trabalho da *epoché*. Esta explicita duas diferenciações relevantes para o estudo da fenomenologia, a saber: o mundo exterior transcendente à consciência (ser transcendente) e o dado imanente como presença absoluta, apreendida, constituída intuitivamente. O transcendente é, em Husserl, primeiramente composto de dúvidas, não no sentido cartesiano, mas no sentido de busca daquilo que podemos conhecer enquanto essência das próprias coisas, e posteriormente é a “coisa” doada originariamente para a qual a *atenção* é deslocada. Na medida em que há a redução do objeto à consciência não se desfaz a relação sujeito e objeto, revelando sempre a aparição da verdadeira objetividade.

³ HUSSERL, 2006: §31.

Em sua obra *Experiência e Juízo* (1938), Husserl se ocupa especificamente da experiência enquanto ponto de partida para a teoria do conhecimento e, num certo sentido, também ontologia, definindo experiência como “a evidência objetiva dos objetos individuais”⁴ que são os dados em evidência antepredicativamente, ou seja, anterior ao juízo. Por dado deve-se compreender não só os objetos de natureza física, mas o próprio homem com aquilo que ele é e faz no mundo visto como horizonte de nossas experiências possíveis e atuais das coisas.

1.1 – O valorar do dado na experiência antepredicativa

Edmund Husserl, em sua obra *Experiência e Juízo*, publicada postumamente, nos fornece aparatos esclarecedores de uma teoria acerca da experiência antepredicativa⁵ na qual se fundaria toda a possibilidade da aquisição de juízos predicativos evidentes. Claramente nota-se que é anterior aos juízos predicativos toda a evidência primordial dos objetos dados na experiência antepredicativa, pois nela está o originar-se de todo objeto envolvido nas percepções e nos exercícios de passividade e atividade da consciência, bem como, conseqüentemente, nas predicções. E, assim, se manifesta a irreduzibilidade da experiência à predicção, pois se “todo ato de pensar pressupõe objetos previamente dados”⁶, é preciso que se tenha uma evidência antepredicativa para que se possa ter juízos evidentes. Portanto, o esclarecimento do surgimento à consciência, num misto de passividade e atividade do eu, através da percepção, de pré-objetos originais é fundamental para compreender como se chega à verdade dos juízos na concepção husserliana. Embora não trataremos da relação entre a genealogia da lógica a partir da experiência antepredicativa, é relevante que se saiba que juízos lógicos evidentes se clarificam à luz da evidência da experiência antepredicativa, que é o núcleo principal para podermos chegar à tese aqui advogada de que não somente objetos físicos e naturais se dão em tal experiência originária, mas sobretudo que nessa experiência, além de condicionar juízos epistêmicos, há o

⁴ HUSSERL, 1970: p. 60.

⁵A experiência antepredicativa é, para Husserl, a experiência que torna possível a descrição do surgimento à consciência na percepção de pré-objetos originais, pois eles fundam, por sua auto-evidência, a veracidade de juízos e o valor de verdade das sentenças epistêmicas. Assim sendo, a antepredicatividade recebe uma atenção especial na obra *Experiência e Juízo*, numa análise a respeito da relação genealógica dos objetos com essa experiência tão originária, âmbito no qual o objeto teria sua gênese a partir de constituições passivas e ativas.

⁶ HUSSERL, 1970: §4, p. 21.

início da experiência concreta do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) e da participação das ações do sujeito nesse mundo.

A evidência dos objetos dados, o seu dado prévio, constitui uma evidência experiencial e originária que é o ponto de partida para uma teoria sobre a experiência antepredicativa. Os objetos são pré-dados como supostamente existentes num mundo que é o horizonte de todos os termos dos juízos possíveis⁷. Sendo assim,

A pergunta pelo caráter da evidência objetiva é, pois, uma pergunta pelo estar dado evidente dos indivíduos. *E a evidência de objetos individuais constitui o conceito de experiência no sentido mais amplo.* [...] O estar-dado evidente de objetos individuais da experiência, é dizer, seu estar dado antepredicativo.⁸

No mundo, enquanto terreno que constitui o previamente dado, sucede sempre a captação do objeto enquanto tal, não somente como objeto de possíveis juízos, mas como experiência possível no campo da percepção⁹. Neste campo, o originar-se do objeto é remetido à experiência antepredicativa na qual a percepção tem início como uma doação de um dado existente, um substrato, uma “coisa qualquer” (*etwas*) que é sensível e transcendente à consciência. Na experiência sensível ocorre primeiramente a percepção¹⁰ do objeto na sua totalidade¹¹, estabelecendo uma espécie de coexistência e sucessão das sensações, ou seja, algo físico é dado através dos sentidos enquanto puro objeto individual e indeterminado. Simples apreensão¹², como refere-se Husserl, é a base que revelará, durante a descrição sintética, sentidos e objetos na sua originalidade e em auto-evidência. São captados níveis de sensações que tornam possível a

⁷ Cf. HUSSERL, 1970: §6.

⁸ *Ibidem*, §6, p. 30.

⁹ Diferentemente das teorias empiristas, na qual a percepção é uma associação que dá origem às ideias abstratas do pensamento, sendo ela a única fonte de conhecimento, e das teorias racionalistas/intelectualistas do conhecimento, onde a percepção é considerada um motivo de desconfiança para o conhecimento por depender da situação de quem percebe, a teoria fenomenológica do conhecimento considera a percepção como originária, ou como vai caracterizar Merleau-Ponty, uma iniciação ao mundo, “o arquétipo do encontro originário”. Assim, vista como peça principal, a percepção se realizará por perfis ou perspectivas, isto é, como já foi dito, nunca podemos perceber de uma só vez o objeto por completo, mas aquilo que dele se mostra ou é dado.

¹⁰ “A experiência da percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens; que a percepção nos dá um *logos em estado nascente*, que ela nos ensina, fora de todo dogmatismo, as verdadeiras condições da própria objetividade” (MERLEAU-PONTY, M. 1990: p. 63, grifo meu).

¹¹ Cf. HUSSERL, 1970: §24.

¹² Na simples apreensão, o objeto é o mesmo objeto em diversas aparências, logo é um objeto indeterminado. Quando a consciência está em atividade, está constantemente procurando mais lados do objeto, mais modos de doação do objeto que completem sua totalidade. O objeto é sempre descrito como unidade, como um todo.

associação entre objetos, suas semelhanças, diferenças e igualdades, que estão em doação no campo sensorial¹³. Essas sensações não são aglomerados desordenados de dados perceptivos, pois

Perceber não é experimentar um sem-número de impressões que trariam consigo recordações capazes de completá-las, é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível. Recordar-se não é trazer ao olhar da consciência um quadro do passado subsistente em si, é enveredar no horizonte do passado e pouco a pouco desenvolver suas perspectivas encaixadas, até que as experiências que ele resume sejam como vividas novamente em seu lugar temporal. *Perceber não é recordar-se.*¹⁴

Conforme Husserl mostra, uma vez realizada, por meio da síntese de perfis, a constituição antepredicativa partindo de sensações, obtém-se como resultado objetos particulares. Já uma constituição que envolve uma síntese categorial, não parte de sensações, mas, sim, de objetos, tendo como resultado os próprios objetos relacionados em conjunto. Examinada rigorosamente, essa ideia elucida que o âmbito antepredicativo funde o categorial, pois objetos são constituídos a partir de dados particulares. Ora, para corroborar esse pressuposto, Husserl se apoia no conceito de “interesse” perceptivo que, primordialmente involuntário, é capaz de desenvolver, ao longo do processo sintético, visadas diferenciadas do objeto que implicarão novos perfis, ou seja, novos modos de aparecer do mesmo objeto dentro de um horizonte intencional. Com isso, a consciência tem a tendência de voltar-se para um sentido que sintetiza os modos de aparecer de um mesmo objeto, constituindo, numa síntese de perfis¹⁵, o objeto com

¹³Cf. HUSSERL, 1970: §21.

¹⁴MERLEAU-PONTY, 1972: p. 30 (grifo meu).

¹⁵Perceber um objeto não nos permite ver esse objeto de uma só vez, pois todo objeto que se presentifica não se presentifica por inteiro. Há um lado não visto e esse lado não visto do objeto “é apreendido por mim como presente”(MERLEAU-PONTY, 1990: p. 45), não posso apreendê-lo como representado já que isso implicaria na apreensão de algo que me é dado mentalmente, sem precisar a possibilidade da sua existência atual. Isso não ocorre com o lado não visto do objeto, pois o lado não visto do objeto “está presente a seu modo”(1990: p. 45) e não precisaríamos de uma atividade intelectual para torná-lo presente a nós. O lado não visto pode se tornar visível na medida em que ando em torno do objeto, por exemplo. Merleau-Ponty dirá que se trata de uma *síntese prática* para se obter a percepção da maioria dos perfis do objeto. Ou, em linguagem husserliana, que “a síntese que compõe os objetos percebidos e que afeta em certo sentido os dados perceptivos” (1990: p. 47) é uma “síntese de transição”, ou seja, antecipo o lado não visto do objeto ao poder tocá-lo, fazendo com que o lado não visto se anuncie.

Certamente, algo diferente se dá com o cientista que pensa o objeto por inteiro para caracterizá-lo de acordo com a sua ciência. Um matemático, por exemplo, pensa no cubo como uma figura de seis lados. Todas as faces do cubo lhes são dadas no pensamento, todas as faces são representadas.

definição. Nesse processo, que envolve a passividade e atividade¹⁶ da consciência, a percepção não pode ser entendida como simples interpretação, ou como mostra Moutinho, “ela não pode mesmo ser uma interpretação, pois não há, *não pode haver* nenhum dado prévio, nenhuma premissa sobre a qual o juízo se aplique: a sensação, a impressão vivida, *já pressupõe* a apreensão de um sentido e, portanto, o trabalho da consciência”¹⁷.

A percepção visa o próprio objeto no mundo, a coisa física da natureza, e não sua correlação puramente intelectual. A percepção assim compreendida deixa de lado o verdadeiro sentido da intencionalidade vindo abrir a porta para a indiferença entre uma apresentação e uma representação¹⁸, ou seja, a diferença entre o objeto dado perceptivamente em presença e o objeto dado por imagem nos modos de recordação, imaginação ou percepção de um desenho, por exemplo. Existe uma clara distinção entre apresentação (*Darstellung*) e representação (*Vorstellung*), conforme Husserl formula:

A percepção de coisa não presentifica um não-presente, como se fosse uma recordação ou uma imaginação; ela apresenta, apreende um “algo ele mesmo” em sua presença, em carne e osso. Ela o faz em conformidade com seu *sentido próprio*, e dela exigir outra coisa é justamente atentar contra seu sentido. Se, além disso, se trata, como aqui, de percepção de coisa, então é inerente a sua essência ser percepção perfilante; e, correlativamente, é inerente ao sentido de seu objeto intencional, da coisa *enquanto* dada na percepção.¹⁹

Por isso, o juízo de percepção é o modelo primordial dos juízos em geral. E isso se dá porque todas as construções teóricas têm origem na experiência primordial – a *experiência antepredicativa*. Em consequência, numa interpretação genética²⁰, a teoria do juízo é a teoria do

¹⁶Uma distinção entre passividade e atividade da consciência beneficia a clareza das noções de subjetivo e objetivo. O objeto não é meramente subjetivo, visto que seu conteúdo é fundado naquilo que é pré-dado à atividade da consciência. O objeto, porém, também não é meramente objetivo, pois a atividade do eu o constrói intencionalmente quando, no voltar-se para o pré-dado, a consciência o apreende, o explica e o contempla.

¹⁷MOUTINHO, 2005: p. 269.

¹⁸O termo “representação” pode causar uma certa ambiguidade quando sua utilização está relacionada com o uso da percepção. Representar é usar uma imagem, geralmente mental, para visar através dela um objeto ausente ou não-existente para o qual se recorre a uma possível percepção anterior da consciência. Portanto, perceber não é representação, mas apresentação. (Cf. nota de rodapé nº 13)

¹⁹HUSSERL, 2006: §43, p. 103.

²⁰Não entendida como uma teoria da significação, a teoria genética do juízo visa o limiar dos juízos evidentes, isto é, antes de ser uma teoria sobre a gênese do juízo, é uma doutrina acerca do julgar. A explicitação da essência do juízo, partindo do sentido do juízo, não coloca em risco ou em dúvida seus conceitos originais e as sínteses predicativas

juízo evidente, e, para a formulação de tal teoria, primeiramente reduzem-se as evidências predicativas às evidências não-predicativas, entendidas como a *experiência*. O juízo é o resultado do julgar antepredicativo, que ocorre, geralmente, sobre as coisas. Por esta razão, os juízos, em sua maioria, visam fatos do mundo.

Quando falamos de juízos evidentes acerca de um dado, nos referimos aos juízos construídos a partir do objeto pré-dado e seu “estar dado como ‘por si mesmo aqui’”²¹, corporalmente aqui²². Desse modo,

Um objeto como possível substrato de um juízo pode estar dado com evidência sem ser necessariamente objeto de um juízo predicativo. Um juízo predicativo evidente sem seu objeto não é, porém, possível sem que ele mesmo esteja dado com evidência.²³

A evidência é, com efeito, para Husserl, a maneira singular que o objeto tem de dar-se, maneira na qual o objeto é verdadeiramente presente, dado e visado como ele mesmo é. O sujeito de percepção só pode perceber o mundo, entretanto, sob uma “inadequação”. Aqui surge um tema husserliano: quando percebemos objetos, os percebemos de forma inadequada, numa aparência fechada, finita, isto implica dizer que, assim como em *Ideias I*, vemos “perfis de coisas” ou que temos “percepção de perfis”²⁴. Para Husserl, isso significa que cada orientação corresponde a uma maneira da coisa ser vista de modo “inadequado”, pois “*toda* percepção e multiplicidade perceptiva é passível de ampliação e que, portanto, o processo não tem fim”²⁵. Moura comenta que a fenomenologia

envolvidas na composição de juízos. Dessa forma, a teoria genética do juízo pretende elucidar a essência do juízo analisando a constituição dos seus atributos ou categorias, elementos estes que estão na essência da sua formação. Por oposição à natureza das teorias tradicionais de juízo, a teoria fenomenológica da gênese do juízo predicativo propõe formas sintáticas de composição judicativa.

²¹ HUSSERL, 1970: §4, p. 21.

²² Além de depender da estrutura geral dos objetos, a constituição da coisa de natureza material depende também dos fatores subjetivos e condicionados. Intuitivamente, as coisas materiais se mostram ao sujeito e estão subordinadas ao seu estado de ânimo, ou melhor, ao seu corpo e à sua sensibilidade.

²³ HUSSERL, 1970: §4, p. 22.

²⁴ Cf. HUSSERL, 2006: §42.

²⁵ HUSSERL, 2006: §149, p. 331 (grifo meu).

[...] sempre descrevera a nossa percepção de um objeto espacial como perpetuamente *inadequada*. E essa inadequação era uma necessidade de essência a partir do momento em que o fenomenólogo situava nossa percepção no entrecruzamento entre o 'perfil dado' e um 'horizonte' de perfis visados [...] *infinitos*.²⁶

O dado se presentifica, contudo. Este fato nos conduz a uma especificidade do pensamento de Husserl: a evidência do objeto na experiência antepredicativa. Sendo esta experiência uma das fases da cognição²⁷ onde dão-se as sínteses passivas ou receptivas, logo envolve um pano de fundo que mostra evidentemente os objetos através do recurso à percepção ou à sensibilidade. A constituição de todo juízo predicativo²⁸ evidente sucede na experiência antepredicativa que fornece, em evidência, os objetos que serão sujeitos de proposições:

A pergunta pelo caráter da evidência objetiva é, por conseguinte, a pergunta pela doação evidente de indivíduos. *E a evidência de objetos individuais constitui o conceito de experiência no sentido mais amplo*. Assim a experiência, no sentido primário e mais preciso se define como referência direta ao individual. Por isso, os *juízos primários em si*, os juízos acerca do individual, são os *juízos de experiência*. O estar-dado [*Gegebenheit*] evidente de objetos individuais da experiência, é dizer, seu estar dado antepredicativo. Por conseguinte, a evidência experimental seria a evidência originária última buscada por nós.²⁹

Como seria, porém, plausível descrever uma experiência tão originária? Husserl não esclarece satisfatoriamente isso, pois em *Experiência e Juízo* o autor não remete a metodologias eficazes para tal descrição. O pequeno esboço que ele enuncia apenas indica como obtemos o mundo puro enquanto mundo de percepção:

[...] para alcançar verdadeiramente as coisas últimas e originárias da experiência antepredicativa *teremos que regressar desde as experiências fundadas até as mais simples e ainda deixar fora de função toda expressão*. [...] Assim,

²⁶ MOURA, 2001: p. 198 (grifo do autor).

²⁷ A outra fase da cognição seria a experiência predicativa na qual dão-se sínteses ativas ou intencionais. É o terreno do entendimento ou do juízo no seu sentido estrito.

²⁸ Husserl distingue algumas apreensões perceptivas que ajudam a entender a fundação da esfera predicativa na antepredicativa, a saber: a explicação (*Explikation*) e a contemplação relacional. A primeira explana os predicados simples de um lado e o sujeito de outro. A segunda funda os predicativos que são relativos.

²⁹ HUSSERL, 1970: §6, p. 30.

aceitamos somente a validade da pura percepção sensível e logo da experiência em geral, contemplamos o *mundo puramente como mundo da percepção*, e abstraímos tudo que nele são dados familiares e determinações que não procedem da conduta puramente perceptiva [...] Obtemos a *natureza pura universal* como terreno de experiência pré-dado em forma passiva, que resulta em um processo consequente da percepção sensível [...] como a natureza pura percebida e percebível por mim.³⁰

Daí deriva o fato de a evidência ser o princípio dos princípios da fenomenologia³¹, pois um julgar predicativo evidente em referência ao mundo só é possível a partir da evidência originária³² dos dados mundanos, já que

No mundo da nossa experiência a natureza constitui o substrato mais baixo, que serve de fundamento a todos os demais; o-que-é com suas propriedades simples apreensíveis imediatamente enquanto natureza é o que serve de base, como substrato, para todas as demais formas de experiência – *sobre o qual opera nossa valoração e nossa ação* – e o que como algo invariável serve de base, *apesar de toda a flexível relatividade de suas valorações*, [...] precisamente para elaborar algo cada vez diferente com o “material” dado na natureza.³³

Como essa experiência é originalmente dadora (*gebend*) e a consciência é doadora de sentido, Husserl parece enfatizar que o interesse do sujeito cognitivo é sempre o objeto na sua totalidade e seus atributos que são apreendidos visando aquilo que se percebe. Isto se passa na passividade do eu caracterizada por uma espécie de receptividade perceptiva. Porém, além disso, a consciência põe-se em atividade e procura o sentido do objeto, buscando revelar suas particularidades.

1.2 – A composição da experiência antepredicativa: passividade e atividade da consciência

³⁰HUSSERL, 1970: §12, p. 65-66.

³¹ Cf. HUSSERL, 2006: §24.

³² Cf. HUSSERL, 1970: p. 22.

³³ HUSSERL, 1970: §12, p. 57 (grifo meu).

Analisando as vivências, Husserl identifica níveis relacionais entre a consciência do sujeito e o mundo: 1º) passividade – nível caracterizado pelo impacto que o sujeito sofre pela presentificação (*Vergegenwärtigung*) do mundo; 2º) atividade – nível em que o sujeito procura elaborar o impacto voltando-se para a possibilidade de apreender as características da presença do mundo, sua significação, valoração e o processo de vivência do próprio “eu” dentro disso. No primeiro nível, temos uma passividade originária dos dados da sensibilidade. Há uma pré-datidade passiva na qual, por exemplo, dados sensíveis como cores afetam o sujeito antes mesmo de serem apreendidos enquanto cores de um determinado objeto, cores de coisas concretas. Quanto ao segundo nível, o perceber se torna uma operação de atividade do eu. Essa operação começa numa receptividade do eu em relação aos elementos do campo perceptivo que se dirigem ao eu, atraem-no, iniciando uma intenção do eu no sentido de dar-se³⁴ ao objeto. Consequentemente, o *cogito* se projeta como uma tendência que parte justamente do ego ao objeto. Tem-se, agora, uma experiência ativa que se desdobra numa experiência explicativa estruturada pelo conceito de *atenção*; conceito que se compreende como essa tendência do eu de voltar-se para o objeto intencional. A consciencialização das sínteses das percepções é uma atividade, como um ato espontâneo da mente, embora não seja mais pura receptividade, como a percepção, mas uma operação criadora.

No campo da percepção, a afetação pelo objeto antecede toda a apreensão do mesmo. O conjunto afetação-apreensão pressupõe desde já a consciência do mundo que se dá num âmbito de passividade e atividade dessa consciência³⁵. Primeiramente, há uma visada passiva do objeto que afeta e, posteriormente, uma visada ativa daquilo que será apreendido do objeto. Compreende-se, então, que a passividade e a atividade da consciência não ocorrem uma sem a outra, pois é necessária a visada passiva para direcionar a *atenção* a um objeto.

Husserl então mostra que na interpretação de uma unidade entre *atenção* e percepção, o ato perceptivo inicia quando o eu se volta para o objeto, estando junto deste objeto³⁶. Num horizonte intencional, a *atenção* leva à exigência de apreensão do objeto em seus diferentes modos de aparição, que dependem do ato do sujeito ocupar-se da percepção e constituição do

³⁴ Cf. HUSSERL, 1970: p. 90-91.

³⁵ Os juízos em geral, sejam eles da lógica, da teoria da ciência, são juízos que têm, como vertente, juízos de percepção. Sendo assim, os juízos em geral consistem na passagem da síntese passiva para a síntese ativa.

³⁶ Cf. HUSSERL, 1970: p. 95-96.

objeto³⁷. Por conseguinte, toda visada ativa é uma visada atenta. O conceito de *atenção* torna-se importante não somente nesse contexto fenomenológico, mas também quanto à tarefa de descrição do estatuto de um contexto ético-fenomenológico fundado na experiência antepredicativa.

A ideia geral, argumenta Husserl, é de que a *atenção*

É uma tendência do eu para o objeto intencionado, para a unidade que continuamente “aparece” na troca de modo do dado; é uma tendência realizadora que pertence à estrutura essencial de um ato específico do eu (de um ato do eu no sentido estrito do termo).³⁸

Na *atenção* está contida toda a característica do “voltar-se” ao dado pré-predicativo na tentativa de apreensão de suas determinações desdobradas no campo de percepção. Husserl alude que

Toda orientação apreensiva que detém o dado no fluir da experiência sensível, que se volta a ele com *atenção*, que penetra contemplativamente em suas propriedades, constitui já uma operação, uma atividade cognitiva na camada ínfima, com respeito à qual já podemos falar também de um ato de julgar.³⁹

Por esta razão, a experiência dá oportunidade a uma infinidade de juízos possíveis que se faz devido à forma fundamental do objeto estruturada pela visada passiva e ativa da consciência⁴⁰. Tais visadas se dão na percepção onde a passividade/receptividade do dado é entendida como um âmbito primordial ao âmbito da atividade do próprio dado. Assim, distinguimos

³⁷É pela intuição que o sujeito abarca o horizonte de totalidade do objeto. E cabe ao sujeito optar pela continuação da apreensão ao reconhecer seu nível de complexidade.

³⁸HUSSERL, 1970: §18, p. 94.

³⁹HUSSERL, 1970: §13, p. 70 (grifo meu).

⁴⁰São os vividos os operadores da constituição da objetividade visada no juízo, pois os vividos são determinantes dos objetos atingidos pela visada específica de um ato teórico. Os atos teóricos têm função de estruturação das objetividades enquanto pré-dados ou pré-constituídos. Tais atos teóricos, entendidos como atos categoriais, deixam de ser juízos ou proposições atuais e, passando por uma redução eidética, adquirem a forma de apreensão na consciência.

[...] o termo ‘perceber’, por outro lado, o mero ter consciência dos fenômenos originais (que oferecem os objetos em sua corporeidade original). Nesta forma se apresenta frente aos olhos todo um campo de percepção – já em passividade pura. Por outro lado, há sob o termo ‘perceber’ a percepção ativa como *apreensão* ativa de objetos que se destacam no campo de percepção que se estende além deles.⁴¹

Por conseguinte, quando algo é visado na percepção, é visado como algo existente, como algo que é do mundo. Ora, isto equivale a dizer que o algo existe antes da visada e da *atenção*, pois “perceber é, com efeito, consciência da apreensão do objeto em sua presença, por assim dizer, *corpórea*”⁴². Esse modo objetivo de visar algo é proporcionado pela origem da percepção que se opera na esfera da passividade da consciência, isto é, quando o eu ainda não está voltado para algo. Já a presença do objeto à consciência e o aspecto pelo qual ele é visado se pode entender pela dimensão da atividade da consciência diante da experiência antepredicativa. Com isso, pela visada ativa dirigida pela *atenção*, o eu dá ao objeto intencionado⁴³.

Assim, todo sentido e todo objeto têm como fundamento algum tipo de experiência antepredicativa, ou seja, alguma percepção que inicia primordialmente na dimensão passiva. Isso não quer dizer, entretanto, que na consciência perceptiva exista pura passividade. A percepção não é pura passividade, pois se fosse não haveria *atenção*. Por outro lado, a percepção também não será pura atividade, porque senão não haveria nada além do que está sendo visado agora. Na consciência perceptiva, portanto, há um âmbito de passividade que é pré-consciente e um âmbito que atividade que opera na constituição dos objetos. Como mostra Merleau-Ponty:

O milagre da consciência é fazer aparecer pela atenção fenômenos que restabelecem a unidade do objeto em uma dimensão nova, no momento em que eles a destroem. Assim, a atenção não é nem uma associação de imagens, nem o retorno a si de um pensamento já senhor de seus objetos, mas a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado. [...] Esta passagem do indeterminado ao determinado, essa retomada, a cada instante, da sua própria história na unidade de um novo sentido, é o próprio pensamento.⁴⁴

⁴¹HUSSERL, 1970: §17, p. 93.

⁴²*Ibidem*, p. 96.

⁴³Cf. *Ibidem*: §18, p. 94.

⁴⁴MERLEAU-PONTY, 1972: p. 39.

Podemos dizer que todo o trabalho ativo da consciência em prol da cognição e do pensamento se estabelece na experiência antepredicativa, experiência que se desvela num terreno universal determinado como *mundo*. Ora, esse caráter se assenta numa crença passiva no *ser*, crença na existência do mundo que comporta os objetos existentes e seus atributos, crença na totalidade do mundo como âmbito de relações entre seus elementos e de contemplação dos mesmos. Husserl enfatiza que o aparecer dos fenômenos ocorre no mundo da experiência, enquanto “mundo vital”, ou seja, mundo no qual sempre vivemos⁴⁵. E sob esse horizonte que toda crença na experiência antepredicativa é confirmada pela *práxis*, conforme argumenta Husserl:

Tudo isso pressupõe já a consciência do mundo na certeza de crença. Se em meu campo de percepção capto em sua particularidade um objeto qualquer [...] apreendo algo que para mim existe, que para mim já existia antes, que já estava ‘aqui’ [...] ainda quando não havia dirigido minha atenção [...] um terreno de crença que se revelou como o do mundo e graças ao qual toda experiência é experiência no horizonte do mundo.⁴⁶

O caminho feito da experiência predicativa à experiência antepredicativa é o caminho no qual redescobrimos o mundo vivido, o próprio mundo em que se sustenta o mundo da ciência. Husserl explica que o “dado já aí” é o próprio mundo entendido como aquilo que é pré-dado de forma universal e passiva a toda atividade do juízo. Este mundo, a saber, é o “mundo-da-vida” que engloba a experiência originária enquanto solo primordial do pensamento científico e filosófico.

Em termos husserlianos, o mundo,

Tal como está pré-dado enquanto terreno universal de todas as experiências individuais, quer dizer, como *mundo da experiência*, em forma imediata e prévia a todos os esforços lógicos. O retorno ao mundo da experiência é um *retrocesso*

⁴⁵ HUSSERL, 1970: §10, p. 47-48.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 34-35 e p. 61.

ao “*mundo vital*”, ou seja, ao mundo no qual sempre temos vivido e que oferece o terreno para toda função cognitiva e para toda determinação científica.⁴⁷

Assim, a visada atenta do sujeito parece fazer com que a natureza, a cultura, a ciência sejam a explicitação de um sentido constituído pelo ego. Husserl diz que

Trata-se, ao contrário, daquela subjetividade por cujas operações de sentido o mundo, tal como nos é pré-dado, quer dizer, *nosso* mundo, chegou a ser o que agora é para nós: a saber, não um mundo puro de experiência originária, senão um mundo com o sentido de mundo determinado e determinável com exatidão.⁴⁸

Como ele argumenta,

Operações lógicas de sentido constituem somente uma parte do que contribui para a construção do nosso mundo da experiência. Pertencem a ela também as experiências práticas e afetivas, a experiência da volição, da valoração e da atividade manual [...]. E também pertencem a ela todos os resultados da experiência sensível sem os quais não se poderia constituir em absoluto um tempo do mundo e um espaço nem coisas espaciais, co-sujeitos, etc.⁴⁹

1.3 – O mundo-da-vida como mundo da experiência concreta

O retorno à origem do mundo-da-vida tem como significado a volta ao elemento subjetivo por onde, através do ato intencional, o mundo obtém sua forma atual. Portanto, trata-se de um retorno à subjetividade só que “no sentido mais radical do que jamais pode fazer a psicologia”⁵⁰, um retorno à subjetividade transcendental. Aqui, a interpretação da tarefa transcendental deve ser entendida como a volta à base de construções cognitivas que permitem ao sujeito uma autoreflexão acerca de si mesmo e da própria vida como totalidade.

⁴⁷*Ibidem*, p. 47-48.

⁴⁸*Ibidem*, p. 56.

⁴⁹*Ibidem*, p. 60-61.

⁵⁰*Ibidem*, p. 56.

Partindo do mundo-da-vida é que Husserl pode chegar a descrever a presença do eu como autor da experiência que torna possível a elaboração e formulação de juízos. Observa ele:

Se quisermos, pois, retornar à uma *experiência em sentido último e originário que* buscamos somente se poderá tratar da *experiência originária do mundo vital, que todavia não sabe nada destas* idealizações, senão que constitui seu fundamento necessário. E este retorno ao mundo vital originário não é um retorno que aceite simplesmente o mundo de nossa experiência tal como ele nos é dado, mas persegue-se até sua origem a historicidade que já está sedimentada nele.⁵¹

Por essa razão, o mundo-da-vida pode ser descrito como o campo desde onde se dão nossas experiências. É o mundo de atuação do eu, de busca de substratos, por parte da ciência, para a aquisição de conhecimento e montagem de juízos predicativos a partir das experiências mais básicas desse mundo.

Este mundo é o painel de toda e qualquer atitude reflexiva que possamos ter; é o mundo daquilo que está prestes a começar a existir para a consciência, pois “há um mundo que é pré-dado, o mundo da cotidianidade”⁵², no qual nos deparamos com aquilo que nos é dado e que pode ser apreendido perceptivamente. Que não se pode suspender a tese da existência do mundo fica claro a partir da introdução da ideia de corpo próprio, sendo que se trata de considerar indispensável o fenômeno que ativa a inerência do sujeito a um corpo localizado e, conseqüentemente, isso torna possível a evidência de objetos co-presentes ao corpo e a explicação do fenômeno originário de nossa abertura a estes objetos no mundo.

Num viés interpretativo a respeito da experiência antepredicativa, poder-se-ia assentir que todo pensamento objetivo e qualquer tentativa de especificá-lo inicia com a afirmação “Eu senti”. A proposição antes de ser composta representa uma abertura de possibilidades no horizonte do sujeito corporizado. Assim, tal afirmação só é cabível no sensível, que é o lugar onde a experiência do corpo é realizada, experiência dotada de percepções que conduzem a algo corpóreo:

⁵¹ *Ibidem*, p. 53.

⁵² HUSSERL, 1982: p. 290.

A percepção enquanto pura percepção sensível se dirige à *mera corporeidade*, direta e simplesmente. Ela é enfrentada pela percepção do que se pode perceber somente mediante a inteligência da expressão, como sucede com a inteligência de uma ferramenta que desperta uma “recordação” que remete aos seres humanos que a fizeram para um fim determinado ou também para quem deve destinar-se; e logo, é a expressão imediata de um corpo físico enquanto corpo humano. Ambos os casos pressupõe uma percepção sensível do corpóreo em que se funda a expressão e, a partir daqui, o trânsito fazia uma reflexão.⁵³

Embora Husserl documente, em *Experiência e Juízo*, que a experiência humana entendida enquanto experiência sensível pode fundar uma evidência apodítica através da visada perceptiva do dado, para Descartes, a única evidência seria o eu enquanto *cogito*. Isso significa que há uma distinção bem delimitada e rigorosa entre sensibilidade e entendimento, entre corpo e espírito, entre experiência sensível e ato intelectual. Assim, dicotomiza-se subjetividade e corporeidade, pois, criticando o pensamento cartesiano, o eu do mundo-da-vida entendido apenas como *res cogitans*, não é um eu encarnado que tem a possibilidade de passivamente ser afetado de forma corporal pelo dado, de realizar sínteses perceptivas do dado e de ativamente construir juízos a partir da estruturação dos atributos objetuais visados nas sínteses. Em razão, todavia, do subjetivismo cartesiano, se forma, segundo Husserl, um falso paralelismo entre experiência interna e experiência externa:

[...] a experiência que verdadeiramente leva o mundo-da-vida à datidade, por ser uma experiência que especialmente no modo originário da percepção apresenta as coisas meramente corpóreas não foi chamada de experiência psicológica, mas, pelo contrário, em contraposição a ela, foi definida como experiência externa.⁵⁴

Toda experiência originariamente doadora acolhida pela percepção é chamada de experiência externa, cujas coisas do mundo exterior são entendidas como existentes corporalmente “na natureza espaço-temporal”⁵⁵.

Por conseguinte, é preciso avaliar o status fundante dessa experiência do mundo, juntamente com todos os acontecimentos particulares vinculados a ele. Que não seja exigida a

⁵³ HUSSERL, 1970: p. 64.

⁵⁴ HUSSERL, 2002: p. 242.

⁵⁵ HUSSERL, 1970: p. 64.

averiguação de devaneios ou formas ilusórias de aparecimento dos eventos do mundo, mas, sim, que se faça necessária a investigação sobre a evidência da existência do mundo, para que se possa, partindo da experiência do mesmo, descrever de que maneira *é* o mundo.

Se o sujeito de experiência pode convencer-se, mesmo que numa atitude ficcional, que a não-existência do mundo atual aparece com clareza, então a experiência da aparição desse mundo se mostra contingente, pois, num viés epistêmico, não seriam constituídas verdades apodíticas do mundo tomado como existente. Isso, porém, apenas implica uma característica pressuposta da experiência externa, na qual infinitos sentidos se estendem a todos os aparecimentos das coisas do mundo. Assim,

[...] nosso mundo vital, cuja originalidade somente pode se estabelecer mediante a eliminação daquelas camadas de sentido, não é somente um mundo de funções lógicas, como já mencionamos, não é somente um âmbito em que os objetos estão pré-dados como possíveis substratos de juízo, como possíveis temas da atividade cognitiva, senão que é um mundo da experiência em sentido muito concreto que se associa cotidianamente à expressão “experiência”. E esse sentido cotidiano não se refere de nenhum modo somente à conduta cognitiva, senão, tomado em sua máxima generalidade, a um hábito, que proporciona ao que está previsto dele, ao experimentado, segurança no decidir e no obrar nas situações da vida.⁵⁶

Portanto, se “toda conduta mundana, a atividade prática tanto como a puramente cognitiva, está fundada [...] na experiência”⁵⁷ devemos partir em busca da percepção de toda conduta humana que nos faz renovar o pensamento através da constante retomada, não somente dos dados do campo perceptivo, mas das apreensões que levam a determinações valorativas e práticas. Presuntivamente, se torna importante verificar a presença corporal daquilo que faz o eu repensar sobre os dados do mundo e seus atributos, e sobre as ações que os dados impelem o sujeito a executar. O *eu* enquanto consciência perceptiva, enquanto fonte de sentido do mundo e abertura de possibilidades, ao voltar-se para a realidade objetiva entra em contato com a forma e a textura dos objetos que estão no seu campo de percepção. Há, contudo, também uma experiência sensível que é de caráter diferente da experiência dos outros objetos.

⁵⁶HUSSERL, 1970: § 12, p. 60-61.

⁵⁷*Ibidem*, §12, p. 61.

Ora, essa experiência é a experiência do outro que é primeiramente “estesiológica”, como afirma Husserl. Seria preciso esclarecer, num outro momento, como se apresenta a experiência em que o outro se presentifica. Por agora, é preciso compreender que *outrem*, enquanto *alter ego*⁵⁸, é um dado mundano evidente; outrem é evidente objetivamente na antepredicação. Antes de qualquer juízo valorativo, prático ou dóxico ao qual outrem é exposto, há a invasão de sua presença corpórea e de seus movimentos e vontades no meu campo de percepção. Na passividade de minha consciência sou também afetado pela presença carnal de outrem, pelo seu movimentar em meio aos objetos, mas é na atividade do eu que, com uma visada atenta, acabo por perceber a possibilidade da re-tomada das motivações que o mundo me desperta através do despertar de um novo sentido da *práxis* como intersubjetividade.

Para tal, a *atenção* é relevante no sentido em que torna-se possível o eu voltar-se para as coisas despercebidas, revelando à consciência o que desde já estava ali no mundo. Em consequência disso, a facticidade do mundo me transforma em *ser-no-mundo (Dasein)*⁵⁹, ser para o qual o mundo está à disposição para a concretização da experiência em todas as esferas possíveis de atuação do homem. Pois,

[...] o obrar prático, o estabelecimento de valores, o valorar, constituem um valorar e obrar *sobre* os objetos pré-dados, que justamente em nossa certeza de crença já se dão ante nós como existentes e são tratados como tais. Assim, o âmbito da *dóxa* passiva, da crença passiva no ser, deste terreno de crença, não somente constitui o fundamento de cada ato cognitivo particular e de cada inclinação ao conhecimento, de cada juízo do que é, senão também de cada valoração individual e ação prática realizada sobre o ser.⁶⁰

⁵⁸ É preciso ressaltar que, para Husserl, o outro aparece fenomenologicamente como uma alteração, uma modificação do meu eu; a consciência é “minha” por se opor ao “outro” (cf. HUSSERL, 2001: §42). Assim, cada compreensão de outrem que efetua cria novas possibilidades de compreensão e cada compreensão efetuada desvenda a minha própria vivência psíquica onde o eu transcendental é encontrado como fonte doadora do sentido em face ao mundo objetivo.

⁵⁹ Martin Heidegger desenvolveu sistematicamente a noção de ser-no-mundo em sua obra *Ser e Tempo (Sein und Zeit)*, de 1927. Ele buscou recolocar a questão do “sentido do ser” que, segundo o filósofo, foi esquecida pela metafísica tradicional, pois a conversão desta numa ontologia da substância, que visa o ser em geral a partir da “coisa”, fez com que acontecesse esse esquecimento. Essa rejeição, por Heidegger, da ontologia da coisa, portanto, não implica na sua consideração a respeito do ser enquanto algo abstrato. Para Heidegger, do ponto de vista existencial, o ser traz uma questão eminentemente concreta, já que o “ser é sempre o ser de um ente”. Mas, resta-nos compreender que se pode querer dizer com essa palavra “ser”. Ora, Heidegger observa que, na vida cotidiana, já possuímos um certo conhecimento do ser, pois, de outro modo, nenhuma consideração acerca dele poderia ser colocada. Para alcançarmos, entretanto, uma compreensão do ser, é preciso analisar o ser do ente que coloca a questão do ser, ou seja, o ser do homem, o *Dasein*. Assim, explicita-se a análise da estrutura do ser-no-mundo, como horizonte fundamental no qual poderá ser abordada a questão do ser.

⁶⁰HUSSERL, 1970: p. 61-62.

Para chegarmos, entretanto, à totalidade da experiência concreta é relevante 1) descrever que a percepção, do mundo de que sempre falamos e nos referimos, que se abre diante de nós de maneira inesgotável, nunca acaba, nunca é satisfeita completamente. Ora, é neste mundo de inesgotáveis horizontes que a ciência é sempre pressuposta, isto é, assentada antepredicativamente; 2) a elucidação de que o *ser-no-mundo* nunca é possível sem estar dado em um mundo. Isso se faz necessário para a compreensão posterior da subjetividade que irá abrir-se ao outro, revelando a intersubjetividade enquanto intercorporeidade. Essa tarefa aqui iniciada será retomada por Merleau-Ponty, já que

[...] todo o problema da intersubjetividade na Fenomenologia da Percepção é posto em termos de percepção; Merleau-Ponty diz: “[...] o corpo de outrem não é um objeto para mim, nem o meu para ele, como supõe Sartre, mas eles são antes ‘comportamentos’. Trata-se aqui do corpo que percebe e do corpo percebido, de dois sujeitos anônimos, não de duas consciências privadas, pessoais”. Por fim, conclui: “o mundo humano não é aqui pensado a partir de um reconhecimento mútuo de consciências, de um reconhecimento que passa por negação recíproca; ele não resulta de uma relação frente a frente entre sujeitos, não é uma república de espíritos extramundanos”.⁶¹

⁶¹MOUTINHO, 2006: p. 200.

Capítulo 2: Merleau-Ponty e o sujeito corporal: as peculiaridades da percepção do outro

A redução fenomenológica consiste num retorno à experiência originária da percepção do *Lebenswelt*, e na *Estrutura do Comportamento* Merleau-Ponty considera a experiência perceptiva analisada separadamente nela mesma, com o “sujeito” ou o “objeto” da experiência. Não há, por parte do autor, a decomposição da experiência, mas a tentativa de compreensão da sua unidade, da sua totalidade, pois a experiência do ser-no-mundo⁶² não pode ser reduzida aos juízos sobre o mundo, como ocorre numa interpretação idealista da *epoché*. Em Husserl, essa redução eidética é a condição na qual se funda a facticidade, a tese da existência do mundo. Na *Fenomenologia da Percepção*, contudo, Merleau-Ponty tende a colocar em parte da redução eidética⁶³ o pensamento de que a reflexão se iguala à vida irrefletida da consciência, mas essa mesma ambição é abandonada no seu último livro inacabado, *O Visível e o Invisível*. Neste não há mais paralelismo entre refletido e irrefletido, pensamento e ato, fato e essência; há uma intercepção de um pelo outro.

Por detrás de todas as interpretações da redução, a questão central concerne à distinção entre a atitude natural e a atitude transcendental. Para Merleau-Ponty, Husserl sabia que essas duas atitudes se cruzavam e se interagiam, fazendo com que todo fato de consciência carregue consigo o transcendental. E o estudo de Husserl muda de direção ao querer mostrar a gênese da imanência do sentido que está nas coisas, pois a distinção entre essência e fato se desfaz. A essência deixa de ser algo puro e, para Merleau-Ponty, as essências serão sempre significações em aberto que, ao entrarem em contato com a experiência, poder-se-ia refazê-las.

⁶²Compreender o homem como ser-no-mundo, é entrar nas fronteiras da lógica existencial do próprio Dasein. Heidegger nos fez entender o Dasein como o ser-aí, no qual o “aí” é interpretação no que diz respeito ao lugar onde acontece o velamento e o desvelamento. Assim, o “aí” pode ser compreendido como o mundo, unidade estrutural da existência. Com isso se torna compreensível a relação intrínseca entre o homem e o mundo. Segundo Heidegger, para compreender melhor esse “ser-no-mundo”, é necessário antes averiguar a inerência do homem ao mundo, numa relação constitutiva e numa situação ontológica. Na filosofia heideggeriana, o homem é portador de sentido. Somente o Dasein tem sentido na medida em que se revela o ser-no-mundo os entes que se mostram a ele. Portanto, essa relação existente pode ou não alcançar seu desvelamento de compreensão existencial, desde que o homem delegue sentido para si, para o mundo e para os outros. O homem que está aberto à compreensão, é capaz de descobrir o ser e sua essência, além de revelar a significação do mundo.

⁶³Merleau-Ponty rejeita, desde seus primeiros trabalhos, a tese da redução em sentido husserliano. Aliás, esse movimento circular entre a reflexão e o irrefletido já é posto no momento inaugural de sua obra. Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty faz uma autocrítica de sua obra de 1945 (*Fenomenologia da Percepção*). Ele diz que a obra permanece “em parte” tributária de uma filosofia da consciência.

De todo modo, essa explicitação de um fundo último fenomenológico do *eidōs* não é uma passagem tão tranquila e suficientemente resolvida para Husserl. É aqui que podemos nos confrontar com o caráter paradoxal de sua obra: o entrevisto relacionamento entre o domínio ontológico do *Lebenswelt* e aquilo do “Eu puro”. A questão toda é como se opera essa passagem ou como se pressupõe a constituição prévia de uma intersubjetividade transcendental. Tal questão passa a ser reconstruída, em parte, pelo tema da “passividade” [...] de uma passividade enquanto construção primária ou uma forma de experiência que torna inteligível a síntese ativa, possibilitando haver ao redor do “eu”, o mundo dos objetos [...] ⁶⁴

Escrevendo acerca disto, Merleau-Ponty é a favor de que o pensamento intuitivo husserliano deve ser posto em movimento, para que a fenomenologia da gênese seja um lugar em que essência e existência estejam ligadas. Assim, a ultrapassagem da atitude natural pela redução serviria para preservar o mundo da atitude natural e manter o problema de como seria possível fazer uma fenomenologia do mundo natural que nos encarrega de compreender os pré-dados, esses “nós” de significação que giram em torno do mundo e do homem, e que nunca são completamente constituídos.

O problema dos pré-dados da fenomenologia genética estão situados na relação entre o corpo próprio (*Leib*) e o mundo. Para entendermos a experiência primordial que se refere à percepção dos pré-dados já constituídos quando entram no plano de atos da consciência, torna-se necessário compreender como se opera a inerência do eu ao mundo e sua interação com *outrem*, já que toda crença na atitude natural e na objetividade das coisas conduz-nos a um elo entre o sensível e o inteligível, no qual poder-se-á buscar o sentido do ser-no-mundo.

Não é preciso, contudo, perguntar se nós percebemos o mundo verdadeiramente; para desvendar sua essência não é preciso procurar o mundo em ideia, é necessário buscá-lo tal como ele de fato é para nós, e isso antes de qualquer tematização, pois nosso corpo é o pivô da existência de modo que possui um aparato significativo à essência do Eu, proporcionando um ser que comporta um sentido intrínseco entre percepção e pensamento.

Toda ação configurada pelo corpo provém do apoio que ele encontra no mundo e da evidência de poder articular tanto materialmente quanto espiritualmente com as mundaneidades que se manifestam. Há explicitamente diante de meu corpo um horizonte que o circunda, um *campo de ações possíveis*.

⁶⁴SILVA: 2009, p. 222.

2.1 – Ser-no-mundo: o existir antepredicativo

Diante do mundo vital que proporciona o estar-dado de todos os objetos possíveis de serem alvo de juízos, o homem se encontra numa espécie de admiração. O mundo se revela não apenas como o ambiente primordial de qualquer pensamento lógico ou conduta prática, mas como o horizonte de toda existência que permite ser expressa através da experiência de estar-no-mundo antes que tenha início a reflexão. Esta experiência permite que possamos ver e conhecer as coisas a partir da presença e do contato intrínseco com os dados concretos dessa unidade denominada “mundo”. Revelando um horizonte aberto e ilimitado, esta experiência sensível e mundana coloca o homem numa relação ativa com aquilo que o transcende e com as peculiaridades de sua própria imanência, pois

O mundo que eu distinguia de mim enquanto soma de coisas ou de processos ligados por relações de causalidade, eu o redescubro “em mim” enquanto horizontes permanente de todas as minhas *cogitationes* e como uma dimensão em relação à qual eu não deixo de me situar. O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como “ser-no-mundo”.⁶⁵

O homem não está fora do mundo. Ele faz parte do sistema relacional de constituições da mundaneidade, pois o homem e o mundo se ligam num envolvimento recíproco no qual o ser do homem se revela na estrutura daquilo que constitui a mundaneidade do mundo. Tal experiência existencial concreta permite que vejamos aquilo que o homem é: ser-no-mundo⁶⁶. Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty procura metodicamente explicitar que a relação do

⁶⁵MERLEAU-PONTY, 1972: p. vii-viii.

⁶⁶ O homem não é um objeto como os demais objetos, uma coisa entre as demais coisas, mas também não carrega um espírito supra-humano. O homem é, antes de mais nada, uma existência em ato, em movimento pelo qual se instala no mundo, marca sua presença e compromete-se com ações que terão um certo ponto de vista sobre o mundo, engajando-se numa situação física, social e cultural. O ser-no-mundo, em Merleau-Ponty, se compreende como um ser ou uma consciência encarnada, um ser situado corporalmente e temporalmente. A percepção enquanto abertura e iniciação ao mundo é esse evento *sui generis*, arquetipo, dessa carnalidade.

homem com o mundo se dá sempre pela percepção. Há um mundo que se dispõe diante do homem antes de qualquer juízo ser formulado. O mundo está ali, sempre esteve, é aquilo que vejo antes das mais variadas análises que se possa fazer dele. “Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência nada poderiam dizer.”⁶⁷ Concomitantemente,

Não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos. Mais geralmente, não é preciso se perguntar se nossas *evidências* são mesmo verdades, ou se, por um vício do nosso espírito, aquilo que é evidente para nós não seria ilusório com referência a alguma verdade em si: pois, se falamos de ilusão, é porque reconhecemos ilusões, e só podemos fazê-lo em nome de alguma percepção [...] Nós estamos na verdade, e a evidência é a “experiência da verdade”.⁶⁸

Por esta razão, a consciência não se resume ao mero pensamento imanente nem na tarefa de construir o mundo real como maquete da síntese da reflexão. Admitindo isso seria negar a abertura essencial do homem ao mundo; seria negar a própria percepção. A análise regressiva cartesiana renuncia, tornando-a trivial, a síntese progressiva da qual a fenomenologia se serve, eliminando a possibilidade de serem desvendadas as origens da constituição das coisas. Merleau-Ponty vai em busca de uma autêntica reflexão, que não é a atitude reducionista husserliana e cartesiana de um idealismo transcendental, que provoca a ruptura entre a consciência e o *cogitatum*, mas vai ao encontro de uma reflexão que sirva como meio da tomada de consciência da nossa relação com o mundo, inicialmente pela aparição do mundo. Ele nomeará a consciência aberta ao mundo, a consciência intencional de Husserl, de *consciência perceptiva*⁶⁹. Tal consciência não é mais entendida como constituinte, separada ou externa ao mundo vivido, não é, portanto, uma consciência que julga o mundo e a experiência a partir de representações. O homem deixa de ser ego puro, pois atado ao mundo, ele se torna sempre “ser em situação”, aberto

⁶⁷MERLEAU-PONTY, 1972: p. ii.

⁶⁸*Ibidem*, p. xi. (grifo meu)

⁶⁹Merleau-Ponty aprofundará as noções husserianas de consciência intencional e intersubjetividade. A consciência aberta ao mundo, a consciência intencional de Husserl, ele nomeará de consciência perceptiva. No pensamento merleau-pontyano a consciência já não pode mais ser entendida como constituinte, pois ela não legisla sobre o mundo e a experiência sem levá-los em consideração. Assim, ele recusa uma consciência que parte de representações, recusa uma consciência que não seja consciência de alguma coisa.

as manifestações dos objetos na experiência que é antepredicativa; reciprocamente, o mundo deixa de ser um puro ser em si, tornando-se abertura e transcendência.

Desvelado pela percepção, esse “ser em situação” e seu engajamento no mundo permite entender os aspectos corporais não mais como soma de dados sensíveis e isolados, pois percebendo-os se desdobram numa situação, ou seja, corporalmente se inserem num campo perceptivo enquanto contexto englobante. Sendo os dados sensíveis, dados dentro de um contexto, eles se estendem a um horizonte de reflexão no qual “o corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente, para finalmente, revelar o sujeito que percebe assim como o mundo percebido”⁷⁰. Esse é o domínio da experiência pré-objetiva onde reflexão e percepção “enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma *visão pré-objetiva* que é aquilo que chamamos de ser-no-mundo.”⁷¹ A experiência pré-objetiva une os dois lados de uma mesma moeda, o exterior e o interior, o objetivo e o subjetivo, ou cartesianamente falando, *res cogitans* e *res extensa*, propiciando uma articulação de uma experiência prévia, antepredicativa, onde a separação de dados obtidos só ocorre posteriormente.

Nessa direção, a *Fenomenologia da Percepção*, assume como tarefa pragmática a descrição do mundo pré-objetivo a partir das críticas à fisiologia mecanicista e à análise da psicologia clássica⁷². Essa dimensão do pré-objetivo que é anterior às categorias da fisiologia e da psicologia, permite que o corpo percipiente, que é o sujeito da percepção, possua novas características específicas de sua capacidade sensório-motora, sem a qual ele não se compreenderia como uma potência que dá movimento à existência. Portanto, “o corpo é o 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 neles.”⁷³ Assim sendo, o acesso ao ser, que se

⁷⁰*Ibidem*, p. 86.

⁷¹*Ibidem*, p. 95.

⁷²Pelo viés mecanicista o corpo é meramente um objeto entre as coisas. Mas quando Merleau-Ponty discute o papel expressivo do corpo que permite vê-lo como o mediador entre o fisiológico e o psíquico, o em-si e o para-si. No entanto, Merleau-Ponty já faz uma descrição diferenciada quebrando toda dicotomia entre corpo e alma quando reconhece a subjetividade como experiência de um sujeito encarnado num mundo pré-reflexivo, no qual o sujeito, através do corpo próprio, encontra a indubitabilidade da unidade existencial. Na obra *A Estrutura do Comportamento* já há uma crítica ao método da psicologia clássica e comportamental (behaviorismo), mas Merleau-Ponty faz referências a uma análise do comportamento que não o reduz aos movimentos fisiológicos, incorporando, portanto, as noções de “intenção”, “sentido” e “estrutura”.

⁷³MERLEAU-PONTY, 1972: p. 97.

dá através da percepção no mundo, é o acesso ao ser-no-mundo em contato permanente com um mundo de dados prévios de caracteres sensíveis.

Merleau-Ponty elabora uma renovação da fenomenologia que deixa de ser uma pretensão científica de rigor para se tornar uma orientação para o irrefletido, isto é, para o mundo vivido. A redução fenomenológica, ao invés de nos conduzir a um ego puro, leva-nos a um *sujeito encarnado situado no mundo*. A consciência não é como realidade descrita numa pureza, mas algo imerso no mundo. Entendida como ser-no-mundo, a consciência é encarnada e comprometida com a possibilidade de apropriação⁷⁴ de tudo aquilo que lhe é dado pelo mundo. A ênfase nesta passagem do âmbito transcendental para o âmbito existencial, que começa na facticidade existencial e fenomenal do ser humano, exige que a percepção seja o contato primeiro com o mundo e que o corpo seja sujeito das percepções. Justamente porque somos ser-no-mundo, pensamento encarnado, existência em situação, que a consciência vai para o mundo e, aparecendo como realidade humana no mundo, tem na sua base a autoconstituição da subjetividade.

A atitude transcendental é, entretanto, complementar à atitude natural⁷⁵, já que seu fundamento se encontra na primordialidade constitutiva da crença de nossa inerência ao mundo. Assim, o corpo se torna o correlato do mundo que já está aí, mundo que não pertence mais à esfera do “eu penso” do sujeito, mas à esfera do “eu posso” em abertura ao mundo, em plena atividade motora que reside no *corpo próprio*⁷⁶. É dessa maneira que a fenomenologia das essências se torna uma fenomenologia da existência⁷⁷. E, “se é verdade que tenho consciência de

⁷⁴ Carlos Alberto R. de Moura desenvolve essa ideia no seu livro intitulado *Racionalidade e Crise*. O ponto ali é mostrar que, em Husserl, a abertura começa com o reconhecimento de uma categoria em geral, uma unidade que está presente no domínio antepredicativo e que é irreduzível ao sensível e ao inteligível. Essa unidade, entendida como síntese, não seria um ato do sujeito, mas “essa síntese se efetua nas coisas [...] ela é algo que eu encontro, não um produto do entendimento” (2001, p.147). Em Merleau-Ponty, dentro do problema da objetividade, não da esfera subjetiva e transcendental, temos um ponto de interrogação acerca dessa articulação: “O mistério é aqui a racionalidade do mundo fático [...] A subjetividade transcendental – condição de possibilidade da objetividade – não prejudica existência de um cosmos racional” (*Ibidem*, p.149).

⁷⁵ Grosso modo, atitude natural seria aquela atitude própria ao senso comum e também à ciência, na qual a consciência dirigir-se-ia diretamente às coisas para analisá-las, abstraindo delas seus múltiplos modos de manifestação ou aparências. Na atitude fenomenológica, por sua vez, a consciência estaria voltada precisamente a esses diferentes modos de manifestação das coisas renegados pela atitude natural; e esses múltiplos modos pelos quais os objetos se apresentariam à experiência perceptiva foram denominados *noemas* ou fenômenos.

⁷⁶ Considerando toda influência dos estudos psicológicos assimilados por Merleau-Ponty, que reconduziu criticamente em seu projeto fenomenológico, a ideia de que o corpo é um ponto de vista sobre o mundo, dando significação às coisas e assumindo a existência sempre numa situação. Tal situação confere sentido aos atos corporais.

⁷⁷ Para Merleau-Ponty a fenomenologia não é somente o “estudo das essências”, ela recoloca as essências na existência. Essa recolocação das essências na existência faz com que o mundo possa ser compreendido a partir da sua facticidade e contingência. As essências são um meio, e não um fim, pois temos necessidade de passar pelas

meu corpo através do mundo [...] para o qual os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo”⁷⁸, já que, com ele, posso chegar à determinação de um objeto a partir da percepção dos vários perfis que o objeto me apresenta ou mostra. Ora, mas se ver é sempre ver de algum lugar⁷⁹, ter consciência do meu corpo e da determinação que posso fazer dos objetos através dos aparatos da corporeidade, não exigiria, necessariamente, algo que explicasse o fenômeno da ambiguidade⁸⁰ como participante da estrutura do ser-no-mundo?

O corpo opera tanto com a generalidade do seu campo perceptivo quanto com a atualidade dos percebidos do mesmo. Não há mais um modo de disjunção exclusiva suscitados pelo impasse do pensamento cartesiano. Harmonicamente, o corpo que desvenda a situação da existência, também mantém o passado sempre em aproximação. São duas formas constitutivas de um mesmo fenômeno, que origina-se na vivência do pré-objetivo. Entre a sensação causada pelo objeto e o acesso a uma experiência passada do objeto não há separação; ela se faz necessária no momento de construções de juízos e asserções das ciências empíricas e na elaboração de um discurso do pensamento objetivo. Entretanto, na experiência originária e espontânea do ser-no-mundo, que dá origem a toda objetividade, é onde temos a imbricação de passividade e atividade da consciência perceptiva, acompanhadas de todo o movimentar-se corporal do eu no mundo. Certo fluxo de interações, pela qual o corpo se depara em relação constante com o mundo, concretiza certo tipo de experiência: a experiência antepredicativa.

2.2 – O corpo próprio e sua função na experiência antepredicativa

O corpo é possuidor de certa ambiguidade que o transforma em mediador entre o mundo sensível e o mundo inteligível. O corpo compreendido dessa forma, como aquele que desfecha a existência em situação e que tem a capacidade de transitar entre as esferas do físico e do psíquico, será o ser que se põe em atividade, o ser ativo que se inclina livre e racionalmente para todo o movimento que culmina em juízos de qualquer ordem. E Merleau-Ponty argumenta:

essências para que a nossa existência seja estendida pelo mundo, possibilitando um conhecimento de um campo de idealidade e a conquista da facticidade.

⁷⁸ MERLEAU-PONTY, 1972: p. 97

⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 81.

⁸⁰ Cf. SILVA, 2009: p. 71, nota de rodapé 61.

O que importa [...] não é meu corpo 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.⁸¹

No desenvolvimento do seu estudo na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty apresenta a sua concepção de corpo próprio, de corpo fenomenológico⁸², num horizonte de corporeidade que vai além da fisiologia. O exprimir-se no mundo de um corpo, o movimentar desse mesmo corpo e sua realização enquanto constituição de um poder de ação, torna o corpo não somente a possibilidade de contato espontâneo do homem com o mundo, mas, como já foi dito, o torna ser-no-mundo. Isso sobrevém na medida em que “não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais e tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos [...]”⁸³.

Desaparece, então, a clivagem entre o sujeito interior e o corpo exterior, pois na experiência do mundo percebido o “em-si” e o “para-si” se confundem ao ponto de não haver mais distinção entre eles. O corpo em sua totalidade irá participar do fenômeno da percepção, “a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central”⁸⁴, e é isso que contribui para a refutação da ideia de um corpo reduzido à condição de objeto, e crava o papel central do corpo próprio como criador de significação a partir do contato e das aparições dos objetos pré-dados.

Sendo o nosso corpo apto a determinar o seu campo de movimento e de percepção pela delimitação do espaço e do tempo que o orientam, não se pode considerá-lo simplesmente um objeto. Assim,

⁸¹MERLEAU-PONTY, 1972: p. 289.

⁸²Há uma preponderância do papel do corpo na filosofia de Merleau-Ponty. O corpo apresenta-se como aquilo que dá estrutura aos estímulos, fazendo com que o meio tenha sentido para aquele afetado por eles. O corpo tem uma participação ativa na produção da experiência e, por isso, ele é fenomenal, isto é, o corpo se volta aos estímulos objetivos promovendo a determinação do sentido prático dos estímulos e produzindo significações.

⁸³MERLEAU-PONTY, 1972: p. 123.

⁸⁴*Ibidem*, p. 90.

O corpo não é qualquer um dos objetos exteriores, que apenas apresentaria essa particularidade de estar sempre aqui. Se ele é permanente, trata-se de uma permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos que podem entrar em eclipse, dos verdadeiros objetos. A presença e a ausência dos objetos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência.⁸⁵

Há, em nosso corpo, a presença de uma postura, cujos comportamentos nela implicados indicam o envolvimento do corpo num campo primordial de todas as percepções. Ao corpo, enquanto ponto zero de todo fio intencional que é lançado ao mundo, de toda experiência perceptiva na antepredicação, de todo princípio de ação, é dado o poder de se compreender no espaço e se movimentar no tempo. Isso ocorre, não como uma fixação posicional, mas por uma situação na qual ele se encontra. Apresentando-se em situação, o corpo se projeta para o mundo numa imbricação de vividos próprios. Espaço e corpo não existem como realidades separadas⁸⁶. A este entrelaçamento do corpo no mundo evidenciado, Merleau-Ponty chama de “*esquema corporal*”, ou seja, “uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo”⁸⁷.

O entendimento da ideia de esquema corporal nos ensina que os nossos movimentos corporais não são deslocamentos objetivos aos quais o “eu” seria expectador, mas são modalidades de diferentes tipos que se estabelecem na relação com o mundo onde o meu corpo é o veículo do ser-no-mundo. Assim, depois da delimitação referente ao esquema corporal como simples poder de localização espacial e movimentação temporal do organismo, temos um novo tema de análise: a consciência pré-reflexiva na experiência antepredicativa. Aqui, poder-se-ia aludir que Merleau-Ponty trabalha com a noção de *fé perceptiva* para esclarecer que a constituição do mundo e das coisas pela consciência só poderá ser sintetizada quando a consciência “desce” à terra. A consciência pré-reflexiva e encarnada nos permite pensar que “todo o ser da experiência está sensivelmente pré-dado para nós, assim, [...] antes de iniciar-se

⁸⁵ *Ibidem*, p. 108.

⁸⁶ O espaço, ou “espacialidade primordial” como esboça Merleau-Ponty, não existe para o corpo que sou como uma realidade separada. E é justamente nisso que consiste a investigação de Merleau-Ponty: na evidência de um espaço que se desenrola através de meu corpo que está desde sempre envolvido no espaço. O lugar do corpo nesse espaço, que é o espaço vivido, espaço percebido no movimento do corpo, deve ser entendido como uma espécie de adesão essencial à forma do mundo – adesão corporal como abertura à trama que orienta cada gesto.

⁸⁷ MERLEAU-PONTY, 1972: p. 117.

qualquer atividade cognitiva já existem, sempre para nós, alguns objetos pré-dados em certeza simples”⁸⁸.

É porque temos a fé perceptiva de estarmos em contato com o mundo tal como ele existe em si mesmo que a delimitação dele e das coisas que nele aparecem torna-se possível. A captura dessa “certeza de crença”, como diria Husserl, anterior e independente de qualquer esforço reflexivo, é o que atribui sentido à experiência antepredicativa, nos impelindo corporalmente ao encontro das manifestações de dados sensíveis e à formulação de conceitos ainda não bem esclarecidos.

Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty atribui à noção de fé perceptiva⁸⁹ a mesma já referida na *Fenomenologia da Percepção*, a saber, a fé perceptiva era associada à consciência pré-reflexiva e explicitava o sentido de “percepção”. Embora a atividade da consciência não dispõe de dados absolutamente certos para uso em asserções teóricas, a fé perceptiva permite com que a consciência apreenda dados pré-conceituais na experiência antepredicativa, que poderão dar certeza às visadas ativas da consciência, pois “todo pensar pressupõe objetos previamente dados”⁹⁰.

A relação aqui, entre consciência pré-reflexiva e mundo, se opera entre as coisas e um corpo. Essa relação nunca se dará pela consciência pura analogamente aos objetos puros, como descreverá o “primeiro” Husserl. O que temos são dois polos: corpo-mundo, que só permanecem presentes quando as coisas aparecem ao eu, e o eu toma o mundo pelo corpo e expressa a sua entrada nele buscando explicitar “como se forma em mim, o mundo objetivo comum a todos”⁹¹. E, “se posso alcançar o objeto, não é que eu o constitua do interior: é porque pela experiência perceptiva eu me afundo na espessura do mundo.”⁹²

Contudo, “ser uma consciência, ou antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles”⁹³. Tendo um corpo posso inserir-me no mundo e ser confundido com os outros corpos, embaralhar-me em meio aos objetos e vir a ser uma entre as demais coisas físicas manifestadas

⁸⁸HUSSERL, 1970: p. 32.

⁸⁹ Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty pretende investigar o contato com o mundo bruto, interrogando a relação entre a experiência ingênua e o “homem natural”. Nota-se da percepção de mundo que não é existente por si mesmo, mas de um mundo feito carne formador do sujeito e do objeto; mundo sensível enquanto horizonte aberto pela fé perceptiva.

⁹⁰HUSSERL, 1970: p. 21.

⁹¹SILVA, 2009: p. 222.

⁹²MERLEAU-PONTY, 1972: p. 236.

⁹³*Ibidem*, p. 113.

no mundo. Este corpo é o corpo ao qual chamo de “meu”, é o corpo com o qual escrevo, danço ou observo os outros corpos existentes junto ao meu e, concomitante, acabo por ter uma percepção única deste corpo que é meu. Com isso, o corpo fenomenal é aquele que possui uma particularidade própria na qual será simultaneamente sujeito e objeto, e que se revelará como o portador da existência. Merleau-Ponty complementa afirmando que

A experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade.⁹⁴

De acordo com essa descrição Merleau-Ponty transforma a concepção tradicional de motricidade⁹⁵ ao introduzir uma maneira peculiar de se pensar a existência através da motricidade enquanto modalidade do ser-no-mundo, inserida num horizonte em que a essência e existência⁹⁶ se compreendem. O *Cogito* reduzido a uma atividade do pensamento não abarca o leque de experiências do ser-no-mundo, já que o “lugar” onde se funda o sentido e onde se pode conhecer a conexão entre essência e existência⁹⁷ é o corpo em seu movimento na experiência antepredicativa. Para tanto, “a motricidade não é como uma serva da consciência, que transporta o corpo ao ponto do espaço em que nós previamente nos representamos”⁹⁸, mas é compreendida como intencionalidade original, onde o sujeito corporal está num âmbito de um “eu posso”.

Com a apreensão ativa da experiência antepredicativa, e pelo movimento de meu corpo, posso visar as coisas através dele, posso tocá-las, como também criando outros tipos de ações através delas, como por exemplo, posso apertar um parafuso solto com uma ferramenta. É neste universo de uma potência da ação que se concretiza a compreensão das significações que emergem da experiência sensível. Assim, “longe de a experiência do movimento próprio

⁹⁴ *Ibidem*, p. 231.

⁹⁵ Entendida como conjunto de relações asseguradas pelo sistema nervoso.

⁹⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, 1972: p. i.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 172: “A experiência do corpo nos faz reconhecer uma imposição do sentido que não é a de uma consciência constituinte universal, um sentido que é aderente a certos conteúdos. Meu corpo é esse núcleo significativo que se comporta como uma função geral e que, todavia, existe [...] nele aprendemos a conhecer esse nó entre a essência e a existência que, em geral, reencontraremos na percepção.”

⁹⁸ *Ibidem*, p. 193.

condicionar a posição de um objeto, ao contrário é pensando meu próprio corpo como um objeto móvel que posso decifrar a aparência perceptiva [do objeto]”⁹⁹. Como argumenta Merleau-Ponty:

Meu corpo e o mundo não são mais objetos coordenados um ao outro por relações funcionais do gênero daquelas que a física estabelece. O sistema da experiência no qual eles se comunicam não está mais disposto diante de mim e percorrido por uma consciência constituinte. *Eu tenho* o mundo como indivíduo inacabado através de meu corpo enquanto potência desse mundo, e tenho a posição dos objetos por aquela de meu corpo ou, inversamente, a posição de meu corpo por aquela dos objetos, não em uma implicação lógica [...] mas em uma implicação real, e porque meu corpo é movimento em direção ao mundo.¹⁰⁰

Diversamente de Husserl, Merleau-Ponty aponta que o corpo como “uma coisa introduzida entre o resto do mundo material e a esfera subjetiva”¹⁰¹, como *corpo próprio*, não é apenas um intermediário entre duas realidades distintas, mas que essas duas realidades são inerentes ao corpo. Noutras palavras, o corpo é possuidor tanto de uma esfera espiritual quanto de uma esfera sensível, pois “o homem ‘natural’ segura as duas pontas da corrente”¹⁰², sentindo e pensando simultaneamente na experiência da percepção. Dessa forma, o corpo não é somente um objeto entre outros objetos no mundo, nem somente uma *res cogitans* que conhece as coisas apenas através da inteligência. Se, por um lado, há um corpo é um objeto a ser analisado cientificamente, por outro lado, há uma referência do corpo na qual ele que é sujeito e objeto ao mesmo tempo, ele é tomado enquanto o sujeito de percepção. Por isso, o corpo se torna, no horizonte da experiência antepredicativa, o sujeito de percepção dos dados sensíveis. É ele quem fará, enquanto consciência perceptiva, a construção judicativa acerca desses dados apreendidos perceptivamente.

Que não se pode suspender a tese da existência do mundo fica claro a partir da introdução dessa ideia de corpo próprio. Trata-se, agora, de considerar indispensável o fenômeno que ativa a inerência do sujeito a um corpo localizado e, conseqüentemente, a descrição do fenômeno originário de nossa abertura ao mundo. Por esta razão, o *eu* como consciência perceptiva, enquanto fonte de sentido do mundo e abertura de possibilidades, enquanto eu

⁹⁹*Ibidem*, p. 235-236.

¹⁰⁰*Ibidem*, p. 402.

¹⁰¹ HUSSERL, 2001: §55.

¹⁰² MERLEAU-PONTY, 1984: p. 20.

transcendental, ao voltar-se para a realidade objetiva se choca com um *outro corpo*, que não é o corpo do eu, mas que é igualmente doador de sentido na medida em que percebo uma intencionalidade diferente para com os mesmos objetos dados: um outro que está aí para mim no mundo de minhas percepções; um outro para o qual a minha subjetividade se volta e o experiencia numa *intersubjetividade* através de uma relação empática. Como Silva comenta:

É preciso levar em conta que “outrem” se desvela como uma experiência incontestável sob a forma de um fenômeno *sui generis*: a *empatia ou intropatia (Einfühlung)*. Este fenômeno é o que manifesta, em carne e osso, um gênero de experiência singular, qual seja, a de uma ocorrência sobrerreflexiva e estesiológica da percepção das vivências de outrem, pois, muito especialmente, na atitude natural, encontro-me no seio do mundo – eu entre os outros – dos quais me distingo e aos quais me oponho.¹⁰³

Em Husserl, é necessário, primeiramente, dar sentido ao eu e ao que me é próprio, para melhor situar como o sentido de outro e do mundo de outrem partem do sentido do Eu. Nas palavras de Husserl, “evidentemente, é preciso possuir a experiência dessa esfera de vinculação própria do eu para poder constituir a idéia da experiência de um outro que não eu”¹⁰⁴. É dessa experiência de um outro que não é eu que trataremos de elucidar, a partir de agora, no sentido de compreender como se torna possível admitir juízos éticos a partir da percepção de outro.

2.3 – Percepção de *outrem* na antepredicatividade

Na passividade de minha consciência sou afetado por um objeto que não é um objeto igual aos demais que percebo. Há um objeto que se movimenta em meios os outros, isto é, que realiza comportamentos aos quais não sou eu quem dá sentido. O corpo de outrem se mostra através da sua presença carnal, e é preciso que ele seja de algum modo compreendido ou vivido pelo eu para que sua presença seja aceita como um fato para a minha consciência. Ora, a análise da percepção do outro encontra dificuldade desde o início. Há um paradoxo peculiar à consciência constituinte. Há um olhar, entretanto, que me olha, que tanto me transforma em

¹⁰³ SILVA, 2009: p. 223.

¹⁰⁴ HUSSERL, 2001: p. 110.

objeto quanto em uma consciência vista a partir do corpo que me vê, pode expressar algo, e, para isso, é preciso que haja uma compreensão da minha abertura ao outro e, conseqüentemente, da comunicação entre o meu comportamento e o dele no cenário do próprio mundo.

O outro, diante de mim, seria um em-si, porém, para ser percebido dessa maneira, o eu teria que distingui-lo de sua consciência no sentido de vir pensá-lo como uma outra consciência que doaria sentido às coisas. O problema é que pensar o outro como consciência seria impossível do ponto de vista objetivo, pois a minha consciência já se estipula como consciência constituinte, reduzindo o outro e transformando-o em algo impessoal. Ora, o outro para ser percebido diferente de mim, ele seria situado como objeto, mas pensado como consciência? Parece que temos aqui um problema, pois se eu percebo outrem como uma consciência, eu também me tornaria o objeto dessa relação, já que o mundo não poderia ser constituído por mais de uma consciência. E se eu penso outrem como puro objeto, ele jamais poderia ser compreendido como uma existência em situação. E o que Merleau-Ponty infere nessa passagem:

Sem dúvida, eu não me sinto nem constituinte nem do mundo natural nem do mundo cultural: em cada percepção, em cada juízo, faço intervir, seja funções sensoriais, seja montagens culturais que atualmente não são minhas [...] diremos que, *para mim*, a existência de outrem é um simples fato? Mas em todo caso trata-se de um fato para mim, é preciso que ele esteja entre minhas possibilidades próprias, e que, de alguma maneira, ele seja compreendido ou vivido por mim para que possa valer como fato.¹⁰⁵

Todavia, há uma coexistência entre eu e o outrem firmada pela interação de nossos corpos. Entro em relação com outrem em virtude de seu corpo fenomenal que, assim como o meu corpo, possui um “algo” que insinua uma existência. Acabo por descobrir o outro, não como puro em-si nem como objeto para mim, mas como um sujeito que se refere ao mesmo mundo que o eu.

Assim,

Por meio da noção de outrem, Merleau-Ponty tenta esclarecer em que sentido o próximo pode coexistir comigo sem se reduzir a uma formulação minha. Enquanto outrem, o próximo é diferente de mim, é invisível para mim, e sempre

¹⁰⁵ MERLEAU-PONTY, 1972: p. 411.

o será, mas essa alteridade radical só é alteridade porquanto ela se manifesta em um visível como eu, em um corpo habitante de um mundo sensível. Eis em que sentido, dirá Merleau-Ponty, não devemos entender “outrem” como consciência, mas como “habitante de um corpo, e através dele, do mundo”¹⁰⁶

Por conta dessa expressividade corporal, a presença de outrem confirma que a experiência do mundo cultural e social brota dessa experiência antepredicativa. Os comportamentos do outro que me são dados na experiência antepredicativa têm um reflexo no mundo e emitem uma atmosfera de modos de ver o mundo; tais comportamentos o fazem sair do anonimato e marcam sua presença diante do eu.

Para Merleau-Ponty, na percepção de condutas o eu nunca está totalmente isolado do outro, já que inexiste uma consciência fechada sobre si mesma. Além dessa compreensão da presença do outro no meu campo perceptivo, para o eu abrir-se ao outro é preciso que o outro apareça como sujeito de percepção, sujeito já investido dos aspectos intencionais de sua própria experiência vivida. Outrem, dessa forma, enquanto imerso no seio da experiência antepredicativa, se torna essa consciência sob um certo ponto de vista sobre o mundo. Em meu campo visual

Meu olhar cai sobre um corpo vivo prestes a agir, no mesmo instante os objetos que o circundam recebem uma nova camada de significação: eles não são mais aquilo que eu mesmo poderia fazer com eles, são aquilo que este comportamento vai fazer com eles.¹⁰⁷

Dito isso, o outro se revela, antes de tudo, um comportamento que percebo. O que isso significa na filosofia de Merleau-Ponty? Significa que o outro não é uma coisa diante de mim já que, fundamentalmente, ele se desvela como um corpo que realiza movimentos intencionais implicando certas condutas perceptivas. Há aí uma unidade vivida por duas subjetividades; unidade na qual os corpos fenomenais se expressam numa comunicação intersubjetiva a partir de vivência pré-reflexiva.

Percebendo as condutas do outro, ele se faz presente a mim antes de qualquer construção que eu possa fazer dele, ou antes de qualquer analogia. Ele se torna evidente na antepredicação,

¹⁰⁶ MÜLLER-GRANZOTTO, 2008: p. 11-12.

¹⁰⁷ MERLEAU-PONTY, 1972: p. 406.

isto é, antes de qualquer juízo valorativo, prático ou dóxico Há a invasão de seus gestos em meu campo de percepção, já que, como reconhece Müller-Granzotto,

[...] o mundo não assegura aos sujeitos a coexistência efetiva. Para tal, é preciso que eu e meu semelhante possamos estabelecer um contato direto, anterior às nossas construções intelectuais. No âmbito desse contato, somo, primeiramente, corpos anônimos, que dividem intenções comuns edificadas na forma de comportamentos que podemos mutuamente perceber e que são consagrados ao mesmo mundo. Trata-se de comportamentos pré-pessoais, que ainda não denunciam nossa subjetividade. Só mais tarde, à medida que passam a exprimir com mais intensidade algo já antecipado pelas coisas, é que nossos comportamentos denunciam nossas subjetividades.¹⁰⁸

Pode-se pensar que a presença de outem não é integralmente explicada no âmbito da exterioridade ou da interioridade, pois as experiências próprias dão a certeza de uma existência na qual não é possível distinguir entre o corpo e a consciência. Assim, como minha consciência está voltada para o mundo, a do outro também está a se comportar em relação ao mundo. Por meio desse comportamento coextensivo, o mundo cultural adquire valor, já que ele se insere a partir de uma experiência mais ampla, uma experiência antepredicativa. Na presença de outrem, o meu corpo e o corpo dele estão em coexistência numa interação intersubjetiva na qual os gestos meus e os seus se intencionam estesiologicamente. Como descreve Merleau-Ponty: “É a transferência de minhas intenções para o corpo do outro, e as intenções do outro para o meu corpo, esta alienação do outro por mim e de mim pelo outro que torna possível a percepção do outro”¹⁰⁹. Em oposição a Descartes, a percepção do outro não é a percepção de um manequim, um objeto cuja vida interna dependeria de mim, mas a percepção do outro me revela uma totalidade humana e uma interioridade através da sua expressividade corpórea.

Ao analisar o outro dessa maneira, a experiência intersubjetiva na antepredicatividade revela algo a mais além de objetos que podem ser inseridos em juízos predicativos. O outro me mostra, a partir de suas condutas e da atividade prática, que se pode chegar ao “estabelecimento de valores, o julgamento do valor, são como tais constituídos a partir um valorar *sobre* os objetos pré-dados, que justamente em nossa certeza de crença já se dão diante de nós como existentes e

¹⁰⁸ MÜLLER-GRANZOTTO: 2010, p. 323-324.

¹⁰⁹ MERLEAU-PONTY, 1984: p. 37.

são tratados como tais”¹¹⁰. Fenomenologicamente, o outro é evidente e visível pelo seu corpo que não é apenas objeto para mim. Ao ser engajado em um mundo físico e social, ele tem determinadas condutas que adentram em meu campo perceptivo e em meu mundo.

2.4 – Intersubjetividade: apreensões de comportamentos

Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl nos mostra que na ocorrência da percepção de simples corpos no mundo circundante se verifica, também, um fenômeno singular da consciência de um outro sujeito. Esse corpo diante de mim, dado num fluxo de simples percepções, torna-se lugar de apresentação (*Appräsentation*) de uma outra realidade que é apreendida analogamente à própria experiência de mim mesmo. Pode-se dizer que, na percepção desse corpo, sobrevém a consciência de um outro sujeito que será visto como uma outra vida de consciência que vem exprimir-se nos movimentos corporais que expressam disposições de vontade, sentimentos, emoções. *Outrem* é igualmente doador de sentido e ele está aí no mundo das percepções da minha consciência. Sinto uma outra presença corporal que não é a presença do meu corpo como ponto de orientação no mundo e como único ponto de partida de sentidos e significações. Essa sensibilidade só é focada quando despertada por um ato de *atenção*¹¹¹, como diz Merleau-Ponty, que “não cria nada”, mas faz jorrar novas percepções firmadas pela intercorporeidade.

O meu corpo só é conhecível por mim pela sensação que me afeta, sensação que o outro evidentemente não tem acesso já que não pode ter nenhuma experiência concreta. Assim, a consciência que tenho do meu corpo é somente minha e o outro não consegue adentrá-la, mas também é impossível para o eu representar a sensação de como o outro sente o próprio corpo. Então, como posso supor que há um sujeito atrás desse corpo que aparece a mim? Como sei que o outro experimenta seu corpo como eu experimento o meu? Diante destas questões, podemos supor que o outro realiza gestos, executa ações, emite palavras que transmitem certos pensamentos, vindo a expressar fisionicamente, sensações, sentimentos, vontades. Dessa maneira, posso projetar no outro aquilo que eu mesmo sinto do meu corpo a partir dos gestos e

¹¹⁰ HUSSERL, 1970: §12, p. 61-62.

¹¹¹ Cf. MERLEAU-PONTY, 1972: p. 34-35.

condutas que vejo brotar do outro corpo. Essa projeção que o eu faz pode ser entendida como uma associação de experiências sensíveis, julgamento de percepções, correlação de ideias. Percebo o outro diretamente como comportamento realizado pelo seu corpo e, correlativamente, a situação do outro me é apresentada, decifrada por sinais e vivida, em segunda pessoa.

É sob um aspecto de generalidade que consigo interpretar e compreender a dor ou a raiva do outro, pois, embora a dor ou a raiva não tenham o mesmo significado para ambos, há um terreno comum, um *intermundo* que nos põe em constante leitura de gestos e expressões de situações familiares. Existe uma reciprocidade entre as nossas intenções perspectivada em um mesmo mundo comum, possibilitando o estabelecimento de uma comunicação que não me faz pensar na raiva enquanto gesto, mas me faz ler a raiva no próprio gesto corporal do outro.

Ora, eu não preciso viver exatamente o que outrem vive ou experiencia para saber interpretar o seu sofrimento, a sua alegria ou a sua cólera. Outrem manifesta-se de modo semelhante ao meu e tais comportamentos familiares podem ser traduzidos em sua face que se contrai na seriedade ou que se expande em um sorriso. É essa manifestação gestual, corporal e, portanto, comportamental que é o objeto ao qual a minha consciência perceptiva se volta no decorrer da experiência antepredicativa. Assim, esclarece-se que a prática da comunicação firma a intersubjetividade inicialmente por uma tese natural que impossibilita a ideia de que o outro é inapreensível¹¹². Na *Fenomenologia da Percepção*, a intersubjetividade é descoberta por meio de um retorno ao pré-reflexivo, por um caminho que orienta a consciência reflexiva antecipando os dados perceptivos em proveito do acesso corporal. Então, Merleau-Ponty se detém, dentro da obra, em explanar como nossa presença corporal no mundo e nossas vivências afetivas podem conferir significação ao mundo e a outrem. Indica que é na situação pré-reflexiva do *cogito* que o outro se dá em evidência, revelando-me em situação, tornando possível a intersubjetividade. Se, na leitura de Merleau-Ponty, a afetividade supõe uma relação plena de intencionalidade gestual, logo ela é reveladora da existência encarnada tanto minha quanto do outro e das operações de imanência e transcendência entre eu e outrem.

Apreendemos o outro primordialmente pela afetividade corporal que nos impele à abertura de outrem sobre o eu e do eu sobre o outrem. Concomitantemente, todos os nossos

¹¹² Desde *A Estrutura do Comportamento* Merleau-Ponty já havia afastado as interpretações reducionistas sobre o corpo e, conseqüentemente, a tese da inapreensibilidade da percepção de outrem. Aliás, Merleau-Ponty se esforça para que a análise do comportamento conserve as relações intersubjetivas, indo contra às ideias do comportamento como puro pensamento ou reflexo.

sentimentos, vontades, paixões, enfim, todo o nosso comportamento afetivo é intencional. Essa intencionalidade aqui entrevista via a expressividade corporal, nasce junto dessa condição prévia, antepredicativa ao nível de uma natureza primordial. Ora, esse estatuto já está posto desde *A Estrutura do Comportamento*. Portanto, podemos concluir que a afetividade expressa pelo nosso corpo nos dá luz à interioridade do outro. Para isso, a *atenção* é relevante no sentido em que permite o eu retornar às coisas despercebidas, revelando à consciência o que desde já estava ali no mundo. Quando outrem aparece em meu campo perceptivo, tudo aquilo que pertence a ele e que não era visto se realça ou se presentifica fenomenologicamente, pois a *atenção* descortina comportamentos que são de outra ordem que não é a própria e de outro corpo que não é o meu. Outrem enquanto sujeito de seus comportamentos, não é um outro eu, não é *alter ego*¹¹³, husserlianamente aqui concebido. Embora, seja sempre na minha consciência que acontece a afetação e a apreensão, é preciso perceber outrem, tanto quanto eu, como fenômeno corporal no mundo e sujeito de percepção. Essa afetação mais geral brota do mundo comum, intersubjetivo, isto é, estesiologicamente inscrito. Merleau-Ponty parece seguir a ideia de que

Se nem um nem outro somos consciências constituintes, no momento em que vamos nos comunicar e encontrar um mundo comum pergunta-se quem comunica e para quem este mundo existe. E se alguém se comunica com alguém, se o intermundo não é um em si inconcebível, se ele deve existir para nós dois, então a comunicação rompe-se novamente e cada um de nós opera em seu mundo privado [...] Ao contrário, eu não tenho, rigorosamente, nenhum terreno comum com outrem... uma vez outrem posto, uma vez que o olhar de outrem sobre mim, inserindo-me em seu campo, me despojou de uma parte de meu ser, compreende-se que eu só posso recuperá-la travando relações com outrem [...] em primeiro lugar seria preciso saber como pude pôr outrem. Enquanto eu nasci, enquanto tenho um corpo e um mundo natural, posso encontrar nesse mundo outros comportamentos com os quais o meu se entrelace [...]¹¹⁴

¹¹³ É preciso ressaltar que, para Husserl, o outro aparece fenomenologicamente como uma alteração, uma modificação do meu eu; a consciência é “minha” por se opor ao “outro” (cf. HUSSERL, 2001: §42). Assim, cada compreensão de outrem que efetua cria novas possibilidades de compreensão e cada compreensão efetuada desvenda a minha própria vivência psíquica onde o eu transcendental se revela como fonte doadora do sentido que ao mundo objetivo.

¹¹⁴ MERLEAU-PONTY, 1972: p. 410.

Na vivência pré-objetiva do corpo, eu e o outro compartilhamos um mesmo horizonte, ou seja, experienciamos ou não a mesma cultura, a dos objetos culturais, da linguagem tornando possível a certeza de outrem, a saber, a evidência de uma experiência intersubjetiva. A partir da comunicação de uma intenção, de uma reflexão ou da observação de um gesto e de ideias contidas num diálogo, é firmada a base comum, o intermundo, entre eu e o outro. A percepção de comportamentos meus e comportamentos uma vez deflagrada funda uma intercorporeidade, isto é, uma intersubjetividade. Pois,

Percebo o outrem enquanto comportamento, por exemplo, percebo o luto ou a cólera de outrem em sua conduta, em seu rosto e em suas mãos, sem nenhum empréstimo a uma experiência “interna” do sofrimento ou da cólera [...] O luto de outrem ou sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para mim e para ele. Para ele, trata-se de situações vividas, para mim de situações apresentadas¹¹⁵.

É nessa manifestação prática de outrem que o eu é levado a pensar sobre as suas condutas, já que as situações apresentadas esboçam comportamentos dessemelhantes entre eu e outrem. Na apreensão desses comportamentos, o eu se volta a si mesmo numa espécie de interrogar-se comparativo entre as condutas suas e de outrem, abrindo, assim, a possibilidade de uma autoreflexão e, quiçá, reformulação de pensamentos constituídos pela percepção.

¹¹⁵*Ibidem*, p. 409.

Capítulo 3: O olhar indagante, a palavra proferida e o pensamento articulado

Merleau-Ponty advoga a tese, conforme vimos, de que o outro deve ser compreendido como uma presença carnal efetivada em meu campo de percepção. Para Merleau-Ponty, antes de qualquer objetivação que eu posso fazer do outro, ele existe para mim na percepção. Na exploração que faço do mundo, deparo com os gestos que se assemelham aos meus e acabo por encontrar ali um prolongamento de minhas próprias intenções, pois o outro possui uma maneira familiar de tratar o mundo.

Situado e engajado num mundo físico e social, o outro é visível pelo seu corpo, assim como eu sou corporalmente visível para ele. Nem eu nem ele, contudo, somos objetos um para o outro já que, tanto eu quanto o outro, coexistimos num mundo em comum. Pelas determinações de nossas condutas podemos adentrar no mundo um do outro, reconhecendo-nos pelos gestos que visam o mesmo mundo, sem que para isso haja uma relação exterior do tipo sujeito-objeto.

Na existência, há um sujeito encarnado que há muito deixou de ser um sujeito absoluto, na medida em que assume um certo ponto de vista acerca do mundo. Esse “novo” sujeito, expõe-se ao olhar do outro, sendo assim arrastado pelo corpo ao mundo vital e perceptivo. Sendo que o outro habita o mundo com um corpo e faz parte do meu campo de percepção, ele não é um ego absolutamente abstraído, mas a sede de um comportamento. Ele se torna, por meio de seu comportamento corporal, uma subjetividade atuante que me é dada antepredicativamente com todas as suas possibilidades. Nesta experiência que tenho dele, via a experiência com o mundo, percebo-o em seus próprios gestos intencionais em direção aos mesmos objetos que visio, e assim entramos num terreno comum onde há uma inserção primordial no mundo que é da sensibilidade.

Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, pretende esclarecer como se processa e se funda a presença do outro enquanto experiência transcendental. Ele faz certas indagações do tipo: Como a experiência do outro se manifesta na esfera primeira, isto é, na dimensão em que as coisas me são dadas? É evidente, porém, na percepção corpórea do outro que ele se manifesta a mim de modo comportamental, exatamente na dimensão da atualidade em que os dados antepredicativos me são mostrados. Pois

A partir do momento em que a existência se concentra e se engaja em uma conduta, ela cai sob a percepção. Como qualquer outra percepção, esta afirma

mais coisas do que realmente apreende: quando digo que vejo o cinzeiro que está ali, suponho acabado um desenvolvimento da experiência que iria ao infinito, envolvo todo um porvir perceptivo. Da mesma maneira, quando digo que conheço alguém ou que o amo, para além de suas qualidades eu viso um fundo inesgotável que um dia pode fazer estilhaçar a imagem que me faço desta pessoa. É a este preço que existem para nós as coisas e os “outros”, não por uma ilusão, mas por um ato violento que é a própria percepção. Portanto precisamos redescobrir, depois do mundo natural, o mundo social, não como objeto ou soma de objetos, mas como um campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele. Nossa relação ao social é, assim como nossa relação ao mundo, mais profunda que qualquer percepção explícita ou qualquer juízo.¹¹⁶

3.1 – Reflexões acerca da percepção do outro

O corpo enquanto sujeito-objeto é aquele que revela uma consciência encarnada intencional e, por isso, sensível, dada na própria percepção. As significações emergidas através do sensível, serão apreendidas pela racionalidade despertada pelo sentido das percepções. Sendo o meu corpo o agente concreto de todo ato perceptivo, sendo ele ainda o substrato de minha consciência perceptiva, ao estar no mundo além de ser uma consciência, meu corpo é *uma experiência* que se comunica interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, existindo junto com eles. Desse modo, a constituição da objetividade em geral é a realização não de um ego solitário, mas de uma comunidade intersubjetiva, para a qual a roupagem do ser objetivo se constituirá sob a forma de um mundo comum (*Gemeinwelt*).

É sabido que a concepção de corpo e de consciência adotadas na perspectiva aqui exposta não é uma concepção adotada pelas teorias clássicas. O corpo do outro, assim como o meu, não é mais corpo fisiológico, mas aquele corpo que é compreendido enquanto desenha certo comportamento no mundo. E em relação à consciência, não temos uma consciência constituinte, mas, sim, uma consciência perceptiva com a qual podemos nos referir a um sujeito do comportamento situado e engajado no mundo. O estar-no-mundo dessa consciência encarnada, remete, pois, à evidência imediata, originária e inalienável do outro. Vislumbro a paisagem do mundo e nela está outro corpo que eu confirmo a existência, como mostra Merleau-Ponty:

¹¹⁶MERLEAU-PONTY, 1972: p. 415.

Olho esse homem imóvel no sono, e que repentinamente desperta. Ele abre os olhos, faz um gesto para seu chapéu caído ao seu lado e o toma para se garantir contra o sol. O que finalmente me convence que meu sol é também dele, que ele o vê e sente como eu, e que, enfim, somos dois a perceber o mundo, é precisamente o que, à primeira vista, me proíbe de conceber outrem: a saber, que seu corpo faz parte de meus objetos, que é um deles, que figura em meu mundo¹¹⁷.

O que Merleau-Ponty tematiza é o fato de que admitindo a relação de sujeito a sujeito por meio das percepções de comportamentos semelhantes ou dessemelhantes, o outro se caracteriza pela posse de uma liberdade inerente capaz de fundar uma autonomia no seu agir e no seu decidir. O eu só via, até então, uma autonomia pertencente ao seu próprio corpo, mas com a experiência empírica da percepção de uma alteridade, irrompe uma familiaridade (*Heimlichkeit*) com a possibilidade de tomar o corpo uma localidade, de onde parte toda intencionalidade, dando origem condutas semelhantes ou não às minhas.

Não há uma interpretação de que as experiências que tenho do meu corpo e do corpo do outro são os dois lados de um mesmo ser, pois a experiência que tenho do corpo do outro não é uma experiência só minha. Percebo o corpo do outro como um fenômeno no mundo sensível e pré-dado, já que posso tocar sua mão, sentir seu formato e sua temperatura, mas a experiência que o outro tem de seu próprio corpo é inatingível para mim. Nunca temos uma experiência completa do corpo do outro, já que não posso ver de onde ele vê. E levar isso em consideração é não ignorar uma alteridade na qual o comportamento corporal do outro, as condutas que ele desempenha, me causam admiração diante do novo, do desconhecido e do diferente, fazendo-me retornar e ver, talvez sob outra perspectiva, meu próprio comportamento no mundo.

O interessante é que, no mundo comum, obtemos distintas perspectivas, minhas e do outro, que parecem ser inconciliáveis e diante delas é que o eu se volta para si mesmo, aprofundando as consequências da experiência que toma o sensível como o registro do encontro corporal e intersubjetivo. Se outrem exprime gestos e realiza condutas que têm significados distintos das minhas, então “os pensamentos de outrem certamente são pensamentos seus, não sou eu quem os forma”¹¹⁸, e para apreender e compreender pela sensibilidade tais pensamentos, é

¹¹⁷MERLEAU-PONTY, 1974: p. 143-144.

¹¹⁸MERLEAU-PONTY, 1972: p. 407.

preciso que nossos comportamentos sejam os objetos da análise, pois “mesmo a objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar”¹¹⁹.

Desse modo, começo a ver no outro um reflexo das possibilidades e intenções que podem fazer parte da minha conduta. A conduta do outro se comunica com a minha de modo que encontra em mim a significação de seu sentido. Eu e o outro, nos confirmamos mutuamente.

Minha relação com um livro começa pela familiaridade fácil das palavras de nossa língua, das ideias que fazem parte de nosso equipamento, como minha percepção de outrem é, à primeira vista, aquela dos gestos ou dos comportamentos da *espécie humana*. Mas, se o livro me ensina verdadeiramente alguma coisa, se outrem é verdadeiramente um outro, é preciso que num certo momento eu seja surpreendido, desorientado, e que nós nos reencontremos, não mais no que temos de semelhante, mas no que temos de diferente, e isto supõe uma transformação de mim mesmo e de outrem outro tanto; é preciso que nossas diferenças não sejam mais como qualidades opacas, é preciso que se tenham tornado sentidos¹²⁰.

Merleau-Ponty mostra que os gestos, portanto, não são simples dados deliberadamente assimilados e ajustados em juízos, mas são objetos de atos expressivos que se revelam em dada situação em que os sujeitos estão envolvidos numa comunicação e estão mutuamente inseridos numa relação de troca gestos intencionais. Em outros termos:

O sentido dos gestos não é dado, mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador. Toda dificuldade é conceber bem esse ato e não confundilo com uma operação do conhecimento. Obtém-se a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu¹²¹.

Uma vez percebido essencialmente na dimensão de suas vivências e de sua existência, o homem possui a capacidade de se referir aos atos pessoais, de ser autoconsciente, isto é, o homem

¹¹⁹*Ibidem*, p. 407.

¹²⁰MERLEAU-PONTY, 1974: p. 149-150.

¹²¹MERLEAU-PONTY, 1972: p. 215.

tem o poder de reflexão diante da sua vida e de seus atos. Este poder implica uma atitude crítica dos fundamentos que conduzem a vida prática. O eu se torna ativo ao conseguir olhar para as suas condutas que são espelhadas na experiência pré-reflexiva e passiva do comportamento do outro, e a partir daqui, desse retorno a si mesmo, da análise comparativa de condutas, o eu se torna uma consciência reflexiva, pois, diz Husserl,

Na *dóxa* passiva o-que-é não somente está pré-dado como substrato para as funções cognitivas possíveis operantes nela, senão também como substrato para todas as valorações, as abordagens de metas práticas e as ações. Para que algo possa estar dado como útil, belo, terrível, espantoso, atrativo, etc., tem que estar presente de alguma maneira apreensível pelos sentidos [...]¹²²

Com essa convocação do eu à atividade, não só a consciência que habita o mundo se abala, mas também o próprio mundo. Cabe à passividade da consciência se compreender nesse enigma de uma reconstrução que, condicionalmente, implica numa reinterpretação do mundo. E os sujeitos que são livres em suas decisões, terão de revisar e *responder* acerca de seus comportamentos para que neles se enuncie um sentido ético. A auto-avaliação implica uma autodeterminação no agir prático que irá se dirigir às determinações dessemelhantes e aos comportamentos familiares com a finalidade de fundar princípios de sua *práxis* que culminariam em valores éticos positivos. Na realidade, essa condição não poderia ser articulada eticamente se

O olhar de outrem só me 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 inseto¹²³.

Ora, como o eu poderia interpretar as condutas do outro enquanto sendo elementos de uma presença ética? Tendo em vista que o comportamento do outro permite um retornar do eu ao originar de suas ações, como posso comunicar a intenção colocada em cada conduta para haver julgamento ético acerca delas?

¹²²HUSSERL, 1970: p. 62.

¹²³MERLEAU-PONTY, 1972: p. 414.

A dinâmica intersubjetiva implícita na experiência antepredicativa nos leva à experiência de coexistência que exige o aprofundamento sobre o sentido da noção de práxis. Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty aprofunda a discussão de como pode ser descrita a comunicação entre a subjetividade, que se revela diante do outro, e esse outro, que me põe em contato com aquilo que eu não sabia de mim mesmo. Assim, passamos a considerar relevante a experiência da comunicação, pois “[...] existe uma retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão do outro, um poder de pensar segundo o outro que enriquece nossos próprios pensamentos”¹²⁴.

3.2 – A palavra como relação mútua com outrem

Assinalando o caráter corpóreo da significação do sentido, o corpo possibilita a compreensão dos gestos e das palavras, presentes essencialmente na manifestação intersubjetiva. A apreensão de algo significativo está na reciprocidade dos comportamentos vivenciados na dimensão social. Através da distinção entre uma “fala falada” e uma “fala falante”, Merleau-Ponty caminha numa espécie de oposição em relação às concepções empiristas e idealistas, que teriam desapropriado a palavra de sua linguagem expressiva. Ele observa que a linguagem é compreendida quando remetemos à imanência do sentido existente na palavra; a compreensão da linguagem remete ao exame de seu movimento expressivo originário, ou seja, remete mais propriamente ao gesto.

Para explicitar melhor o estudo de Merleau-Ponty, devemos, em primeiro lugar, destacar como a fala emerge enquanto gesto de um corpo que está em relação total com o mundo, gesto articulado por um ser social. Posteriormente, se faz necessário o entendimento de que, no comportamento, as significações das palavras se encontram e entram em acordo relativamente às nossas intenções práticas, objetivando a comunicação. Observa o filósofo que

¹²⁴*Ibidem*, p. 208.

Talvez atualmente estejamos aptos a compreender com justeza que consumação a palavra representa para nós, como ela prolonga e transforma a relação muda com outrem. Num sentido, as palavras de outrem não transpassam nosso silêncio, não podem dar-nos nada mais que seus gestos: a dificuldade é a mesma de compreender como palavras arranjadas em proposições podem-nos significar outra coisa além de nosso próprio pensamento — e como os movimentos de um corpo ordenados em gestos ou em condutas podem-nos apresentar alguém mais além de nós — como podemos encontrar nesses espetáculos outra coisa além do que ali colocamos¹²⁵.

O que Merleau-Ponty almeja é buscar o sentido originário da linguagem no corpo que pode ser alcançado antepredicativamente na imbricação entre a fala e a descrição do sentido do gesto corporal. Talvez, o sentido da fala do outro seja apreendido da mesma maneira que ocorre a apreensão do gesto corporal, ou seja, eu compreendo a fala e o gesto na medida em que os assumo como uma possibilidade de fazer parte do meu próprio comportamento. Desse modo, Merleau-Ponty se volta aos sujeitos falantes e ao problema da linguagem entendida como língua falada por aqueles que a vivenciam.

O retorno ao fenômeno da fala conduz, todavia, à crítica das concepções empirista e idealista, pois ambas ainda permanecem tributária da dicotomia sujeito-objeto. Impregnadas de ideias objetivistas e subjetivistas, respectivamente, ambas privam a palavra de qualquer sentido. As duas abordagens¹²⁶ ignoram a dimensão expressiva da linguagem, pois, no empirismo, a linguagem é objetivada de maneira que ao sujeito atribui-se a não-existência, e, no idealismo, ela é uma operação essencialmente subjetiva. Sendo assim, em ambos os casos a palavra não tem significação própria, não tem um sentido.

Como vimos, a percepção inaugura nosso contato com o mundo efetivando a abertura necessária para o ser projetar-se para além de si mesmo. A linguagem alonga essa abertura transformando um mundo que é próprio num mundo comum, entrelaçando as relações entre o eu e o outro e, conseqüentemente, provocando mudanças na retomada dos sentidos iniciados na

¹²⁵MERLEAU-PONTY, 1974: p. 146-147.

¹²⁶ Em resumo, a fala na concepção empirista é entendida como um fenômeno que não precisa de um sujeito falante para ser processada. O próprio sentido da fala estaria trancafiado nos estímulos determinados pela ciência objetiva. No intelectualismo, porém, o sujeito vem ser algo totalitário e o peso do “eu penso” é o de uma interioridade absoluta. Temos, assim, dois polos rivais e não conciliáveis: a objetividade pura e a pura subjetividade. Nesta, o sujeito pensante doa significação à experiência da realidade por meio do ato consciente. Assim, o pensamento se destaca como de importância fundamental, pois a consciência é quem organiza a experiência, vindo a constituir o mundo em categorias através da estruturação da síntese perceptiva. O sentido, nesta concepção, é dado pelo sujeito pensante. Isso mostra que, para o idealismo, o sentido não se vincula à palavra, já que é constituído pela consciência do ego, doadora de sentido.

percepção. Recorrendo ao gesto para esclarecer a comunicação através da palavra, Merleau-Ponty busca a compreensão do enigma da linguagem, não só no corpo, mas também pela abordagem da noção de expressão. Segundo ele, não há diferença entre o modo de apreender sensivelmente a fala e o gesto corporal, uma vez que o significado de um é apreendido com o outro: “eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me *faz pensar* na cólera, ele é a própria cólera”¹²⁷. Porém, isso não reduz o gesto a um imediatismo da percepção e não torna o gesto um dado objetivado na experiência do sujeito. Não é relevante, para ele, o que pertence ao mundo natural ou o que não é do mundo natural e pertence ao mundo construído e cultural, pois todas as condutas que são minhas e que são do outro estão fundadas num ser biológico e, mais ainda, elas emergem de um ser com órgãos, anatômico e fisiológico; mas não é esse ser que define especificamente as condutas como minhas ou como de outro. Por exemplo, a mesma palavra, como “casamento”, vivenciada de maneiras distintas, pode gerar condutas contrastantes em culturas diferentes. Em algumas culturas, duas pessoas se encontram, se apaixonam e se casam, porém em outras o casamento pode ser um contrato entre duas famílias. Em suma:

Não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso para que em ambos as mesmas emoções se representem pelos mesmos signos. O que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de seu corpo [...]. O uso que um homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. Gritar na cólera ou abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional do que chamar uma mesa de mesa¹²⁸.

Ao abordar o tema da experiência da linguagem Merleau-Ponty distingue, então, uma “fala falante” e uma “fala falada”: a primeira diz respeito ao ato de criação e instituinte da linguagem, isto é, o querer dizer algo sem saber o que exatamente será comunicado. Poder-se-ia afirmar que a “fala falante” é a esfera mesma da experiência antepredicativa, ao ocorrerem afetações e apreensões dos dados, onde há um aglomerado de percepções que nos impelem à constituição de uma estrutura que organize os dados. Já a “fala falada” é a que forma a base da comunicação social, na qual o conhecimento já está sedimentado na linguagem. Aqui,

¹²⁷ MERLEAU-PONTY, 1972: p. 215.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 220.

diferentemente da “fala falante”, já temos os dados e suas determinações aptos para serem ditos de forma assertiva.

A linguagem instituída proclama a fala. Todavia, esse não é um fator decisivo no fenômeno da expressão, de modo que poderemos através dele destacar novos significados. Pois, instalada no ventre da cultura, a “fala falante” beneficia a expressão, criando a oportunidade ao indivíduo de utilizar um leque de significações a partir de seu ambiente simbólico, realizando a mesma operação expressiva usada nas significações já pronunciadas para a aquisição cultural de novos significados. Entretanto, a “fala falada” traduz pensamentos já adquiridos e convencionais, resultantes de um uso criativo da linguagem, mas a “fala falante”, que é significativa, projeta-se para além de si mesma, e explana um sentido nascente no corpo, que é projetado no mundo circundante.

É oportuno dizer que há uma impregnada significação que retoma o significante, levando-o a novas expressões ou sentidos. Por esta razão, não se tem pensamentos puros, já que os sentidos abertos pela percepção atingem o ponto originário de inerência do homem ao mundo e, por consequência, a linguagem desenvolve o que ali se anuncia numa ordem de coisas mudas e permanentes. Por isso, dir-se-á que temos uma relação operacional acerca do sentido entre a linguagem e a percepção. E, simultâneo a isso, a linguagem transcende a si mesma ao modificar o fenômeno dado na percepção, quer dizer, ao nos jogar para além, para as fronteiras entre o visível e o invisível, para as relações entre aquilo que me é próprio e aquilo que é do outro, ou seja, que me é impróprio. Conforme mostra Merleau-Ponty quando nos voltamos ao outro, entrando em comunicação,

[...] no que diz respeito a esse gesto particular que é a palavra, a solução consistirá em reconhecer que, na experiência do diálogo, a palavra de outrem vem tocar em nós nossas significações, e nossas palavras vão, como o atestam as respostas, tocar nele suas significações, pisoteamos-nos um ao outro na medida em que pertencemos ao mesmo mundo cultural, e primeiro à mesma língua, e que meus atos de expressão e os de outrem têm origem na mesma instituição. Todavia esse uso *geral* da palavra supõe um outro, mais fundamental — como minha coexistência com meus semelhantes supõe que eu os tenha primeiro reconhecido como semelhantes, em outros termos, que meu campo se tenha revelado fonte inesgotável de ser, e não somente de ser para mim, mas ainda de ser para outrem¹²⁹.

¹²⁹MERLEAU-PONTY, 1974: p. 147.

O que Merleau-Ponty torna evidente é que a palavra permite uma compreensão mútua entre o eu e o outro através daquilo que pretendemos e pensamos ao realizar ações. Essa nova expansão da abertura no mundo intersubjetivo possibilita o remanejamento de significações antigas e a elucidação de novas expressões. O eu acaba percebendo que, no âmbito cultural, “é preciso que, de uma maneira ou de outra, a palavra e a fala deixem de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a presença desse pensamento no mundo sensível [...]”¹³⁰. Verifica-se, então, que a imanência entre sentido e palavra não é cristalizada, uma vez que a palavra enuncia um sentido, embora não o contenha, tanto que há uma porção de significações culturalmente implícitas, das quais eu e outrem já estamos carregados subjetivamente. Contudo, esse sistema de significações comporta mudanças ocultas, supondo uma interioridade da linguagem na qual a intencionalidade de significar impulsiona e organiza a estrutura dos acidentes linguísticos. Assim, os sujeitos falantes podem retomar as significações estabelecidas na cultura e, no exercício constante e natural da fala, podem ordenar expressões para que se possa dizer algo mais do que haviam dito. Ultrapassa-se, deste modo, a linguagem dada e obtém-se um sentido que poderá ser transmitido predicativamente, constituindo juízos acerca de novas significações e conceitos.

Esse movimento de transcendência da linguagem atesta que a expressão dos gestos linguísticos partilhada pelos sujeitos falantes, seja de maneira sensível-perceptiva ou predicativa, forma um só tecido a partir do meu pensamento e do pensamento do outro. Há um elo de reciprocidade naquilo que eu digo e no que o outro diz. Merleau-Ponty argumenta que na experiência do diálogo emergem novos pensamentos e apreende-se pensamentos já construídos; toda retomada de intenção é legível no próprio gesto do outro. Esta captação não é uma operação do conhecimento, mas uma operação de evidência na qual, participando do diálogo, o sujeito percebe na fala do outro, desde a evidência que tem de seu corpo durante a experiência antepredicativa, de que maneira o mundo é configurado linguisticamente nessa experiência originária. E isto é anterior à predicação, é aquém de toda elaboração inteligível do sentido. Nossos gestos são significativos, e esta é a razão da minha existência para o outro e da existência dele para mim, pelo viés da evidência que cada um tem do corpo um do outro.

É fundamental, na percepção do outro, especificamente no momento do diálogo, o papel desempenhado pela fala, pois é uma maneira de constituição de um terreno comum de

¹³⁰ MERLEAU-PONTY, 1972: p. 212.

significações entre uma pluralidade de consciências. Contudo, na percepção do outro haverá um momento de espanto ou surpresa quando ocorrer o encontro daquilo que nos faz dessemelhantes. Aquilo que temos de diferente é transmitido pelo seu gesto significativo ou pelo seu discurso, impondo a uma nova situação na qual haverá compreensão de significações que nos reportará a um âmbito de conhecimento. Assim, nossos atos de expressão, mesmo não pertencentes a uma mesma cultura, remete-nos à uma coexistência que afirma o reconhecimento do outro como semelhante. E o meu campo perceptivo não comprova só a minha existência, mas também é a fonte de ser para o outro, e isto torna, enfim, a experiência antepredicativa, além de originária, uma experiência genuinamente antropológica. Merleau-Ponty explicita:

A operação expressiva e em particular a palavra, tomada no estado nascente, estabelece uma situação comum que não é mais somente comunidade de ser; mas comunidade de *fazer*. É aqui que tem verdadeiramente lugar o empreendimento da comunicação, e que o silêncio parece rompido. Entre o gesto *natural* (se jamais podemos encontrar um só que não suponha ou crie um edifício de significações) e a palavra, há esta diferença que ele mostra os objetos dados por alhures aos nossos sentidos, enquanto que o gesto de expressão, e em particular a palavra, é encarregada de revelar não somente relações entre termos dados em outro lugar, mas até os próprios termos dessa relação¹³¹.

Estabelecendo uma situação comum a partir da operação expressiva, principalmente da fala, se faz possível a enunciação de um sentido, predicando um pensamento que estará presente tanto para mim quanto para o outro. O corpo, enquanto consciência reflexionante, não se volta para a experiência antepredicativa visando os dados de um mundo natural. Ele coleta os dados de um mundo cultural e acaba transformando-se na condição não só do exercício perceptivo e prático, mas das aquisições de objetos culturais. Nesse voltar-se ao mundo das significações culturais, inevitavelmente, o corpo faz nascer o *logos ético* na tentativa de que elementos expressivos dessemelhantes e “o fazer” do homem possam ser inseridos em juízos predicativos evidentes.

¹³¹ MERLEAU-PONTY, 1974: p. 147-148.

3.3 – *Logos ético* e a “comunidade de fazer”

É preciso que o comércio entre o meu corpo e o corpo de outrem, entre a minha atitude comportamental e a atitude comportamental de outrem, seja visto por uma interrogação radicalmente ética no sentido de que o sujeito tem diante de si e da própria vida na forma de uma análise crítica dos fundamentos que conduzem à vida prática e levam às determinações da práxis por valorações positivas. Tal caminho poderá ter como resultado juízos valorativos a partir dos quais se pode mostrar que:

O mundo percebido não é apenas *meu* mundo, é nele que vejo desenharem-se as condutas de outrem, elas também o visam e ele é o correlato, não somente de minha consciência, mas ainda de toda consciência *que eu possa encontrar*¹³².

Para tanto, se faz necessária a tarefa de uma fundação de valores éticos a partir de uma interpretação do *logos ético* baseada na referência daquilo que nos afeta, isto é, na reflexão causada pela comunicação dos sujeitos falantes e no conceito de “eu posso”, ligado ao parâmetro da liberdade, presente na “comunidade de fazer”.

O *logos ético*, originado do pensamento novo vindo do encontro com outro enquanto meu semelhante, mesmo que no contexto da diferença de nossas expressões e condutas, torna perceptível outrem não como um pressuposto lógico, sem lugar no espaço, mas como um corpo que realiza ações num espaço antropológico que é habitado pelas vivências de qualquer eu e de qualquer outrem. A faculdade humana de sentir o mundo como um envolvimento encarnado e afetivo será a condição de possibilidade de interação dos mundos da percepção, da comunicação e da ética. Em *O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas*, Merleau-Ponty já afirmou que “[...] a percepção do outro funda a moralidade, realizando um paradoxo de um *alter ego*, de uma situação comum, colocando a mim e minha perspectivas e a minha solidão, no campo de visão de um outro e de todos os outros”¹³³. E isso abre as portas para um pensamento ético e comunitário sustentado pela sensibilidade humana que transporta os homens para o início

¹³² MERLEAU-PONTY, 1972: p. 390.

¹³³ MERLEAU-PONTY, 1990: p. 65.

de uma formação de um mundo conjugal através da comunicação do nosso discurso e comportamento ético.

Dessa forma, nessa intercorporeidade, fundada na co-presença mediada por relações, há uma espécie de reação provocada pela vivência intersubjetiva do meu corpo próprio e do corpo do outro. O entrelaçamento decorrente do movimento comportamental no mundo pré-predicativo, originariamente intersubjetivo posto por Merleau-Ponty, parece criar condições de desdobramentos judicativos que estruturarão expressões éticas provindas de culturas distintas, mas que possibilitarão o alcance de um departamento de semelhança entre os sujeitos falantes e atuantes no mundo, ou seja, o ideal de uma comunidade linguística.

Nessa perspectiva, o *logos ético* é aquele que se torna capaz de instaurar o questionamento de comportamentos, expressões, valores e sentidos compostos pelas vivências de cada ser humano em seu contexto de experiência cultural. Pressupostos ético-comportamentais que constituem sentido, e que chegam até meu corpo pela percepção, passam pela minha consciência reflexionante encarnada ativada pela comunicação com o outro e, desse modo, apreende o clamor gritante da análise dos conceitos relacionados com as ações concretamente realizadas.

Sob essa nova perspectiva carnal, a experiência antepredicativa realiza o ato de criação fecundada na carnalidade que se dá entre o meu corpo e o corpo do outro. Pode-se dizer que a carnalidade se torna experiência de criação, e é

[...] Graças a essa redefinição ontológica da carne no nível da experiência como criação que Merleau-Ponty explora a “redescoberta duma Natureza para nós como *solo* de toda a nossa cultura, onde se enraiza em particular nossa atividade criadora que não é, portanto, incondicionada, que até conserva [a] cultura em contato do ser bruto ao se confrontar com ele”¹³⁴.

Com a reflexão imersa na experiência sensível, ela “deixa de ser posse intelectual para dissolver-se no mundo como carne. A reflexividade se torna esse dinamismo estesiológico irradiante na promiscuidade com as coisas”¹³⁵. Assim, Merleau-Ponty a coloca como experiência estesiológica, corporal, usando a importante noção de empatia (*Einfühlung*) husserliana na qual o

¹³⁴MERLEAU-PONTY (*Notes de cours- 1959-1961*, Paris; Gallimard, 1996): *Apud*. SILVA, 2009: p. 177.

¹³⁵*Ibidem*, p. 179.

sentir não está preso a um princípio solipsista, mas se encarna na reflexão cinestésica no corpo do outro. Com isso, “o problema da *Einfühlung*, como o de minha encarnação, desemboca na meditação sobre o sensível, ou seja, se preferir, transporta-se para ele”¹³⁶. E é recorrendo a esta reflexão latente em minha carnalidade que o “eu posso” atribui à relação dos atos reflexivos o conceito de *corpo reflexionante*, em que coisa e corpo partilham da mesma natureza e, por conseguinte, o mundo é visto como horizonte de todas as cogitações. Horizonte do qual a carne do meu corpo, a do outro e a carne do mundo formam um só tecido.

Admitindo que o “eu posso” também está entranhado no outro, assim como está em mim, não me faço indiferente a esta expressão que é o fio condutor de suas condutas adotadas por seu corpo reflexionante em suas possibilidades de ação; considero meu semelhante aquele que aparece com determinações éticas advindas de sua esfera própria. Consequentemente, o *logos ético* não pertence a um eu transcendental entendido como ego absoluto, superior e único, ou como o juiz de qualquer formulação ética em face da percepção de outrem. Tendo isso em vista, poder-se-ia atribuir o conceito de atitude tanto à minha esfera própria quanto à esfera que é imprópria ao eu, pois, num viés interpretativo, a noção de atitude é reconhecida como o elemento caracterizador do movimento corporal em meio ao número ilimitado de possibilidades que o mundo apresenta a nós quando respondemos, reflexiva ou predicativamente, ao próprio mundo e ao outro. Assim, não há resposta sem a dimensão ética e sem o mover de meu corpo no mundo sendo afetado pelo clamor ético dos sentidos que possibilitam a compreensão de teorias de ordem éticas, social e intelectual.

De que maneira, então, o “eu posso” responde às indagações que me surgem na presença de outro e da marcante cultura que nos acompanha? Como podemos constituir uma “comunidade de fazer” a partir do ímpeto carnal do nosso comportamento no mundo? Se a atitude corresponde a esse traçado comportamental no mundo que impele o homem à busca de respostas que possam estruturar sua comunidade de ser e partir desta os “tijolos” da “comunidade de fazer” começam a ser postos sob o princípio de um *logos ético*, então toda atitude expõe uma espécie de liberdade que envolve o fazer do “eu posso” no mundo vital. Desse modo,

¹³⁶ MERLEAU-PONTY, 1984: p. 251.

A solução de todos os problemas de transcendência se encontra na espessura do presente pré-objetivo, em que encontramos nossa corporeidade, nossa sociabilidade, a preexistência do mundo, quer dizer, o ponto de desencadeamento das “explicações” naquilo que elas têm de legítimo – e ao mesmo tempo o fundamento de nossa liberdade¹³⁷.

Quando nascemos somos lançados no mundo, que é um campo aberto de possibilidades. Nós, entretanto, não nascemos totalmente livres, pois o próprio mundo impõe limites à nossa liberdade. Como observa Merleau-Ponty, “O mundo já está constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis”¹³⁸. Assim, o homem precisa fazer-se neste mundo mesmo com os limites impostos pela esfera social e cultural. Para que o homem se faça a partir de uma comunidade é preciso que se ele próprio se constitua nas suas relações com as coisas e com os outros homens, pois, na antepredicatividade, o homem não somente está no mundo como coisa, mas ele é ser-no-mundo podendo ultrapassar-se através da convivência e coexistência com outro.

Se o homem está emaranhado com as coisas e com os outros, numa determinada situação, então a ideia de liberdade total é inválida diante da ideia de situação em que o homem se encontra entre a síntese do “em-si” e do “para-si”. Não tendo separação desses dois polos, tudo aquilo que o homem é, seu passado, seu presente, sua conduta, seu pensamento, são os elementos de seu ser-no-mundo, de seu ser total. Essa estrutura que o homem é, não limita seu acesso ao mundo e não o impede de construir uma “comunidade de fazer”, que consistirá no meio em que o homem se faz através da sua comunicação com o outro envolvendo a pré-mutação de expressões já adquiridas.

Ao se assumir numa situação social, natural e histórica, o homem poderá dizer que tem liberdade, ou seja, ao juntar os caracteres necessários para o meio no qual fará algo à situação a que está exposto, o homem tem a liberdade de criação de um novo sentido que poderá constituir tanto um acontecimento quanto a formulação predicativa da expressão.

Na liberdade de criação de sua “comunidade de fazer”, o homem sela uma espécie de engajamento não só com sua consciência reflexionante que marca presença na busca de respostas

¹³⁷ MERLEAU-PONTY, 1972: p. 495.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 517.

e conciliações com o outro, mas também no compromisso da construção de inovadoras concepções acerca da afetividade e da ética. Trata-se de concepções compostas pelos dados sociais e culturais buscados na experiência antepredicativa. Sabe-se que muitas das nossas crenças morais têm origem em determinados fatos. A verdade aqui é que não haverá consideração ética baseada em conclusões biológicas buscadas no conhecimento resultantes de fatos cientificamente experimentais, pois para clarificar certos conteúdos eticamente exigidos e moralmente relativos aos homens, será relevante que o *logos ético* invada a experiência antepredicativa para a explicitação de juízos predicativos e conhecimentos empíricos podem depender do modo como encaramos a conduta ética de nossas ações e a moralidade do comportamento realizado. Embora aspectos biológicos do homem nos remetam à compreensão de mecanismos que regem a possibilidade de nossas ações, os mecanismos usados para as correções ou o estabelecimento de proposições práticas serão de outra ordem, isto é, da ordem de verificação de semelhança comportamental entre o eu e o outro no âmbito antepredicativo. Quando se obtém, através do comportamento, da palavra e de dados culturais na experiência antepredicativa, a possibilidade de formulação de juízos éticos positivos, o homem deixa de ser apenas uma consciência perceptiva e se transforma num sujeito ético. Contudo, pergunta-se: como esse sujeito percipiente poderá evidenciar os juízos éticos provindos da percepção do comportamento do outro e da reflexão sobre as situações em que ambos estão inseridos?

3.4 – A possibilidade de juízos éticos baseados no âmbito da relatividade das situações intersubjetivas

Husserl parece nos propor um caminho de um pensamento coerente e sólido em companhia dos conceitos de evidência e de *atenção*¹³⁹ que fundam juízos predicativos evidentes na experiência antepredicativa. Poderemos, no entanto, trilhar o mesmo caminho em busca da fundação de juízos éticos na tentativa de que se faça possível a construção de princípios morais por via da percepção do outro, pois o comportamento do outro me faz pensar naquilo que ainda

¹³⁹Cf. Capítulo 1.

não havia pensado, e a nossa comunicação mostra que as palavras nos caracterizam culturalmente.

Pressupondo que “todo o não-sensível participa da sensibilidade; é algo existente do mundo, algo que existe no horizonte espaço-temporal que é único”¹⁴⁰, e assim por detrás de toda ação existe um pensamento, e que “todo julgar pressupõe que um objeto existe, dado frente a nós, acerca do qual se diz algo”¹⁴¹, sendo o nosso objeto em evidência o comportamento de outrem, talvez haja uma implicação de que a partir da análise deste objeto evidente e existente se possa fazer julgamentos éticos fundados na experiência antepredicativa. Já que Merleau-Ponty jamais excluía o outro como sujeito moral, afirmar-se-ia que desde os primórdios de seus estudos o sujeito já está envolto, desde sua sensibilidade até seu entendimento, em determinada *práxis* na qual o corpo seria dotado de um *logos ético* que assume características reflexivas sobre si mesmo e as situações em que se encontra com os outros.

E no horizonte intencional não há mais modos de aparecer de um mesmo dado, pois o sujeito reflexionante se volta à experiência antepredicativa visando as diversas perspectivas morais intersubjetivas a respeito de um mesmo dado, realizando a apreensão de um sentido através a expressão cultural e do trabalho da consciência perceptiva imersa na intersubjetividade. É preciso esclarecer que, conforme Husserl,

[...] o-que-é não somente está pré-dado como substrato para as funções cognitivas possíveis operantes nela, senão também como substrato para todas as valorações, as abordagens de metas práticas e as ações. Para que algo possa estar dado como útil, belo, terrível, espantoso, atrativo, etc., tem que estar presente de alguma maneira apreensível pelos sentidos[...]¹⁴²

Logo, se toda conduta humana, seja prática ou cognitiva, está fundada na experiência sensível, podemos renovar nosso pensamento através da constante e atenta retomada expressiva e perceptiva, não somente acerca dos objetos dados, mas das questões que desembocam em conclusões valorativas e práticas. Este tipo de conclusão estará sempre em aberto, pois todo juízo que visa seu esboço nos dados culturais da antepredicatividade, visará fatos do mundo. Sendo que

¹⁴⁰ HUSSERL, 1970: p. 39.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁴² *Ibidem*: p. 62.

os fatos do mundo têm o poder de mudar ou não as expressões da fala com o surgimento de novos sentidos. Juízos de ordem ética se fundam na experiência antepredicativa do comportamento do outro no mundo, mas se clarificam e se aperfeiçoam nos fatos da experiência concreta do mundo-da-vida.

Na experiência antepredicativa do mundo-da-vida, o reconhecimento de que o outro é também uma subjetividade e que o mundo em que me vejo e vejo o outro é claramente, além de um mundo da “natureza”, um mundo cultural e humano, caracteriza a luz dada à atividade da consciência para a realização de uma operação criadora, emergindo não só uma “comunidade de fazer”, mas um conjunto de juízos com conteúdo ético. Para tanto, a visada atenta do sujeito não pode ser a visada de um ego puro, mas, sim, de um corpo transcendental que é capaz de visualizar a vida em sua totalidade e de construir proposições a partir da relatividade que apresenta cada situação.

Deste modo, toda confirmação das propriedades valorativas e práticas das coisas apresenta essa relatividade com relação à situação em que se tem algum valor e em que são úteis. A relatividade é inerente a todo julgar que está em conexão com uma práxis [...]¹⁴³

Essa relação entre o transcendental e a relatividade de fatos empíricos é a condição que forma um conjunto de operações constitutivas do comércio primeiro com o mundo, para o qual a linguagem será o elemento de exposição desse começo perceptivo da experiência de uma esfera já plena de sentido. Dessa maneira, o sujeito transcendental que se depara imerso nas situações diversas e relativas do mundo-da-vida, não é um sujeito portador de um ego egoísta, mas um sujeito que delibera, julga, sente, experiência as vivências com os outros.

Numa perspectiva husserliana, a ética precisa ultrapassar a esfera egoísta para alcançar a compreensão da expressão ou do sentido com a ajuda de uma razão prática vinculada às ideias de liberdade e de universalização do dever a partir das contingências do mundo vital. Como, então, seria coerente a formulação valorativa com caráter universal partindo da análise e aceitação das situações da facticidade? Juízos éticos seriam possíveis tendo como sustento essa imbricada relação? Em *Experiência e Juízo*, Husserl parece lograr êxito quanto à tarefa de inferir até mesmo

¹⁴³*Ibidem*, p. 74.

juízos predicativos lógicos ou leis formais da lógica adquirem sua evidência com conteúdos concretos da experiência antepredicativa. Assim, encontramos ânimo para encontrarmos dados da experiência antepredicativa que, apresentando a relatividade das situações sociais e culturais, fundamentem a inerência da judicação ética. Pois, conforme o filósofo,

[...] a forma e maneira como sobre a atividade perceptivo-contempladora se constroi a atividade da predicação propriamente dita, é de todo igual, seja que esta conduta contempladora, puramente cognitiva, se encontre ela mesma a serviço de uma ação, seja que constitua um fim em si mesmo, e é de todo igual, seja que por sua vez preceda a uma ação, ou seja posterior a ela.¹⁴⁴

Por conseguinte, as próprias ações e comportamentos colocam-nos em contingências capazes de colocar em movimento a nossa razão prática, sendo que, do ponto de vista fenomenológico, não somente os juízos predicativos lógico-teóricos estão passíveis de modificações, mas também os juízos de caráter ético-prático requerem correções. Com efeito, as valorações éticas e as condutas feitas no plano da intersubjetividade, instituem-se, portanto, na experiência antepredicativa do *logos ético* do sujeito moral. Estes juízos predicativos e éticos estão relacionados diretamente com o mundo concreto e com a certeza de crença da vida nesse mundo. Por isso, não se trata apenas da veracidade que o juízo possui ou não, como no caso de juízos epistêmicos, mas, sim, da influência da relatividade das situações humanas implicadas em cada juízo.

Há um mundo em que vivemos que se mostra a nós por si mesmo. No encontro da subjetividade com o mundo, a percepção nos apresenta o percebido na evidência de sua presença. Ao ver fenomenológico, entre apresentação e predicação não há um fosso no qual juízo e experiência não se implicariam. Há uma verossimilhança no juízo e na percepção implicando que a maioria dos juízos corresponde a fatos do mundo, entre eles: a contingência das situações intersubjetivas. A predicação (S é p) dá-se pelo interesse ativo da consciência do sujeito cognitivo nos atributos do objeto. O olhar não pode abandonar a apreensão do objeto como um todo, isto é, do substrato. Assim, se produz aqui uma síntese de transição entre o substrato e seus atributos, fazendo com que tenham origem sentidos que irão caracterizar o substrato. Trata-se, portanto, da

¹⁴⁴*Ibidem*, p.77.

passagem da operação de apreensão do substrato, em carne e osso, para a apreensão de seus atributos e, conseqüentemente, para a síntese ativa que relaciona os atributos ao substrato.

Numa predicação ética, assim como em qualquer outro tipo de predicação, podemos ter casos onde atributos ou predicados são relacionados ao substrato atual da síntese perceptiva, fazendo com que, pelo fato da relatividade de situações, os juízos sejam devidamente reformulados. Neste caso, predicções como “fazer x é algo certo” ou “x é bondoso” são suscetíveis às mudanças de acordo com a situação em que ocorre a percepção do comportamento do outro e da intersubjetividade estar realizando-se ou não numa mesma cultura. Pois, a semelhança do nosso comportamento, devido à igualdade da cultura, faz o predicado “certo” ou o predicado “bom” ter o mesmo sentido para mim e para o outro, possibilitando a universalização dos juízos que envolvem a junção da ideia de dever com estes conceitos. Assim, saberemos de que maneira agir em uma determinada situação em que os juízos tornar-se-ão leis, regras ou princípios morais. Contudo, quando se trata do âmbito comportamental em culturas distintas, haverá a oportunidade dos predicados serem universalizados?

Em termos husserlianos, toda valoração que parte de uma vivência singular, de um sentimento, de uma vontade ou de uma conjuntura cultural, deve ser julgada pelo seu conteúdo noemático, ou seja, todo movimento valorativo de uma consciência deve ser julgado a partir da sua correlação objetiva. Fabri observa que

Para Husserl, é forçoso reconhecer que *as proposições éticas são proposições judicativas como quaisquer outras, pois linguisticamente expressam uma verdade que lhes pertence*. Expressam, além disso, normatividade, um dever incondicional, como se cada um devesse comportar-se de certo modo, em uma dada situação. Mas os sentimentos devem ser considerados como parte fundamental da racionalidade prática. Na esfera prática, não se pode prescindir de um contributo do movimento afetivo da consciência. No entanto, os atos da consciência, mesmo aqueles mais carregados de emotividade, devem ser examinados em relação a seu correlato objetivo¹⁴⁵.

Os juízos éticos construídos a partir da práxis da experiência antepredicativa, no caso de dessemelhança entre conceitos, pensamentos e comportamentos, podem ser entendidos como o produto de uma análise da objetividade de cada ato da consciência intencional. Ora, isso tornaria possível que predicados como “certo”, “errado”, “bom”, etc., sejam validados na sua forma universal? Talvez a solução esteja no procedimento crítico sobre a situação, pois a relatividade da

¹⁴⁵FABRI, 2012: p. 37 (grifo meu).

situação na qual a valoração se mostra, deve ser julgada por aquilo que nela é objetivável porque os elementos objetivos dos atos e reflexões da consciência podem se tornar um valor único e universal amparado pela própria razão prática.

CONCLUSÃO

Se o mundo-da-vida é a dimensão onde se dá nosso saber “experimental”, nosso movimentar-se atuante, então é com as experiências que se desencadeiam ali, nesse mesmo mundo, que se torna possível a descrição dos dados, dos fatos, e posteriormente a inserção dessa descrição em juízos predicativos. Analisando essa experiência antepredicativa, vimos que ela tem um caráter fundante uma vez referida ao mundo no qual o meu campo de percepção é formado ou constituído.

Uma importante característica do campo perceptivo é que nele se origina um encontro entre o meu corpo e outro corpo que desfila diante de meus olhos, realizando intenções e expressando seus pensamentos através delas. Merleau-Ponty foca seu estudo na intercorporeidade tentando explicar como essa presença carnal do outro se torna uma intersubjetividade dialogante. O corpo, por sua vez, enquanto sujeito de percepção, abarca uma ambiguidade que não pode ser esquecida, pois já que “o espírito sai pelos olhos para ir passear pelas coisas”¹⁴⁶, o sujeito que entra no mundo e nele interage com os outros cinestésicamente, não exclui a capacidade de formulação dos juízos de qualquer ordem, já que estes podem ser construídos a partir das experiências sensíveis, que são reativadas, numa espécie de rememoração, para construir judicações.

É preciso que o comércio entre o meu corpo e o corpo de outrem, entre a minha atitude comportamental e a atitude comportamental de outrem, seja inspecionado pela reflexividade que o sujeito tem diante de si e da própria vida na forma de uma análise crítica dos fundamentos que conduzem à vida prática e levam à determinação da práxis por valorações positivas. A condução que Husserl nos dá neste caminho parece o de um pensamento coerente e sólido em companhia do conceito de razão prática, que nos possibilita uma ética entendida como uma ciência de princípios fundada na ideia de renovação pela via da justificação racional¹⁴⁷. Isso é possível, porque, segundo o filósofo, o sujeito coloca-se reflexivamente diante de si em meio a uma possibilidade de volição que, em certa medida, significa um “eu posso” que confere liberdade ao sujeito criando condições a uma atitude filosófica em relação a si, ao mundo onde vive e ao outro que aparece na dimensão de sua percepção. A liberdade do “eu posso” será entendida, em

¹⁴⁶MERLEAU-PONTY, 1984(2): p. 91.

¹⁴⁷Cf. FABRI, 2006: p. 73.

Husserl, primeiramente referida à sua dimensão corporal, e o Eu será o sujeito das motivações, o sujeito que é livre na medida em que é capaz de autocorreção e dominação de suas vontades, o sujeito encarnado que se permite através do movimento corporal passar do âmbito da vontade ao âmbito da ação. Como já foi dito, o corpo é possuidor de certa ambiguidade que o transforma em mediador entre o mundo natural e o mundo espiritual. O corpo compreendido dessa forma, como aquele que tem a capacidade de transitar entre as esferas do físico e do psíquico, será o ser que se põe em atividade, o ser ativo que se inclina livre e racionalmente para o agir ético.

Para tanto, no mundo pré-reflexivo, o eu percebe outrem como uma evidência peculiar, uma vez que engajado numa situação num intermundo; situação na qual se mostram distintas perspectivas subjetivas. As consequências dessa experiência perceptiva e intersubjetiva são refletidas na expressividade dos gestos e das condutas do outro. Cria-se a atmosfera de uma *práxis* erigida a partir de ações direcionadas aos objetos, pois “assim como qualquer *práxis* tem seu objetivo prático, a meta da ação, assim também o objeto que é, enquanto que é, representa a meta da ação dóxica, cognitiva, da ação”¹⁴⁸. Essa experiência prática coloca o sujeito imerso, desde sua sensibilidade até sua inteligibilidade, num mundo no qual o *logos ético* surge a partir do corpo que assume a faculdade de reflexão de tudo aquilo que é presença em seu campo perceptivo. Por isso, na experiência antepredicativa do mundo-da-vida, a consciência do outro enquanto sujeito intencional se torna relevante para conferir um estatuto decisivo quanto à possibilidade e reconhecimento de um sujeito moral. Assim, compreendem-se os comportamentos, a partir da ideia de que o sujeito que vejo se movimentando no mundo, age de acordo com aquilo que ele próprio apreende de seu âmbito cultural, social e histórico.

Ora, nessa perspectiva do corpo do outro diante de mim é que se pode instaurar um *logos ético*. Cria-se, assim, a oportunidade de construção de juízos predicativos éticos, mesmo na dessemelhança de nossa cultura, pois, através do *logos ético* reconhecido racionalmente, o sujeito responde eticamente em sua própria conduta na sua relação com outrem. A intenção explicitada no mundo pela oportunidade de objetivação exige uma resposta, intencional ou não, de uma consciência que lance um outro sentido para a mesma situação. O sujeito que responde eticamente é o homem que acredita no seu caráter de renovação e reavaliação de suas condutas e princípios para a possível realização da relação entre as esferas do eu e do outro.

¹⁴⁸HUSSERL, 1970: p. 73.

Husserl propõe que o conceito de razão prática¹⁴⁹ está estritamente ligado à ideia de uma vida caracterizada pela renovação, pois o sujeito autoconsciente reflete num patamar elevado sobre si mesmo e sobre aquilo que se apresenta diante dele por meio de indagações. A razão fenomenológica é uma razão universalmente responsável, está ligada dinamicamente à existência e, sobretudo, encontra-se intencionalmente aberta à multiplicidade. Os elementos singulares da multiplicidade, sejam eles um indivíduo ou a comunidade a que este indivíduo pertença, tendem a voltar-se para o universal na tentativa de constituição de uma comunidade ética com aspectos históricos e culturais que estão envolvidos num fluxo constante de renovação que possibilita estruturar o conceito ideal de uma autêntica humanidade¹⁵⁰. Fabri explica que

Não é uma ideia, um conceito, uma norma incondicionada que explica o envolvimento do singular com o universal, mas o contrário: é a singularidade humana (individual ou coletiva) que dá sentido e condiciona a objetividade do conceito e a humanidade em sentido genérico e moral. Husserl realiza, assim, uma espécie de reconstrução do caráter genético do *ethos*, pois é na vida comunitária, caracterizada pelas relações entre o eu, os outros e o mundo circundante comum, num interminável percurso de construções e reconstruções, avaliações e reavaliações, que se tece a vida intersubjetiva sem a qual não poderíamos nem mesmo falar de responsabilidade moral. Com isso, ele supera dois comportamentos típicos de nossa cultura, quais sejam, o colonizador e o iluminista a partir de um comportamento fenomenológico, caracterizado por uma “experiência transcendental” da alteridade.¹⁵¹

Sem a factualidade contingente, portanto, não seria possível dar valor aos juízos éticos evidentes antepredicativamente, pois na ausência daquilo que é o concreto das situações do sujeito, não poderíamos firmar a busca pela autodeterminação do sujeito ético. O homem como ser histórico percebe a mudança cultural ocorrida no passar do tempo, assim a reflexão está sempre vibrante diante de toda conduta humana. A renovação dos juízos construídos está sempre vigente para uma retomada expressiva e significativa, mesmo tratando-se de conceitos ou fatos todo juízo ético baseado na experiência antepredicativa da intersubjetividade enquanto um juízo

¹⁴⁹ A sabedoria prática, em Ricoeur, consiste na única saída disponível às situações relativas. Não se trata de constituir uma terceira ordem de classe na qual a moral seria redimida à ética, mas de amplificar a ética que sempre estará sujeita ao crivo da moral. Diante disso, ocorre a aplicação de um juízo numa situação onde a convicção, de um fato ou experiência, acaba sendo de maior importância que a regra. Somente olhar para as regras nos faz cegar diante das particularidades das situações, e assim como Ricoeur no disse utilizando a *Antígona* de Sófocles: “a sabedoria trágica devolve a sabedoria prática à prova do único julgamento moral em situação.”

¹⁵⁰ Cf. HUSSERL, 2002a, p. 1-12.

¹⁵¹ FABRI, 2006: p. 75-76.

que se esclarece cada vez mais de acordo com a apreensão e experiência concreta do mundo-da-vida. Como Fabri esclarece,

Do ponto de vista fenomenológico, a ideia de correção preside não só às proposições teóricas, mas também às proposições práticas. Com efeito, é com base nestas últimas que agimos e valoramos no decorrer da vida. No entanto, a normatividade presente nas proposições práticas vai além das operações puramente lógicas do pensamento. *Mais do que o correto julgar, é a questão da vida concreta que se encontra em questão. No agir e no valorar estamos implicados nas contingências das situações humanas reais, que não se deixam apreender nunca por uma atividade de pensamento comprometida apenas com a verdade e a falsidade das proposições.* Por conseguinte, no plano prático, trata-se de perguntar se os fins que busco atingir são legítimos ou não, se eles devem ou não ser buscados. Tal pergunta vale tanto para as questões técnicas ligadas a uma profissão quanto para o indivíduo em geral, às voltas com a busca de uma orientação ou o sentido de sua vida.¹⁵²

Por fim, permanece a pertinência da consequente questão dessa análise: que formulação ética seria possível estabelecer a partir dos conceitos aqui expostos? Ora, “uma vez que as como garantir a validade das ações e das valorações sem se cair numa forma de racionalismo ético que afirma que a origem dos conceitos morais encontra-se no puro intelecto?”¹⁵³. A intenção de deduzir alguns aspectos sobre a maneira de como nos relacionamos com o mundo, com os outros, conosco mesmo e com as situações diversas do mundo cultural, é fundamental para um esboço futuro de uma resposta perspicaz. Embora, para que os juízos éticos sejam evidentes até na desigualdade cultural, é preciso salientar que a faculdade da racionalidade torna todos os homens capazes de integrarem um mesmo ambiente étnico-judicativo. Isso, contudo, já nos transporta a outros estudos.

¹⁵²FABRI, 2012: p. 32 (grifo meu).

¹⁵³*Ibidem*, p. 36.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras principais:

HUSSERL, E. *Expérience et jugement*. Trad. Denise Souche-Dagues, Paris: PUF, 1970 (Épiméthée).

_____. *Ideias (I) Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Livre second, Trad. E. Escoubas. Paris: PUF, 1982.

_____. *Investigações lógicas I-V*. Lisboa: Editora da Universidade de Lisboa, 2004.

_____. *Investigações lógicas: sexta investigação*. Trad. por Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. 2a. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores)

_____. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: Per un sapere umanistico*. Milano: Net Tascabili, 2002.

_____. *Renovación del hombre y de la cultura (Cinco ensayos)*. Trad. Agustín Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos Editoria; México: Universidad Autónoma Metropolitana – 2002a.

_____. *La terre ne se meut pas*. Trad. D. Franck, D. Pradelle e J-F Lavigne. Minuit, 1989.

_____. *Lógica formal y lógica trascendental*. Trad. Luis villoro. Cidade do México: Centro de Estudios Filosóficos, 1962

_____. *Meditações cartesianas – introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martins de Aguiar. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

_____. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *A prosa do mundo*. Trad. Celina Luz. Bloch Editores: Rio de Janeiro, 1974.

_____. *As relações com o outro na criança*. Trad. de José Carlos Lassi Caldeira e José Américo de Miranda Barros. Belo Horizonte: SEGCP/Imprensa Oficial, 1984.

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

_____. *O filósofo e sua sombra*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984(1). pp. 239-260. (Col. Os Pensadores)

_____. *O olho e o espírito*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984(2). pp. 85-111. (Col. Os Pensadores)

_____. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *O visível e o invisível*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1984. (Col. Debates)

Obras auxiliares:

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

_____. *Merleau-Ponty et la nature*. In: Merleau-Ponty: de la nature à l'ontologie. Paris: Vrin, 2000, p. 47-61 (Chiasmi International, 2).

CARMO, P. S. *Merleau-Ponty: uma introdução*. São Paulo: EDUC, 2000.

- CHAUÍ, M. S. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos).
- DE WAELHENS, A. *Phénoménologie et vérité*. Paris: PUF, 1953.
- FABRI, M. *A atualidade da ética husserliana*. Porto Alegre: Veritas, 2006, pp. 69-78.
- _____. *Ética pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl*. Pelotas: UFPel, Dissertatio, 2012, pp. 31-45.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Parte I, 6ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997. (Col. Pensamento Humano)
- MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise: estudos da História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001.
- MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência – ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: UNESP, 2006.
- MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- _____. *Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho*. In: Revista AdVerbum 3 (1) jan e jul, 2008, pp. 3-17.
- OLIVEIRA, N. F. *Philosophia semper reformada: husserlian theses on constitution*. In: Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, pp. 247-268.
- PAVIANI, J. *A reflexão dialética e a fé perceptiva em Merleau-Ponty*. In: Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, pp. 269-278.
- RICOEUR, P. *Leituras 2: A região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *O si mesmo como um outro*. Trad. Luci Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.
- SICHÈRE, B. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Bernard Grasset: Paris, 1982.

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

_____. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2010.

SOMBRA, J. C. *A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: UNESP, 2006.

WALDENFELS, B. *La responsività del próprio corpo*. In: Kainós, Revista telemática de crítica filosófica, n.2, 2007.