

CORPO, LINGUAGEM E INTENCIONALIDADE NA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

BODY, LANGUAGE AND INTENTIONALITY IN MERLEAU-PONTY'S PHENOMENOLOGY

*Eloísa Benvenuto de Andrade*¹

Resumo: A filosofia elaborada por Merleau-Ponty inaugura um sentido filosófico inédito a fenomenologia. Por meio da reabilitação ontológica de conceitos tradicionais como corpo e sensível, o filósofo apresenta uma reflexão radical acerca do mundo percebido e realoca a tarefa da percepção no processo do conhecimento e de reconhecimento das coisas. A intenção deste artigo é apresentar a fenomenologia da percepção merleau-pontyana a partir das articulações estabelecidas entre linguagem e intencionalidade que nos levam a compreensão dos seus limites e avanços em relação a concepção clássica da ideia de consciência.

Palavras chaves: Consciência. Corpo. Fenomenologia. Intencionalidade. Linguagem.

Abstract: The philosophy elaborated by Merleau-Ponty inaugurates an unprecedented philosophical sense to phenomenology. Through the ontological rehabilitation of traditional concepts such as body and sensitive, the philosopher presents a radical reflection on the perceived world and reallocates the task of perception in the process of knowledge and recognition of things. The intention of this article is to present the phenomenology of Merleau-Ponty's perception from the articulations established between language and intentionality that lead us to understand its limits and advances in relation to the classical conception of the idea of consciousness.

Keywords: Consciousness. Body. Phenomenology. Intentionality. Language.

1. Introdução

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) foi um fenomenólogo francês cuja tese *Fenomenologia da percepção* apresentada em 1945 teve como propósito superar os limites da fenomenologia elaborada por Husserl que defendia como tarefa inicial da reflexão retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*), no entanto, por uma segunda “redução”. Isso significava que as estruturas do mundo vivido deveriam ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. Para Merleau-Ponty, isto sinalizava (1) ou que a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, (2) ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de

¹ Doutora em Filosofia. Docente da Faculdade Casper Libero. Possui Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Autora do livro “Corpo e Consciência: Merleau-Ponty, crítico de Descartes”. E-mail: ebandrade@casperlibero.edu.

sua opacidade. Para Merleau-Ponty, o pensamento de Husserl foi conduzido para a segunda opção².

Merleau-Ponty compreendeu que o projeto fenomenológico husserliano permaneceu devedor da tarefa de elaboração de uma filosofia que tratasse as coisas como coisas e não reduzisse o aparecer do mundo a uma atividade do sujeito. Entretanto, Merleau-Ponty reconhece que o projeto fenomenológico de Husserl possibilitou, pela ideia da redução fenomenológica, repensar a problemática da relação de alteridade no processo intersubjetivo da tradição moderna e mostrou que a alteridade não poderia ser interpretada à luz de uma consciência de existir. No entanto, tal filosofia limitou-se a construir apenas uma inédita teoria do conhecimento. Para o filósofo francês era ainda necessária a elaboração de uma teoria que trabalhasse num mesmo plano a essência e a facticidade, e que privilegiasse, desse modo, a *situação* e o *comportamento*.

Para Merleau-Ponty, por esta via, havia a possibilidade concreta de tratar o que outrora fora suprimido pela filosofia moderna – e no projeto husserliano –, a saber, a contingência e a facticidade do sujeito enquanto *encarnado no mundo*, ou seja, o ser como existência passível não apenas de objetivação, de método, de tese, mas como *situado no mundo*. Desse modo, o objetivo de Merleau-Ponty foi elaborar uma filosofia capaz de tratar das *coisas do mundo*. Em outras palavras, a intenção era a de elaborar uma *filosofia do comportamento*, daí o título do seu primeiro texto, a dissertação de 1942, “Estrutura do Comportamento”.

A importância deste empreendimento merleau-pontyano foi que ele possibilitou um passo importante para a filosofia contemporânea: a admissão da *encarnação* de outrem no mundo como uma *situação*, e não apenas como produção do puro pensamento de um sujeito. Apesar disso, a ideia de *situação* trouxe a Merleau-Ponty alguns desafios, dentre eles está o ponto chave da filosofia moderna que produziu o conceito de sujeito e a forma de sua operação: a ideia de *reflexão*, premissa conceitual onde se assentou o idealismo moderno.

Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty escreve que a verdadeira reflexão é “[...] idêntica à minha presença ao mundo e a outrem, tal como eu a realizo agora”, pois: “sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo, não a despeito de meu corpo e de minha situação histórica”³. Isto quer dizer que, a reflexão nunca está fora da situação, a análise da percepção não faz desaparecer o fato da percepção, a *ecceidade*

² MELEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 651, nota 8.

³ Idem, *Ibid.*, p. 606.

do percebido, antes, a reflexão é “sempre dada para si mesma em uma experiência”⁴. Para o filósofo, portanto, seria sobre a ideia de legitimidade da reflexão e sobre seu estatuto ontológico que a fenomenologia, enquanto uma filosofia da existência, deveria empreender seus esforços para realizar “um inventário da consciência”⁵. Isto porque, a consciência porta significações e isto origina um outro problema colocado da seguinte forma por Merleau-Ponty: não é possível ter consciência de um “outro”, uma vez que isso seria constituir-lo (1) como constituinte; (2) e como constituinte com relação ao próprio ato pelo qual o constituo.

Para entender melhor a mudança de paradigma posta aqui, principalmente em relação a filosofia moderna de tradição idealista e racionalista, vejamos a definição de “fenomenologia” para Merleau-Ponty estabelecida em sua tese, a saber, a *Fenomenologia da percepção*:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico⁶.

Estabelecida esta definição três pontos são fundamentais, nota-se: (1) o esforço filosófico para a revelação de um “contato ingênuo com o mundo”; (2) a tentativa de superação do idealismo, mas também do empirismo cientificista; (3) a ambiguidade presente na ideia de fenomenologia, expressa à luz de uma constituição paradoxal. Como bem aponta Constança Marcondes Cesar, esses paradoxos são oriundos da tentativa da fenomenologia husserliana de superar tanto o idealismo quanto o empirismo cientificista. Merleau-Ponty busca superar esta tradição entendendo a tarefa da fenomenologia como a “descrição da relação consciência-mundo, e não como análise ou explicação dessa relação”. A própria consideração da noção de intencionalidade, conceito fundamental

⁴ Idem, *Ibid.*, p. 73-4.

⁵ Idem, *Ibid.*, p. 215, p. 308.

⁶ Idem, *Ibid.*, p. 1.

para a fenomenologia que veremos adiante, partirá dessa ambiguidade, qual seja, a da relação homem-mundo, mas também da ambiguidade da própria fenomenologia⁷.

Essa ambiguidade se expressa então nos seguintes paradoxos: (1) a fenomenologia é apresentada como um estudo de essências, mas também como uma filosofia que pensa “as essências na existência” e o homem e sua “facticidade”; (2) a fenomenologia é uma filosofia transcendental que faz a *epoché* “das afirmações da atitude natural”, e também enfoca o mundo prévio a toda reflexão como “presença inalienável”; (3) a fenomenologia pretende ser *ciência rigorosa*, igualmente uma “exposição do espaço, do tempo e do mundo vividos”; (4) e, finalmente, ela pretende descrever “nossa experiência tal como ela é, sem consideração com sua gênese psicológica e com as explicações causais [do] historiador ou do sociólogo”⁸.

2. A fenomenologia da percepção

Em “O filósofo e sua sombra”, artigo de Merleau-Ponty publicado em *Signes* (1960), que inventariou a filosofia husserliana no período intermediário de sua obra, Merleau-Ponty escreve que a tarefa da fenomenologia como filosofia da consciência é “compreender sua relação com a não-fenomenologia [...] que não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter seu lugar nela”⁹. Isto, trata-se de um elogio à ambiguidade e aos paradoxos para a revelação do “Ser”, em sua última filosofia, como “reversibilidade” e “hiperdialética”. Merleau-Ponty explica em seu escrito inacabado “O Visível e o Invisível” que a hiperdialética é um pensamento que é “capaz de verdade, pois encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos ambiguidade”¹⁰. Por conseguinte, isto permite que o Ser não seja ocultado.

Desse modo, Merleau-Ponty critica o cientificismo moderno por ele não promover de fato uma objetividade quando exclui as ambiguidades e paradoxos existentes nas problemáticas mundanas. Pelo contrário, para o filósofo francês, na ânsia de proferir resposta a empiria é obscura, pois comporta-se como se a ciência tivesse necessidade de excetuar-se das relatividades que estabelece, como se ela própria estivesse fora do jogo, e como se a cegueira para o Ser fosse o preço que tivesse de pagar por seu êxito na

⁷ CAMINHA, I. O. (org.). *Merleau-Ponty em João Pessoa*. João Pessoa: Ed. UFPB, 2012, p. 50.

⁸ Idem, *Ibid.*, p. 50.

⁹ MERLEAU-PONTY, *O filósofo e sua sombra*, 1980, p. 258.

¹⁰ Idem, *O Visível e o Invisível*, 1971, p. 95-6.

determinação dos seres e de uma realidade ‘mental’ ou ‘acausal’¹¹. Diante disso, para Merleau-Ponty, a ciência compreende-se em última instância como pré-ciência, conservando-se alheia à questão do sentido do ser.

Em sua tese *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty problematiza a ontologia tradicional assentada na fisiologia mecanicista e na psicologia clássica, na qual está inserida a filosofia de Descartes e o dualismo substancial, e também o empirismo e o intelectualismo, cujo parentesco é “muito menos visível e muito mais profundo do que se crê”, à medida que ambas as teorias passariam de uma objetividade absoluta para uma subjetividade absoluta, que possuem a mesma natureza, qual seja, o mundo definido pela exterioridade absoluta das partes e apenas duplicado em toda a sua extensão por um pensamento que o constrói¹². Promovendo a reabilitação do conceito husserliano de *intencionalidade*, nesta obra de 1945 a revisão da metafísica clássica e suas antinomias serão analisadas, e este conceito atrela-se também a uma investigação acerca da ideia de *percepção* e de *movimento* para fornecer uma descrição adequada do que seria o *corpo*. Assim, emerge um modo de percepção distinto da percepção objetiva, pois é um gênero de significação diferente da significação intelectual.

Segundo Merleau-Ponty, trata-se de uma intencionalidade que não é a pura “consciência de algo”; existe uma “compreensão” erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia e, diferente disso, o desejo compreende “ligando um corpo a um corpo”¹³. A significação, antes resultante de uma operação da consciência, se dará na existência das coisas do mundo pela experiência protagonizada pelo corpo. Para Merleau-Ponty, o que era estranho na filosofia de Descartes, por exemplo, era a admissão do corpo e da consciência, ou da *res cogitans* e da *res extensa*, como coisas distintas, isso após a admissão da união da alma e do corpo que contradizia tal pressuposto e evidenciava o caráter de uma mistura originária. A crítica merleau-pontyana a Descartes explicita uma leitura que busca defender que na obra do pensador moderno havia um problema filosófico fértil, qual seja, o do corpo vivo e misturado com a alma. Entretanto, Descartes perpetuou o problema da correlação corpo/consciência à condição de mistério se limitando a fundamentar o laço, entre a natureza e a unidade própria do homem, em Deus.

¹¹ Idem, *Ibidem*.

¹² MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006, p. 69.

¹³ Idem, *Ibid.*, p. 216-17.

Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty escreve que a significação “corpo” e a significação “mente” foram reduzidas na modernidade ao “pensamento de...”¹⁴, quer dizer, a uma operação mediada por um *índice* que promovia uma separação entre *ato* e *correlato natural*, decorrendo disso a tarefa de indagar sobre o que se compreende por *percepção*. Para Merleau-Ponty, se existir a possibilidade da mesma integração que Descartes outrora realizou em Deus, agora, porém, na *experiência*, a percepção não será um mero aparato dos sentidos: ela possibilitará a *abertura* para o mundo. Em outros termos, Merleau-Ponty expõe uma alternativa ao que foi o cerne do discurso moderno fazendo sua oferta fenomenológica estimulada por uma reflexão radical.

De tal modo, conforme pensa Merleau-Ponty, o mundo ao qual estamos ligados pelas relações pré-lógicas não pode ser a soma de objetos dispostos diante de um sujeito contemplativo. A relação é original entre sujeito e mundo, pois o movimento percebido, como o próprio espaço, não é dado como elemento de representação. A isso se chama *esquema corporal*, que é uma função da transposição *tácita* da unidade primordial entre corpo e mundo, pois a identidade do corpo é como se fosse um todo sinérgico, de modo que o *movimento* aparece como parte de um sistema análogo a esta sinergia do próprio corpo. O movimento (ou a motricidade) é indissolivelmente perceptiva e motora e sua análise negativa revela a derivação da consciência teórica em face à prática.

Assim, o esquema corporal fornece uma noção global prática e implícita das relações do corpo e das coisas. Trata-se de uma dissociação entre o projeto motor ou a ideia de um feixe de movimentos possíveis e o meio no qual o sujeito se encontra ancorado. O projeto motor e o movimento não são simplesmente dois fenômenos ligados, mas sim um só fenômeno com duas faces, e os movimentos, desse modo, não são deslocamentos objetivos aos quais eu assistiria, mas modalidades diversas da relação global ao mundo do qual meu corpo é veículo.

Com isso, este esquema do corpo é um *centro de perspectiva*; ele é um poder sobre o mundo que sustenta a vida pessoal. Isto porque, na análise existencial, o que é compreendido como fenômeno é a imagem total do que é compreendido por este esquema global do corpo, que em seu meio teria como função ajustar o corpo aos objetos. Seria por intermédio desta função, pré-cognitiva, que as lesões do corpo repercutem sobre a consciência que temos dele ou sobre nossa percepção das coisas externas.

¹⁴ Idem, *Ibid.*, p. 4.

A relação viva com o mundo, quer dizer, a percepção ou o sentir, trata-se de uma relação una e indecomponível, sendo por isso arbitrário estabelecer uma cisão entre a percepção e a sensação ou percepção e expressão. O retorno à sensação devolve a relação viva daquele que percebe com o corpo e com o mundo, enquanto a sensação é uma modalidade da *existência* ou do nosso *ser no mundo* e não uma qualidade, uma impressão pura ou um estado de consciência. A sensação neste primeiro momento da obra merleau-pontyana é *intencional* e manifesta a nossa constitutiva *abertura* ao mundo. Isto porque o que se busca é a investigação de uma unidade anterior à cisão sujeito-objeto, unidade que revelaria um vínculo primordial entre o que se compreende por expressão e percepção.

O importante disso é o mundo tornar-se um conjunto *aberto* e inesgotável que reconhecemos no seu *desenvolvimento*, ainda que não possamos, por princípio, explorá-lo inteiramente. Nisso consiste a *historicidade*, noção que garante o privilégio das *relações*, que compõem a ideia de *movimento* da *existência*. Nossos sentidos, explica Merleau-Ponty, “funcionam no contexto de uma atividade única, a do corpo explorador, antecipando de fora qualidades que sabemos de antemão serem igualmente perspectivas sobre uma coisa única”¹⁵. A unidade da coisa e do mundo é uma “unidade de ordem fisionômica fundada sobre nossa familiaridade com os horizontes de um mundo” o que faz do acesso ao mundo percebido “nosso primeiro contato com o ser”¹⁶.

A descoberta então do mundo, tratado como *mundo percebido*, portanto, é “comparável àquela da arqueologia, porque ele [o mundo percebido] está enterrado sob sedimentos de conhecimentos anteriores”¹⁷, que não serão desprezados.

Entretanto, a filosofia elaborada por Merleau-Ponty, nos anos 1940, habitualmente é acusada de conciliar a dualidade clássica corpo-espírito/corpo-consciência e consciência-natureza. Muitos comentadores defendem que o que aparece como sendo “sentir” ou percebido, na *Fenomenologia da percepção* foi resultado da fusão do sensível e do inteligível, do empírico e do transcendental. Isto quer dizer que, mesmo tendo sido reformulado, o que se considera sensível ou percebido ainda não foi redefinido. O que temos da análise da intencionalidade e da concepção do corpo é apenas uma recusa inicial e concreta de Merleau-Ponty à doutrina clássica da percepção, tal como ela chega

¹⁵ MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux – 1951-1961*. Lagrasse: Éditions Verdier, 2000, p. 40.

¹⁶ *Idem*, *Ibid.*, p. 20-2.

¹⁷ *Idem*, *Ibid.*, p. 40.

até nós pela filosofia moderna, ou seja, pelas ontologias clássicas e seus conceitos e categorias.

Na *Fenomenologia da percepção* o esquema em que está imerso o corpo e a ideia de movimento, são exemplos do esforço de Merleau-Ponty para evitar o retorno ao paradigma clássico, pois são tentativas de análise elaboradas a partir das capacidades perceptivas e das *relações* entre as coisas e, com isso, trabalhando com a ideia do ser como fenômeno ou aquilo que aparece ao sujeito. Isto privilegia o corpo, que é veículo do ser no mundo, mas também *sensível* ao mundo. Entretanto, foi justamente este privilégio da noção de corpo e da intencionalidade protagonizada pela *consciência perceptiva*, ou seja, a admissão de início da manutenção de ideias e categorias clássicas, que conduziu Merleau-Ponty aos problemas da tradição intelectualista e idealista. Um prejuízo sustentado em nome de uma confiança no ideal da tradição que foi revisto em suas obras a partir dos anos 50.

Desse modo, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, comenta que a retomada e o desenvolvimento da intencionalidade, que culminou na presença do conceito inédito merleau-pontyano de uma “intencionalidade operante”, intencionalidade que opera no “interior do ser”, fez com que se resgatassem duas coisas para dentro da filosofia do fenomenólogo francês: a ideia de uma *teleologia*, pois seu *sistema* caminha para um *fim*, e do *ser* como *consciência*, ao passo que todas as coisas se justificam pela intencionalidade cujo papel satisfaz a ideia ainda de uma resposta à consciência como significante das coisas. Também quando Merleau-Ponty afirma em sua tese de 45 que “o corpo é o veículo do ser no mundo”, o filósofo faz com que seu conceito de corpo enquanto “corpo próprio” seja seguido, do exterior, por uma “consciência”, por um sujeito, “bastante espiritualizado”, que tem nesse corpo o seu prolongamento instrumental. E, desse modo, a justa crítica a Descartes redonda em um progresso em direção ao platonismo, pois o que será estabelecido como função do “*cogito* tácito” merleau-pontyano está no corpo, assim como estava o piloto em seu navio¹⁸.

A tentativa então de Merleau-Ponty de enraizar o sujeito na ideia elaborada por ele de um “corpo próprio”, com o objetivo de criticar a subjetividade interpretada pela tradição, não funciona, pois, o corpo próprio, mesmo ampliado e em relação “tácita” com o mundo, torna-se justamente o lugar da apropriação e da ancoragem da subjetividade. O corpo, portanto, torna-se a própria subjetividade em situação, visto que o ser-no-mundo

¹⁸ MOURA, C. A. R. Racionalidade e crise. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora da UFPR, 2001, p. 313.

se identifica com a própria *existência*, ou melhor, com o *cogito tácito*. Sendo assim, como é possível compreender, fora do prejuízo idealista, que este *cogito* possua o corpo como seu veículo no mundo? Como defende Moura, existe uma “distância entre o projeto deliberado por Merleau-Ponty e sua realização efetiva”¹⁹: a união entre corpo e alma não é resolvida, apenas deslocada, o corpo não é unido à alma, ele é “veículo” dela²⁰. Todavia, na fenomenologia inaugurada pelo francês de fato ocorre uma renovação na operação das categorias tradicionais, por meio de uma “abordagem indireta” que leva à confecção de uma base para uma nova ontologia.

Entretanto, ao manter o essencial da ‘fenomenologia’, por exemplo, pelo conceito de *intencionalidade*, Merleau-Ponty sujeita “tudo aquilo que não é nada a se apresentar à consciência”²¹, ou seja, o *cogito tácito*, que será descrito enquanto *não-ser* e de mim a mim em sua tese de 1945, se alimenta no movimento de *abertura* do mundo, que é, na verdade, uma unidade aberta e indefinida da subjetividade do “eu” ou do corpo próprio, movimento que, por sua vez, subjuga a ideia de *historicidade* como *relações entre as coisas*. Assim, a ideia é a de que o corpo não se move exclusivamente no espaço, mas, enquanto histórico e parte de uma temporalidade específica, quer dizer, afetando e sendo afetado, o corpo potencializa uma aderência espacial ao mundo que possibilita o desenvolvimento motor e, por sua vez, o *comportamento* e a experiência. Com isso, de fato, se supera o automatismo, pois a motricidade do corpo é alimentada pelas *relações* e sendo apresentado posteriormente na última ontologia do filósofo francês como *carne e generalidade sensível* a partir dos textos dos anos 50, é outro paradigma que aparece.

É importante considerar a proposta merleau-pontyana tendo a perspectiva de que sua metodologia não é indutiva, mas tem certa circularidade e, por isso, seu texto, e tampouco um comentário acerca dele, não é estruturalista, mas, antes, seus conceitos e ideias instituem um tipo de emblema geral, cuja descrição tem como consequência afetar o fazer fenomenológico, e as abordagens políticas e sociais tradicionais. De tal maneira é que sua filosofia da natureza e a filosofia da carne interrogarão filosoficamente também o ser prévio das coisas e das ideias, isto é, do sensível, da natureza, da história e da historicidade, e não está situada sob uma mitificação da realidade e de seus métodos de compreensão, mas no próprio meio de nossa vida, e de nossa vida de conhecimento.

¹⁹ Idem, *Ibid.*, p. 312.

²⁰ Idem, *Ibid.*, p. 313.

²¹ MOURA, *op. cit.*, 2001, p. 319.

3. Linguagem e Intencionalidade

A fala é apresentada na *Fenomenologia da percepção* como “certa modulação do meu corpo enquanto ser no mundo”²². Merleau-Ponty, sobretudo, destaca que sua “generalidade não é a generalidade da ideia, mas a de um estilo de conduta que meu corpo “compreende”, enquanto ele é uma potência de fabricar comportamentos, e em particular fonemas”²³. Novamente, observamos que o filósofo rejeita as teses do empirismo e do intelectualismo, que defendiam que as palavras são efeitos de estímulos físicos ou resultam de pensamentos claros e distintos. Em ambos os modelos a palavra por si mesma não tem *sentido*, quer dizer, ou o sentido se origina das associações fisiológicas ou ele tem a função de traduzir essências preestabelecidas.

Diferente disso, Merleau-Ponty reconhece um *sentido* imanente à palavra, como, por exemplo, no caso do orador, pois ele “não pensa antes de falar, nem mesmo enquanto fala; sua fala é seu pensamento”²⁴. A exceção a essa *situação* se dá quando o sujeito sabe claramente da sua intenção intelectual antes de formulá-la explicitamente. Esse é o caso da fala denominada por Merleau-Ponty de *fala falada*, aquela que traduz um pensamento previamente esboçado.

Esse uso reprodutivo da fala distingue-se de um uso inédito, como no caso do orador, que Merleau-Ponty chama de “fala falante”²⁵. Neste caso, o sujeito não pensa previamente o *sentido* daquilo que ele diz, pois, seu pensamento será produzido por seu ato de *expressão*. Há um poder de se criar sentido por meio das próprias palavras.

[...] A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo linguístico e um mundo cultural, ele faz voltar a cair no ser aquilo que tendia para além. Daí a fala falada que desfruta as significações disponíveis como a uma fortuna obtida. A partir dessas aquisições, tornam-se impossíveis outros atos de expressão autêntica – aqueles dos escritos, do artista ou do filósofo.²⁶

Desse modo, a fala falante se aproxima do que Merleau-Ponty denomina “intencionalidade gestual” e do projeto de uma consciência fundada no próprio corpo, um tipo de *brotamento*, que abarca a cultura (as relações sociais e sua produção) e a expressão diferente do ato instituinte e criativo da linguagem dado pela fala falada, e que será

²² MERLEAU-PONTY, op. cit., 2006, p. 540.

²³ Idem, Ibidem.

²⁴ Idem, Ibid., p. 244-5.

²⁵ Idem, Ibid., p. 266-7.

²⁶ Idem, Ibid., p. 267.

desenvolvido na ocasião da última ontologia esboçada na obra *O visível e o invisível*, mas que aqui encontra limites. A fala falante é uma modalidade que também não se utiliza de uma representação intelectual prévia do fim a ser alcançado pelo *corpo*. Segundo Merleau-Ponty, tanto a fala quanto os gestos utilizam o poder geral do corpo para organizar um meio significativo, corpo intencional e, portanto, consciente.

O filósofo argumenta que “os comportamentos criam significações, que são transcendentais em relação ao dispositivo anatômico e, todavia, imanentes ao comportamento enquanto tal, já que este se ensina e se compreende”²⁷. Porém, para ele, não se pode fazer “economia desta potência irracional que cria significações e se comunica”, pois “a fala é apenas um caso particular dela”²⁸.

Neste caso que abarca, ainda, a intencionalidade *corporal*, Merleau-Ponty destaca que a operação expressiva da fala é diferente em pelo menos um aspecto: a fala se sedimenta e institui um saber que é denominado normalmente *intersubjetivo*. Ou seja, através da fala falante criam-se significações que podem ser retomadas por outros. As significações que já foram utilizadas, e repetidas pela fala falada, foram significações pronunciadas pela primeira vez em algum momento, para depois se fixarem em um sentido inexistente e, assim, acabarem sedimentadas, há um sentido-devir que se constrói na contingência e opera a expressão.

Diferente então do modelo proposto pelo intelectualismo, por esta via se compreenderia efetivamente outrem, como num *entrelaçamento*. Merleau-Ponty lembra que, para o intelectualismo, o sujeito é o sujeito que tudo constitui e, diante disso, como seria então possível pensar outra consciência, uma vez que seria preciso que ela também o constituísse? Há, portanto, um *acesso* anterior à compreensão de outrem, que não é dado pela consciência no sentido clássico, cuja chave seria justamente o *corpo* que é consciente, que é intencional. Merleau-Ponty escreve que é justamente o corpo que percebe o corpo de outrem e ele “encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo.”²⁹

Para o fenomenólogo, definitivamente, os corpos não estão fechados na sua imanência, o que lhes permite, também, serem ultrapassados uns pelos outros. Esta transcendência, por sua vez, é a brecha para o aparecimento do conceito – inédito – de

²⁷ Idem, Ibid., p. 257.

²⁸ Idem, Ibidem.

²⁹ Idem, Ibid., p. 474.

intencionalidade operante, precisamente no capítulo de sua tese acerca da “temporalidade”. Merleau-Ponty escreve:

[...] abaixo da ‘intencionalidade de ato’, que é a consciência tética de um objeto e que, na memória intelectual, por exemplo, converte o ‘isto’ em ideia, precisamos reconhecer uma ‘intencionalidade operante’, que torna a primeira possível e que é aquilo que Heidegger chama de transcendência³⁰.

Entretanto, a intencionalidade operante terá que ser articulada a outro conceito que emerge no desenvolvimento da temporalidade, a saber, o *cogito* tácito. Merleau-Ponty assim o havia enunciado:

[...] não poderia nem mesmo ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento, e se o *Cogito* falado não encontrasse em mim um *Cogito* tácito. Era esse *Cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*, ele animava e dirigia todas as operações de expressão que, por definição, sempre erram seu alvo já que elas interpõem, entre a existência de Descartes e o conhecimento que dela ele adquire, toda a espessura das aquisições culturais, mas que não seriam nem mesmo tentadas se em primeiro lugar Descartes não tivesse uma visão de sua existência. Toda a questão é compreender bem o *Cogito* tácito, só colocar nele aquilo que verdadeiramente ali se encontra e não fazer da linguagem um produto da consciência, sob o pretexto de que a consciência não é um produto da linguagem.³¹

Por esta via, Merleau-Ponty reconhece esta outra intencionalidade sob a intencionalidade das representações clássicas e fornece a ela, como à intencionalidade motora e ao movimento de existência, o *motivo* da transcendência. Diante disso, a ideia de um *cogito* tácito, presente na *Fenomenologia da Percepção*, é fundamental para o debate em torno dos problemas acerca da união corpo e alma e para concebermos a abordagem pela qual Merleau-Ponty, ao contrário de Descartes e, principalmente, de Kant, não aceita a identidade entre juízo e percepção. A importância desta abordagem é crucial, pois tal recusa permite-lhe vencer a contradição entre a primeira e a sexta meditação cartesiana, uma vez que, pela via merleau-pontyana, perceber não é pensar, antes é uma experiência irrefletida, um passado originário, imanente à experiência encarnada do qual se vale, ainda que tacitamente, todo e qualquer juízo.

³⁰ Idem, *Ibid.*, p. 561.

³¹ Idem, *Ibid.*, p. 539.

Desse modo, o cenário merleau-pontyano construído para a recepção da ontologia cartesiana partirá da premissa de que a mistura entre nós e o mundo precede a reflexão em modelo clássico.

4. O Corpo e o problema do *Cogito* tácito

Na esteira da proposta merleau-pontyana de realizar uma reflexão radical no seu projeto fenomenológico, observamos que se considera a recusa metódica das explicações porque elas destroem a *mistura* de que somos feitos, tornando-nos incompreensíveis para nós mesmos. De tal modo, sua pretensão é recuperar o momento da *união* e fazer ver o laço do sujeito e do mundo, do sujeito e dos outros, ao invés de explicá-lo de forma objetiva. Isto, para ele, dependeria de uma boa análise da passagem do *cogito* ao *cogitatum*, que a percepção erótica pretendia ter superado, uma vez que ela não era uma *cogitatio* que visava um *cogitatum*; mas, antes, através de um corpo, ela visava um outro corpo, fazendo-se no mundo e não em uma consciência³². A significação sexual se realiza quando ela existe para o corpo, que é capaz de potencializar os dados da situação erótica e ajustá-la. Portanto, para Merleau-Ponty, havia uma compreensão erótica que não poderia ser da ordem do entendimento, uma vez que ele compreenderia a situação através da ideia, enquanto o desejo a compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo e, por isso, esta situação refletia um movimento geral da existência.³³ Nesse sentido, a *intencionalidade operante* participa da “operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão”, mostrando-nos, dessa maneira, que o corpo exprime “a existência total”.³⁴ E, sendo assim, no *corpo*, a existência se realiza.

Dessa forma, a fenomenologia evidencia sua perspectiva ontológica, pois se deduz que a fenomenologia sendo descrição já é também expressão. E, para Merleau-Ponty, a expressão, no corpo, dos conteúdos da existência não significa da mesma forma que um número designa uma casa: “[...] aqui o signo não indica apenas sua significação, ele é habitado por ela.”³⁵

Desse modo, o fenomenólogo enfatiza que o que chamamos *corpo* “encarna” o “sentido” que “expressa”, assim como um retrato é quase a presença do amigo ausente³⁶.

³² MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2006, p. 217.

³³ Idem, *Ibidem*.

³⁴ Idem, *Ibid.*, p. 229.

³⁵ Idem, *Ibid.*, p. 223.

³⁶ Idem, *Ibidem*.

Para Merleau-Ponty, o corpo é, portanto, uma operação primordial de significação “em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior”³⁷. O fato é que a própria fenomenologia se deixava conduzir pelo *eu posso* do *corpo*, buscando evidenciar que “não é meu corpo como organismo que me ensina a ver”³⁸, mas antes pode a *abertura*, expressada pelo corpo *em situação*, revelar *uma estreita* conexão entre o *eu* e o comportamento que instaura a subjetividade cada vez que o ser realiza uma *intenção*.

Conforme exposto na *Fenomenologia da percepção*, especificamente no capítulo “O Corpo”, a “visão e o movimento são maneiras específicas de nos relacionarmos a objetos, e, se através de todas essas experiências exprime-se uma função única, trata-se do movimento de *existência*, que não suprime a diversidade radical dos conteúdos porque ele os liga.”³⁹ Esta ligação, não é protagonizada por um “eu penso”, mas orientada para a unidade intersensorial de um “mundo”. O movimento não é o pensamento de um movimento, e o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado.

Observamos então que, de acordo com Merleau-Ponty, “não se deve dizer que nosso corpo está no espaço nem, tampouco, que está no tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo”. Desse modo, “se minha mão executa um deslocamento complicado no ar, para conhecer sua posição final não preciso adicionar conjuntamente os movimentos de mesma direção e subtrair os movimentos de direção contrária”⁴⁰, pois, enquanto corpo, e através dele, sou capaz de agir no mundo. Para o “eu” merleau-pontyano, o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem uma infinidade de relações das quais a consciência operaria um tipo de síntese; o “eu” ou o *corpo* não estão no espaço e no tempo, não pensam o espaço e o tempo; o “eu” é o espaço e o tempo, o *corpo* aplica-se tanto ao espaço como ao tempo e os abraça, e esta amplitude é justamente a amplitude da *existência*.

Todavia, esta amplitude da existência, embora sistêmica, nunca alcança a totalidade, pois o espaço e o tempo que habita de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista e, por isso, este ciclo sempre recomeça, ele é *aberto*. A experiência motora do nosso corpo não é um caso específico de “conhecimento”. Antes, ela fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto

³⁷ Idem, *Ibid.*, p. 229.

³⁸ Idem, *Signos.*, 1991, p. 101.

³⁹ Idem, *op. cit.*, 2006, p. 192.

⁴⁰ Idem, *Ibid.*, p. 194.

que deve ser reconhecida como original e originária, uma vez que o corpo tem o *mundo* ou o compreende sem precisar passar por “representações”, sem subordinar-se a uma “função simbólica” ou “objetivante”⁴¹.

Merleau-Ponty então, de fato, aproxima muitas vezes a perspectiva fisiológica e psiquista na noção de *existência*, mas sua intenção não é substituir um objetivismo por um subjetivismo. Ao contrário, reavalia a noção tradicional de *percepção* e da *experiência*, que acaba por descrever a *consciência perceptiva* num sistema, no qual ela não é uma consciência constituinte ou um puro ser-para-si, mas “sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência, pois é somente assim que outrem poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal receber uma espécie de ‘localidade’”.⁴² Contudo, ao estabelecer tal padrão de configuração da *existência*, a saber, que conecta essência e existência, e não desfaz o “nó” em que a consciência perceptiva está instalada, Merleau-Ponty revela a existência de um *cogito* que é tácito, o *cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*⁴³, experiência de mim por mim⁴⁴.

Para Merleau-Ponty, esta “experiência” é necessária pelo fato de que se existe o fenômeno da *consciência*, ou seja, se algo de fato *aparece* a alguém, pressuposto básico para o surgimento do fenômeno, “é necessário que atrás de todos os nossos pensamentos particulares se escave um reduto de não-ser, um Si”, região em que as várias “consciências”, com suas sedimentações históricas e implicações sensíveis das quais estão preenchidas, apresentam-se “a um perpétuo ausente”⁴⁵.

Assim, o *cogito* “tácito” é o “contato com minha própria vida” e “meu próprio pensamento”, escreve o filósofo. Sem ele, não haveria condições para o desenvolvimento de toda *experiência*, como, por exemplo, a fala⁴⁶ “se o *Cogito* falado não encontrasse em mim um *Cogito* tácito”⁴⁷. A questão seria apenas não colocar no *cogito* tácito o que nele não se encontra e não estabelecer a linguagem como resultado da consciência, pois nem a palavra nem o sentido da palavra são constituídos pela consciência, a palavra não se reduz a qualquer uma de suas *encarnações*.

Entretanto, vale lembrar que as regras de atuação do corpo próprio conduziram Merleau-Ponty à afirmação de que o corpo seria “o veículo do ser-no-mundo” que,

⁴¹ Idem, Ibid., p. 195.

⁴² Idem, Ibid., p. 471.

⁴³ Idem, Ibid., p. 539.

⁴⁴ Idem, Ibid., p. 541.

⁴⁵ Idem, Ibid., p. 536.

⁴⁶ Idem, Ibid., p. 539.

⁴⁷ Idem, Ibidem.

sabemos, é a própria existência, e agora também o equivalente ao *cogito tácito*, que é uma “subjetividade indeclinável”, uma presença de si a si que é – também – a própria *existência*⁴⁸. A compreensão de ambas as metáforas nos impele ao questionamento, portanto, do seguinte: o *cogito tácito possui* o corpo como seu veículo no mundo ou forma com ele um *sistema*? Como isso é possível? E como isso não nos devolve ao prejuízo clássico, tanto idealista como intelectualista? Sendo instalado no corpo, ele se *revela* como fonte, *a priori*, de *significações*, o que acarreta num prejuízo intelectualista, como o próprio Merleau-Ponty define. Sendo *sistema*, ele revela um *telos*, cuja função abre uma ponte tênue com o idealismo.

A ideia merleau-pontyana e seu projeto de superação dos prejuízos clássicos alcançaram a premissa de que o corpo não se move exclusivamente num espaço, mas, enquanto histórico, quer dizer, afetando e sendo afetado, o corpo potencializa uma aderência espacial ao mundo que possibilita o desenvolvimento motor e, por sua vez, o comportamento. Com isso, de fato, se supera o automatismo, pois a motricidade do corpo é alimentada pelas relações. No entanto, estabelecendo o *cogito tácito* como o “não-ser”, fonte fundamental para a criação e, por conseguinte, produtividade da consciência, instalada por sua vez no corpo que é veículo do ser no mundo, não estaria Merleau-Ponty nos reportando à metáfora do piloto em seu navio?⁴⁹

Conclusão

O filósofo reconheceu, posteriormente à publicação de sua tese, nos escritos intermediários dos anos 50 que antecedem o esboço de sua última ontologia, uma *má ambiguidade*, contida na *Fenomenologia da percepção*, oriunda dos estudos da percepção extraídos do paradigma das ontologias clássicas que, para Merleau-Ponty, só poderiam nos ensinar algo sobre a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade ou entre ser e fenômeno. Já a boa ambiguidade, resultante da tese, seria a *expressão* de uma espontaneidade que reuniria em um só tecido o passado e o presente (temporalidade e historicidade), a natureza e a cultura.⁵⁰

Não obstante, outra hipótese que parece não se sustentar refere-se à *intencionalidade* e à presença, exaustiva, conseqüentemente, da consciência e das

⁴⁸ Idem, Ibid., p. 541.

⁴⁹ MOURA, *op. cit.*, 2001, p. 313.

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, 2000, p. 48.

categorias clássicas, que a “estrutura” já apontava como problemática, operando na tese de 1945, que ocasionaria uma cisão radical entre natureza e cultura, presença revista posteriormente pelo filósofo, em seus cursos nos anos 1950, em prol da ideia de *expressão*.

No interior da *Fenomenologia da percepção*, não nos parece possível compreender tais metáforas em *sentido* original, isto é, não recaindo na própria interpretação, e, conseqüentemente, no prejuízo, que a manutenção dos termos e categorias, como *interior* e *exterior*, *ser* e *não-ser*, trazem por si mesmas, que não pela própria ambigüidade que o projeto merleau-pontyano admite. Afinal, a saída merleau-pontyana foi a de que “(...) interior e exterior são inseparáveis, o mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim”⁵¹.

Por isso, nos cursos dos anos 1950, por exemplo, “A instituição” e a “A passividade”, Merleau-Ponty buscará apontar soluções para as conseqüências das teses apresentadas na *Fenomenologia da percepção*, a fim de tecer uma crítica satisfatória acerca do problema desta passagem da privacidade reportada à consciência via *intencionalidade*, para a ambigüidade entre particular e universal que sustenta a relação e a substituição da tarefa da intencionalidade pelo tempo como *campo*, *abertura*. A tarefa será descrever a relação com o mundo, com o outro e com a *práxis* na tentativa de conciliar uma perspectiva não determinista, diferente do estatuto da consciência do tipo idealista e empirista que sedimenta o mundo da vida como projeto da consciência, e que garanta a reciprocidade, através da cultura, e a contingência na compreensão da *existência* por uma perspectiva mais ampla, onde a situação do ser-no-mundo abarque uma unidade efetiva entre eu-mundo-outrem. Merleau-Ponty indagará acerca da vida pessoal considerada como vida de uma consciência como presença ao todo: “(...) é assim? Somos essa presença imediata ao todo frente às possibilidades que são todas iguais, todas impossíveis?” e concluirá “Toda essa análise assume uma redução primordial da nossa vida ao ‘pensamento de...’ viver”.⁵²

Desse modo, portanto, é introduzido um elemento novo em sua última filosofia. Se antes a operação primordial de significação era expressa pelo corpo em sentido encarnado, nos escritos dos anos 1950 a vida, que abarca presença e ausência, visível e invisível, será tomada como alvo de investigação para revelar o mundo aquém do sujeito

⁵¹ Idem, *op. cit.*, 2006, p. 546.

⁵² MERLEAU-PONTY, M. *L'Institution. La Passivité*. Notes de Cours au Collège de France 1954-1955. Paris: Belin, 2003, p. 33.

encarnado. Tal consideração contribui tanto para a avaliação do comprometimento intelectualista e idealista da tese da encarnação elaborada em 45, como com a trajetória que leva o filósofo à reabilitação ontológica da ideia de sensível, importante para confecção da última ontologia, que terá na *carne* a chave para a elaboração de uma nova ontologia.

A proposta merleau-pontyana será considerar justamente o desvio, a negatividade, e novamente a *relação*, ampliando o âmbito em que se descreve o *ser*, sendo a intenção última do filósofo descrevê-lo como qualquer coisa que se realiza no homem, mas que não é antropologia a fim de superar o problema da má ambiguidade entre particular e universal. Portanto, o cenário que se configura é de uma abordagem fenomenológica radical, levada aos seus limites. Merleau-Ponty concebe por profundidade e tarefa da fenomenologia como filosofia radical: “a profundidade (...) é antes a experiência da reversibilidade das dimensões, de uma ‘localidade’ global onde tudo é ao mesmo tempo (...) é essa deflagração do Ser (...) está em todos os modos do espaço, assim como na forma”⁵³, e como enuncia em “Elogio da Filosofia”, texto da sua aula inaugural no Collège de France em 1952, o “absoluto filosófico não se situa em parte alguma: nunca está algures, tem que ser defendido em cada acontecimento”.⁵⁴

Foi por este caminho que, nos anos 1950, Merleau-Ponty chegou à reabilitação ontológica do sensível e depois à maturação de sua filosofia da *carne* como expressão do profundo parentesco ontológico entre corpo e mundo de forma diferente do *cogito* privado da encarnação, de si a si, substituído, antes, pela admissão de uma deiscência, de uma fissão responsável pela elaboração do projeto da sua última ontologia que buscará o fundamento último do que compreendemos por razão e reflexão.

Referências

- CAMINHA, I. O. (org.). **Merleau-Ponty em João Pessoa**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2012.
- MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.
- MERLEAU-PONTY, M. **O filósofo e sua sombra**. São Paulo: Abril Cultural, p. 239-60, 1980.
- MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MERLEAU-PONTY, M. **Parcours – 1951-1961**. Lagrasse: Verdier, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. **L’Institution. La Passivité**. Notes de Cours au Collège de France 1954-1955. Paris: Belin, 2003.

⁵³ MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dívida de Cézanne*. São Paulo: Cosac Naify, 2004, p. 35.

⁵⁴ MERLEAU-PONTY, M. *Elogio de la filosofia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006a, p. 40.

MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne.** São Paulo: Cosac Naify, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

MERLEAU-PONTY, M. **Elogio de la filosofia.** Buenos Aires: Nueva Visión, 2006a.

MOURA, C. A. R. **Racionalidade e crise.** Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora da UFPR, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. **Razão e experiência:** ensaio sobre Merleau-Ponty. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

Recebido em: 02/02/2023

Aprovado em: 30/06/2023